



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

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

ایمان الکفایہ

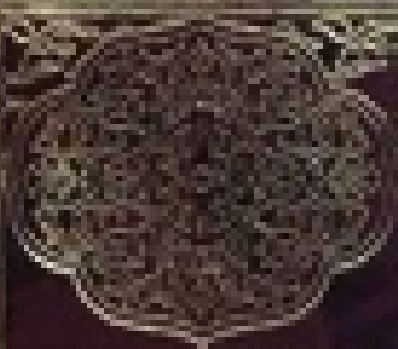
مسیحی

کتاب الصلوات

حضرت سید المرسلین

تلمہ سیدہ حسینیہ

کتاب الصلوات



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایضاح الکفایه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

نوح

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۶	ایضاح الکفایه جلد ۶
۱۶	مشخصات کتاب
۱۶	اشاره
۱۷	مقدمه:
۱۷	اشاره
۱۷	اینک متذکر چند مطلب می‌شوم:
۱۷	ادامه مقصد هفتم
۱۷	ادامه استصحاب
۱۸	ادامه تنبیهات استصحاب
۱۸	تنبیه یازدهم اصالت تأخر حادث
۱۸	اشاره
۱۸	مقام اول
۲۰	مقام دوم
۲۹	تعاقب حالتین
۳۱	تنبیه دوازدهم استصحاب امور اعتقادی
۳۶	تنبیه سیزدهم استصحاب حکم مخصّص
۴۰	تنبیه چهاردهم مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟
۴۰	اشاره
۴۲	نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره [۱۵۰]
۴۴	مقام اول در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است
۴۴	اشاره
۴۶	حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب کیست؟

- ۴۹ مقام دوم علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟
- ۵۰ اشاره
- ۵۰ آیا علت تقدم اماره بر استصحاب، «ورود» است؟
- ۵۲ آیا علت تقدم اماره بر استصحاب «حکومت» است؟
- ۵۳ آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟
- ۵۴ [خاتمه: نسبت بین استصحاب و اصول عملیه و تعارض بین استصحابین
- ۵۴ اشاره
- ۵۴ ۱- آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟
- ۵۵ ۲- تراحم استصحابین
- ۵۵ اشاره
- ۵۶ اصل سببی و مسببی
- ۵۹ تعارض استصحابین
- ۶۰ آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود یا نه؟
- ۶۰ نقد و بررسی کلام [۲۲۵] شیخ اعظم قدس سره
- ۶۳ [تذنیب: بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می‌شود چه نسبتی هست؟
- ۶۴ تقدم استصحاب بر قرعه
- ۶۶ [مقصد هشتم: تعارض ادله و امارات تعادل و تراجیح
- ۶۶ [فصل: در معنای تعارض
- ۶۶ اشاره
- ۶۶ یادآوری:
- ۶۷ «تعادل و تراجیح» یا «تعادل و ترجیح»؟
- ۶۷ معنای لغوی تعارض [۲۵۴]
- ۶۷ معنای اصطلاحی تعارض
- ۶۹ مواردی که تعارض، محقق نیست

- ۱- حاکم و محکوم: ۶۹
- ۲: توفیق عرفی: ۷۰
- اشاره ۷۰
- وجه تقدم امارات بر اصول ۷۲
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره ۷۳
- ۳- حمل ظاهر بر اظهر [۳۲۷]: ۷۶
- مواردی که تعارض، محقق است ۷۷
- [فصل: أصالة التساقط] ۷۸
- مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین [۳۵۲]، بنا بر طریقت چیست؟ ۷۸
- نفی ثالث به وسیله متعارضین ۷۸
- مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین [۳۶۲] بنا بر سببیت چیست؟ ۷۹
- اشاره ۷۹
- [برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد] ۸۰
- اشاره ۸۰
- ۱- اصالت الظهور: ۸۰
- ۲- اصالت الجهات: ۸۰
- ۳- اصالت السند: ۸۱
- آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟ ۸۴
- [فصل: مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟] ۸۵
- اشاره ۸۶
- اخبار علاجیه ۸۷
- اشاره ۸۷
- ۱- اخبار تخییر ۸۷
- ۲- اخبار توقف ۸۸

۸۸	۳- اخبار احتیاط
۸۸	۴- اخبار ترجیح
۸۹	نقد و بررسی اخبار ترجیح
۸۹	اشاره
۸۹	الف: مقبوله عمر بن حنظله
۹۰	ب: مرفوعه زرارۀ
۹۵	با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده
۹۵	اشاره
۹۵	۱- اجماع
۹۶	۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل
۹۸	آثار تخییر، بین خبرین متعارضین
۹۹	آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری
۱۰۰	[فصل: تعدی یا عدم تعدی از مرجحات منصوصه ۵۰۶]
۱۰۶	[فصل: آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه؟]
۱۱۰	[فصل: مرجحات نوعیه دلاییه]
۱۱۰	اشاره
۱۱۱	۱- ترجیح عموم بر اطلاق
۱۱۳	۲- دوران امر، بین تخصیص و نسخ
۱۱۵	تخصیص عمومات کتاب و سنت
۱۱۶	[فصل: در انقلاب نسبت]
۱۲۳	[فصل: رجوع تمام مرجحات به سند [۶۸۶] روایت است]
۱۲۳	اشاره
۱۲۴	آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟
۱۲۶	نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره

- ۱۲۹ نقد و بررسی کلام محقق رشتی [۷۴۴].
- ۱۳۳ [فصل: مرجحات خارجیہ
- ۱۳۳ اشاره
- ۱۳۴ اقسام مرجحات خارجیہ
- ۱۳۴ اشاره
- ۱۳۴ ۱- مرجحات خارجی غیر معتبر [۷۸۱]:
- ۱۳۴ ۲- مرجحات خارجی معتبر:
- ۱۴۲ [خاتمه: اجتهاد و تقلید
- ۱۴۲ اشاره
- ۱۴۲ [فصل: در معنای اجتهاد]
- ۱۴۲ معنای لغوی اجتهاد [۸۵۶]:
- ۱۴۲ معنای اصطلاحی اجتهاد:
- ۱۴۵ [فصل: اطلاق و تجزی در اجتهاد
- ۱۴۵ اشاره
- ۱۴۵ اجتهاد بر دو قسم است:
- ۱۴۵ اشاره
- ۱۴۵ ۱- اجتهاد مطلق:
- ۱۴۵ ۲: تجزی:
- ۱۴۵ احکام اجتهاد مطلق
- ۱۴۵ ۱- امکان وقوعی آن
- ۱۴۶ ۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش
- ۱۴۶ ۳- حجیت آراء مجتهد مطلق انفتاحی، نسبت به مقلدین
- ۱۴۶ اشاره
- ۱۴۷ تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی [۹۰۵]، چگونه است؟

- ۱۵۰ ۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق افتتاحی
- ۱۵۲ احکام تجزی در اجتهاد
- ۱۵۲ اشاره
- ۱۵۳ ۱- امکان وقوعی تجزی در اجتهاد
- ۱۵۳ اشاره
- ۱۵۳ [مصنف قدس سرّه سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده‌اند]
- ۱۵۳ اشاره
- ۱۵۳ ۱- [ابواب فقه از نظر مدارک و سند، مختلف است
- ۱۵۳ ۲- [اشخاص از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلفند]
- ۱۵۳ ۳- [عادات محال است برای کسی اجتهاد مطلق قبل از تجزی حاصل شود]
- ۱۵۴ قائلین به امتناع تجزی در اجتهاد به دو وجه تمسک نموده‌اند:
- ۱۵۴ وجه اول:
- ۱۵۴ اشاره
- ۱۵۴ رد وجه اول:
- ۱۵۴ وجه دوم:
- ۱۵۵ اشاره
- ۱۵۵ رد وجه دوم:
- ۱۵۵ ۲- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش
- ۱۵۶ ۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟
- ۱۵۶ اشاره
- ۱۵۶ وجه جواز:
- ۱۵۶ وجه عدم جواز:
- ۱۵۷ ۴- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی
- ۱۵۸ [فصل: مبادی اجتهاد

- ۱۵۸ برای اجتهاد و استنباط، چه علمی نیاز است؟
- ۱۵۹ [فصل:] تخطئه و تصویب
- ۱۵۹ اشاره
- ۱۵۹ [اتفاق علماء بر تخطئه در عقلیات
- ۱۶۰ [اختلاف علماء بر تخطئه و تصویب در شرعیات
- ۱۶۰ [اقسام تصویب
- ۱۶۰ اشاره
- ۱۶۱ احتمال اول:
- ۱۶۱ اشاره
- ۱۶۱ رد احتمال اول:
- ۱۶۱ احتمال دوم:
- ۱۶۱ اشاره
- ۱۶۲ رد احتمال دوم:
- ۱۶۲ احتمال سوم:
- ۱۶۳ [فصل:] تبدل رأی مجتهد
- ۱۶۳ اشاره
- ۱۶۵ نقد و بررسی کلام صاحب فصول [قدس سزه در محل بحث
- ۱۶۵ اشاره
- ۱۶۶ دلیل اول:
- ۱۶۶ اشاره
- ۱۶۶ رد دلیل اول:
- ۱۶۷ دلیل دوم صاحب فصول:
- ۱۶۷ اشاره
- ۱۶۷ رد دلیل دوم:

- الف: جواب حلّی: ۱۶۷
- ب: جواب نقضی: ۱۶۷
- [فصل: تقلید] ۱۶۸
- اشاره ۱۶۸
- احکام تقلید ۱۶۸
- معنای لغوی تقلید: ۱۶۸
- معنای اصطلاحی تقلید: ۱۶۸
- [تعریف مصنف رحمه الله: ۱۶۹
- ادله جواز تقلید ۱۶۹
- اشاره ۱۶۹
- ۱- اجماع: ۱۷۰
- اشاره ۱۷۰
- ردّ اجماع: ۱۷۰
- ۲- ضرورت دین: ۱۷۱
- اشاره ۱۷۱
- ردّ ضرورت: ۱۷۱
- ۳- سیره مشرعه: ۱۷۱
- اشاره ۱۷۱
- ردّ سیره: ۱۷۱
- ۴: آیات: ۱۷۱
- اشاره ۱۷۱
- الف: آیه نفر: ۱۷۲
- ب: آیه سؤال: ۱۷۲
- ردّ استدلال به آیات: ۱۷۲

- ۱۷۲ ۵: اخبار:
- ۱۷۳ اشاره
- ۱۷۳ الف: اخبار [۱۰۹۳] دال بر وجوب اتباع قول علما:
- ۱۷۳ ب: بعضی از اخبار [۱۰۹۶] دلالت دارند که عوام باید از علماء تقلید نمایند.
- ۱۷۳ ج: اخباری که «مفهوما» دال بر جواز افتاء هست:
- ۱۷۴ د: اخباری که منطوقاً دال بر جواز افتاء هست:
- ۱۷۴ الکلام حول الاستدلال بدلیل الانسداد علی جواز التقليد.
- ۱۷۶ قائلین به حرمت تقلید.
- ۱۷۶ وجوهی که بر عدم جواز تقلید به آن تمسک شده.
- ۱۷۶ اشاره
- ۱۷۶ الف: عمومات وارده در کتاب و سنت [۱۱۱۴] که از اتباع غیر علم نهی نموده.
- ۱۷۶ ب: آیاتی از کتاب و «سنت» [۱۱۱۷]، دال بر مذمت از تقلید می‌باشد.
- ۱۷۷ اشاره
- ۱۷۷ اشکال مشترک، نسبت به دو دلیل مذکور:
- ۱۷۷ اشکال مختص دلیل دوم:
- ۱۷۷ ج: قیاس مسائل فرعی با اصول اعتقادی:
- ۱۷۷ اشاره
- ۱۷۷ رد دلیل سوم:
- ۱۷۸ [فصل: تقلید از اعلم]
- ۱۷۸ اشاره
- ۱۷۸ الف: [درباره مقلد]
- ۱۷۹ ب: [درباره مجتهد]
- ۱۷۹ وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم، به آن استدلال شده.
- ۱۷۹ وجه اول:

- ۱۸۰ وجه دوم:
- ۱۸۰ وجه سوم:
- ۱۸۱ ادله وجوب تقلید از اعلم
- ۱۸۱ اشاره
- ۱۸۱ ۱- اجماع:
- ۱۸۱ اشاره
- ۱۸۱ ردّ اجماع:
- ۱۸۲ ۲- اخبار دال بر ترجیح قول اعلم:
- ۱۸۲ اشاره
- ۱۸۲ رد اخبار دال بر ترجیح:
- ۱۸۳ ۳- دلیل یا وجه سوم به این نحو، مرکب از یک صغرا و یک کبرا هست:
- ۱۸۳ اشاره
- ۱۸۳ رد وجه سوم:
- ۱۸۵ [فصل:] تقلید میت
- ۱۸۵ اشاره
- ۱۸۶ ادله جواز تقلید میت
- ۱۸۶ اشاره
- ۱۸۷ ۱- استصحاب:
- ۱۸۷ اشاره
- ۱۸۷ رد استصحاب:
- ۱۹۱ ۲: اطلاق ادله لفظیه:
- ۱۹۲ ۳: دلیل انسداد:
- ۱۹۲ اشاره
- ۱۹۲ رد دلیل انسداد:

۴: سیره متشرعه: ۱۹۳

اشاره ۱۹۳

رد سیره متشرعه: ۱۹۳

[فهرستها] ۱۹۴

الفهرس الموضوعی ۱۹۴

فهرست موضوعی ۱۹۸

درباره مرکز ۲۸۹

ایضاح الکفایه جلد ۶

مشخصات کتاب

- سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.
- عنوان قراردادی : کفایه الاصول. شرح
- عنوان و نام پدیدآور : ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی / بقلم محمد حسینی قمی.
- مشخصات نشر : قم: نوح، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۷.
- مشخصات ظاهری : ج۶: نمونه.
- شابک : ۹۰۰۰ ریال: ج. ۱. ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۱-۷ : ۱۶۵۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ سوم) ؛ ج. ۲. ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ۱۳۵۰۰ ریال (ج. ۲، چاپ دوم) ؛ ۱۸۰۰۰ ریال: ج. ۳. ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ۱۷۵۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ دوم) ؛ ج. ۳، چاپ چهارم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ج. ۴: ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ۲۱۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ اول) ؛ ۱۰۰۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ دوم) ؛ ۲۰۰۰۰ ریال: ج. ۵، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۷-۶ : ۹۰۰۰ ریال (ج. ۶) ؛ ج. ۶، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۴-۱ :
- یادداشت : کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی است .
- یادداشت : ج. ۲ (چاپ دوم: ۱۳۷۷)
- یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۸۵)
- یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۵).
- یادداشت : ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۷۱)
- یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: بهار ۱۳۷۵)
- یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: پائیز ۱۳۸۰)
- یادداشت : ج. ۶ (چاپ اول: تابستان ۱۳۷۷)
- یادداشت : ج. ۶ (چاپ سوم: زمستان ۱۳۸۲).
- یادداشت : کتابنامه.
- موضوع : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر
- موضوع : اصول فقه شیعه
- شناسه افزوده : حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ - ، گردآورنده
- شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح
- رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ / ک۳۳/۷۰۲۱۶ ۱۳۷۴
- رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲
- شماره کتابشناسی ملی : م ۷۵-۲۵۶۰

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه:

اشاره

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

بوده و هست، از نیست به هستی درنیامده است. با هر چیز هست، و همنشین و یار آن نیست، و چیزی نیست که از او تهی است» [۱].
 «درود بر فرستاده‌اش که پیامبر رحمت است و پیشوای راهنمایان ملت و چراغ فروزان امت، گزیده دودمان بزرگوار است. درود بر خاندان او که چراغ‌های فروزانند و امت‌ها را نگهبان، نشانه‌های روشن دینند و معیارهای فضیلت، درود خدا بر همه آنان، درودی درخور بزرگی آن بزرگواران».

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

اینک متذکر چند مطلب می‌شوم:

۱- محتوای این کتاب- تا پایان بحث استصحاب- تدریس و تحقیق جلد دوم کفایه الاصول

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴

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

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵

بسم الله الرحمن الرحیم

الحادی عشر: لا إشکال فی الاستصحاب فیما کان الشک فی أصل تحقیق حکم أو موضوع [۱].

و اما إذا کان الشک فی تقدمه و تأخره بعد القطع بتحقیقه و حدوثه فی زمان [۲]:

[ادامه مقصد هفتم]

[ادامه استصحاب]

[ادامه تنبیهات استصحاب]

تنبیه یازدهم اصالت تأخر حادث

اشاره

[۱]- قبلاً متذکر می‌شویم که: اگر در اصل حدوث یک حادث تردید نمائیم - خواه حکم ۳] باشد یا موضوع ذی حکم ۴]- مسلماً استصحاب عدم تحقق حادث جریان پیدا می‌کند به عبارت دیگر: در دوران امر، بین حدوث و عدم حدوث، استصحاب عدم، جاری می‌شود [۵].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶

فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول، و ترتيب آثاره ۶] لا آثار تأخره عنه، لكونه بالنسبة إليها مثبتاً [۷] إلا بدعوى خفاء الواسطة، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان و تأخره عنه عرفاً كما لا تفكيك بينهما واقعا [۱].

[۱]- اگر اصل حدوث حادثی - اعم از حکم یا موضوع ذی حکم - مسلم باشد یعنی:

بدانیم حالت سابقه عدمیه‌اش به حالت وجود، منتقض شده لکن زمان حدوثش برای ما مشکوک باشد، ابتداء دو صورت برای آن بیان می‌کنیم که هر کدامش منشأ اقسامی هست.

۱- گاهی آن حادث را با اجزاء زمان مقایسه می‌کنیم [۸] و به شیء دیگری عنایت نداریم، مثلاً حدوث فلان شیء برای ما مشخص است لکن نمی‌دانیم آیا اول صبح، حادث شده یا اول ظهر.

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷

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

اینکه به ترتیب در دو مقام به بیان هریک از دو قسم مذکور می‌پردازیم:

مقام اول

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

صوری هست:

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

در فرض مذکور می‌توان استصحاب عدم جاری نمود و معنایش [۹] این است که آن حادث، اول صبح تحقق نداشته و فرض ما هم این بود که اثر بر عدم تحقق در اول صبح، مترتب شده لذا استصحاب عدم، موضوع دلیل شرعی را ثابت می‌کند و مانعی برای جریانش مطرح نیست.

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸

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

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

تذکر: در تنبیه هشتم استصحاب بیان کردیم که اصل مثبت، حجت نیست مگر در دو مورد:

۱- در موردی که واسطه، «خفی» هست [۱۰].

۲- در موردی که واسطه، جلی باشد [۱۱].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹

و لا آثار حدوثه فی الزمان الثانی، فانه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتیبها بذاک الاستصحاب، بناء علی أنه عبارة عن أمر مرکب من الوجود فی الزمان اللاحق و عدم الوجود فی السابق [۱].

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

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰

و إن لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا، و شك فی تقدم ذاک علیه و تأخره عنه، كما إذا علم بعروض حکمین أو موت متوارثین [۱۲]، و شك فی المتقدم و المتأخر منهما، فإن كانا مجهولی التاريخ:

فتارة كان الأثر الشرعی لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم [۱۳] أو التأخر أو

را بالوجدان و با یقین ثابت نمودیم و جزء دیگر- یعنی عدم تحقق تا اول ظهر- را با استصحاب.

نتیجه: عدم تحقق تا اول ظهر با استصحاب ثابت شد و تحقق در اول ظهر هم بالوجدان و با ضمیمه نمودن آن دو به یکدیگر معنای حدوث، محقق است لذا می‌گوئیم در این فرض هم می‌توان استصحاب را جاری نمود.

ب: اگر حدوث، یک امر مقید و معنایش «الوجود المقید بگونه مسبقا بالعدم» باشد، نمی‌توان استصحاب را جاری نمود زیرا اگر با استصحاب عدم تحقق تا اول ظهر بخواهید آن امر مقید را ثابت کنید، اصل مذکور «مثبت» است یعنی: لازمه عقلی نبودن تا اول ظهر، این است که اول ظهر «الوجود المقید بگونه مسبقا بالعدم» تحقق پیدا می‌کند و فرض ما هم این بود که اثر بر همین حدوث، مترتب شده لذا استصحاب از اصول «مثبت» و فاقد حجیت است پس نمی‌توان اثر شرعی مترتب بر حدوث را ثابت نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱

التقارن، لا للآخر و لا له [۱۴] بنحو آخر [۱۵]، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك [۱۶] أو لكل من أنحاء وجوده [۱۷]، فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد، للمعارضه باستصحاب العدم في آخر، لتحقق أركانه في كل منهما. هذا [۱۸] إذا كان الأثر المهم مترتبا على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة. و اما إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم، أو بأحد ضديه الذي كان مفاد كان الناقصة، فلا مورد هاهنا للاستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه، بلا ارباب [۱].

مقام دوم

[۱]- گفتیم [۱۹] اگر اصل حدوث حادثی- اعم از حکم یا موضوع ذی حکم- مسلم لکن زمان حدوثش مشکوک باشد، گاهی آن حادث را با اجزاء «زمان» مقایسه می‌کنند که شرح و اقسامش را بیان کردیم و گاهی آن را با حادث دیگری ملاحظه می‌کنند [۲۰] که ابتداء

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲

دو صورت برای آن ذکر می‌کنیم: الف: گاهی هر دو حادث، مجهول التاريخ هستند.

ب: گاهی «احدهما» معلوم و دیگری مشکوک است اما مع ذلك در تقدم و تأخرشان تردید داریم که ابتدا به بیان فرض اول و سپس به توضیح فرض دوم می‌پردازیم.

در فرض اول که هر دو حادث، مجهول التاريخ هستند و تردید ما در تقدم و تأخر احد الحادثین بر دیگری است، ابتدا باید ملاحظه نمود که دلیل شرعی، اثر را بر چه چیز مترتب نموده [۲۱] به عبارت دیگر باید توجه نمود که موضوع اثر شرعی چیست ضمنا در محل بحث باید توجه داشت که اگر بخواهیم استصحاب، جاری نمائیم، آن استصحاب «وجودی» نیست بلکه «عدمی» هست پس از یک طرف، مسأله «عدم» مطرح است و از طرف دیگر، مقایسه یکی از حادثین با حادث دیگر پس دو نکته مذکور، مسلم است لذا با حفظ آن دو، باید بینیم، موضوع اثر شرعی چیست.

۱- گاهی اثر شرعی بر وجود یکی از آن دو حادث به نحو خاص- یعنی: در یک حالت مخصوص- مترتب شده. فرضا اثر بر عدم تقدم [۲۲] حادث اول [۲۳] بر حادث دوم، مترتب شده و اصلا موضوع «ذی الاثر» دیگری نداریم. عدم تقدم حادث دوم بر حادث

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳

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

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

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

جواب: مانعی از اجرای استصحاب عدم تقدم وجود ندارد [۲۴].

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴

و اخری کان الأثر [۲۵] لعدم أحدهما فی زمان الآخر، فالتحقیق أنه أيضا لیس بمورد للاستصحاب، فیما کان الأثر المهم مترتبا علی ثبوتة للحادث، بأن یكون الأثر للحادث

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

نتیجه: اگر اثر شرعی بر عدم یک حالت از دو حادث، مترتب شده باشد، می‌توان استصحاب جاری نمود و از آن نتیجه گرفت [۲۶].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵

المتصف بالعدم فی زمان حدوث الآخر لعدم یقین بحدوثه كذلك فی زمان، [بل قضیه الاستصحاب عدم حدوثه كذلك كما لا یخفی [۱].

و کذا فیما کان مترتبا علی نفس عدمه فی زمان الآخر واقعا، و إن کان علی یقین منه فی آن قبل زمان یقین بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شکه و هو زمان حدوث الآخر بزمان یقینه، لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به.

[۱] ۲: گاهی اثر شرعی بر عدم یکی از حادثین، مترتب می‌شود [۲۷] منتها نه «بالاضافه الی اجزاء الزمان» بلکه موضوع اثر شرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است. [۲۸]. یعنی: نبودن حادث اول [۲۹] در زمان حدوث حادث دوم.

مثال: فرض کنید، اول صبح، آب قلیلی داشتیم که هم قلت آن محرز بود و هم عدم ملاقاتش با نجاست لکن بعد از آن، یقین پیدا کردیم که هم با نجاست ملاقات نموده و هم قلت آن به کزیت تبدیل پیدا کرده لکن نمی‌دانیم آیا اول، کزیت تحقق پیدا کرده تا نتیجتا آن ملاقات، نقشی از نظر نجاست ماء نداشته باشد [۳۰] یا اینکه اول، ملاقات و سپس کزیت، محقق شده تا نتیجتا ملاقات در تنجیس آب، مؤثر شده پس دو حادث به نام «کزیت» و «ملاقاه مع النجاسة» داریم و فرض کنید اثر شرعی بر «عدم کزیت در زمان ملاقات» مترتب شده به عبارت دیگر: موضوع اثر شرعی، این است که در زمان ملاقات «کزیت» تحقق نداشته باشد.

تذکر: همان‌طور که مصنف در فرض قبل [۳۱] «کان» تامه و ناقصه را مطرح نمودند در بحث فعلی هم «لیس» تامه و ناقصه را مطرح و به این تقریب، بحث می‌کنند که:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶

و بالجملة كان بعد ذاك الآن الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، و الآخر زمان حدوث الآخر و ثبوته الذي يكون طرفا للشك في أنه فيه أو قبله، و حيث شك في أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و معه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك [۳۲].

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷

لا يقال: لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن، و هو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر، مثلا إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، و صار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها، و حدوث الآخر في ساعة ثالثة، كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما، كما لا يخفى. فإنه يقال: نعم، و لكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، و المفروض أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، و أنه حدث في زمان حدوثه و ثبوته أو قبله، و لا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر و حدوثه لا الساعتين [۱].

ب: گاهی هم به این صورت، «عدم»، جنبه وصفی و قیدی پیدا می‌کند که: حادث اول باشد و در زمان حادث دوم نباشد، یعنی: اتصاف حادث اول به اینکه در زمان حادث دوم نباشد، مثلا اتصاف ملاقات به اینکه در زمان کزیت نباشد- به نحو «لیس» ناقصه، مانند:

لیس زید بقاءم که معنایش این است: زید هست لکن متصف به قیام نیست.

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

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

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸

- به نحو لیس تامه- بود به عبارت دیگر: نبودن احد الحادین در زمان حادث دیگر، موضوع اثر شرعی هست [۳۳] مثلا صرف نبودن کزیت در زمان ملاقات، موضوع برای تأثیر و تنجیس الماء هست.

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

جواب: اگر بخواهیم به لحاظ نداشتن حالت سابقه، بحث کنیم باید توجه داشت که در «ما نحن فيه» حالت سابقه وجود دارد زیرا در زمانی که کزیت تحقق نداشت- کزیت در زمان ملاقات نبود- تردید می‌نمائیم که در زمان ملاقات، کزیت تحقق پیدا کرد یا نه همان عدم کزیت تا زمان ملاقات را ادامه می‌دهیم و می‌گوئیم در زمان ملاقات، کزیتی تحقق نداشته و همین، تمام الموضوع برای

اثر شرعی هست و از نظر وجود حالت سابقه، اشکالی در جریان استصحاب وجود ندارد. لکن اشکال جدیدی در محل بحث، مطرح است که شاید موردش فقط در «ما نحن فیه» باشد که اینک به بیان اصل اشکال می‌پردازیم سپس آن را بر محل بحث، منطبق می‌نمائیم.

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

سؤال: اگر یک حالت یقین به خلاف، بین یقین قبلی و شک فعلی، تحقق پیدا کند، باز هم عنوان نقض یقین به شک، مطرح است؟ جواب: خیر! آنچه در معنای «نقض الیقین بالشک» دخالت دارد، این است که یقین و شک به یکدیگر متصل باشند به نحوی که اگر کسی نسبت به شک، اثری مترتب نماید،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹

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

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

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

بیان ذلک: سه زمان به این ترتیب فرض نمائید:

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

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

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰

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

تذکر: شرط جریان استصحابین، این است که هر دو دارای اثر باشند پس اگر هر دو، موضوع اثر شرعی بودند، جریان پیدا می‌کنند و به سبب تعارض، تساقط می‌کنند - و منشأ اینکه می‌گوئیم: استصحاب در «مجهولی التاریخ» مفید نیست، مسأله تساقط می‌باشد - اما

اگر احدهما دارای اثر باشد و دیگری فاقد اثر، همان که ذی الاثر هست، و حالت سابقه هم دارد، اتصال زمان شک به یقین هم در آن، محرز است، چرا جریان پیدا نکند- معارضه‌ای مطرح نیست زیرا دیگری اثری ندارد و در جریان استصحاب باید ترتب اثر، منظور باشد.

خلاصه: بعضی گفته‌اند در محل بحث از نظر اتصال زمان شک به یقین، هیچ مانعی وجود ندارد و مجموع ساعت دوم و سوم، زمان شک در تحقق حادثین است، استصحاب عدم تحقق تا آن لحظات آخر که یقین به حدوث «کلا الحادثین» مطرح است، جریان پیدا می‌کند و در نتیجه یا به علت معارضه، تساقط می‌کنند و یا خصوص همان استصحابی که دارای اثر هست، جاری می‌شود. سؤال: آیا بیان مذکور در باب مجهولی التاریخ- که شیخ اعظم قدس سره هم به همان نحو بیان کردند- صحیح است یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱

جواب: خیر! زیرا اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده درحالی که باید محرز باشد تا بتوان استصحاب جاری نمود. بیان ذلک: شما دو حادثی [۳۴] را که استصحاب عدم می‌خواهید در آن جاری نمائید [۳۵]، نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نموده و می‌گوئید حادثین در مجموع آن دو ساعت، «قبل از لحظات آخر» مشکوک التحقق- و «عدم التحقق»- هست لذا مانعی ندارد که استصحاب عدم جاری نمائیم که ما هم در بحث قبل- در مقام اول- گفتیم اگر حادثی را نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نمائیم- طبق راهی که شما هم پیمودید- مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد لکن این مسئله، خارج از فرض ما هست زیرا بحث ما این بود که:

احد الحادثین را نسبت به حادث دیگر مقایسه کنیم نه نسبت به اجزاء زمان، یعنی: ملاقات را با کریت ملاحظه نمائیم- نه نسبت به ساعت دوم و سوم- آری اگر ملاقات را نسبت به ساعت دوم مقایسه نمائید، استصحاب عدم، جاری می‌شود، نسبت به ساعت سوم- قبل از لحظات آخر- لحاظ نمائید، استصحاب عدم ملاقات جاری می‌شود [۳۶] لکن در بحث فعلی، عنایتی به اجزاء زمان نداریم بلکه ملاقات را با کریت مقایسه می‌کنیم تا بینیم زمان شک به یقین، متصل هست یا نه اما شما که ملاقات را نسبت به کریت ملاحظه می‌کنید، یقین دارید در ساعت اول- که حالت سابقه شما هست- نه ملاقاتی تحقق داشته و نه کریتی اما ساعت دوم، ساعت یقین به حدوث احد الحادثین است و ساعت سوم، ساعت یقین به حدوث حادث دیگر است و شما که مثلاً عدم کریت را تا زمان ملاقات استصحاب می‌کنید آیا احتمال نمی‌دهید که کریت، همان حادث در ساعت دوم باشد که حدوثش برای شما متیقن است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲

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

به عبارت دیگر: همان‌طور که اگر بخواهید حکم به حرمت یک مایعی نمائید، باید احراز کنید که آن مایع، خمر است یعنی، خمریت که موضوع حرمت است باید محرز باشد و با شک در خمریت نمی‌توانید حکم حرمت را بر آن مترتب نمائید. در «لا تنقض الیقین بالشک»، حکمی داریم و موضوعی، که موضوع ما «نقض الیقین بالشک» هست و باید در تمام موارد استصحاب، نقض یقین به شک، محرز باشد. باید یقین داشته باشید که اگر استصحاب نمائید و حالت سابقه متیقن را ادامه ندهید، نقض یقین به شک

نموده‌اید [۳۷] پس عنوانی که در دلیل «لا تنقض» به نام «نقض یقین بالشک» اخذ شده باید در تمام استصحابات، محرز باشد.

سؤال: شما که احتمال می‌دهید آن حادث در زمان دوم [۳۸]، عبارت از کریت باشد، اگر عدم کریت در ساعت اول را ادامه دهید

آیا این، نقض یقین به شک است یا اینکه

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳

نمی‌دانیم نقض یقین به شک هست؟

جواب: اگر حادث در زمان دوم، کریت باشد که متیقنا حادث شده، شما نقض یقین به شک نمودید بلکه یقین را با یقین، نقض

نمودید اما اگر حادث در زمان دوم، کریت نباشد در این صورت، شما نقض یقین به شک نموده‌اید پس یک طرف مسئله «نقض

الیقین بالشک» هست و طرف دیگرش نقض یقین به شک نیست و حال آنکه در هر موردی، استصحاب بخواند، جاری شود، باید

صد در صد «نقض یقین بالشک» باشد، باید موضوع دلیل، محرز باشد لذا به نظر مصنف در محل بحث، استصحاب جریان پیدا

نمی‌کند و علت عدم جریانش این است که اتصال زمان شک به یقین «محرز» نیست در حالی که در تمام موارد جریان استصحاب

باید محرز باشد.

تذکر: تفاوتی هم نمی‌کند که اثر شرعی بر هر دو عدم، مترتب شده باشد یا بر احدهما، چون مسأله تعارض، مطرح نیست [۳۹] بلکه

مبنای مسئله دچار اختلال و نقص هست زیرا شرط جریان استصحاب- اتصال زمان شک به یقین- محرز نشده و به خاطر عدم احراز

نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

استاد معظم: نکته مهم، این است که مصنف بیان کردند: شما حادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه نکنید بلکه آن دو را با یکدیگر

لحاظ نمائید و الا- اگر حادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه کنید، استصحاب عدم هر دو حادث تا لحظات آخری که یقین به

حدوث هر دو پیدا می‌کنید، جاری می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴

فانقح أنه لا- مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أركان لا أنه موده، و عدم جریانه إنما هو بالمعارضه، کی یختص بما كان الأثر

لعدم کل [۴۰] فی زمان الآخر، و إلا كان الاستصحاب فيما له الأثر جاریا [۴۱] [۱].

خلاصه: با در نظر گرفتن این جهت محل نزاع- یعنی: ملا-حظه هر حادث، نسبت به حادث دیگر- استصحاب، جاری می‌شود که

شرحش بیان شد- هذا تمام الكلام فی مجهولی التاريخ.

[۱]- توضیح عبارت مذکور، بیان شد لکن فعلا به ترجمه و ذکر نکاتی می‌پردازیم که: از بیانات گذشته نتیجه گرفتیم در «ما نحن

فیه» محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵

و اما [۴۲] لو علم بتاريخ أحدهما، فلا یخلو أيضا إما یكون الأثر المهم مترتا علی

زیرا ارکان [۴۳] استصحاب، مختل است و باید عنوان نقض یقین به شک، محرز شود، لکن شیخ اعظم قدس سره از طریق دیگری

وارد بحث شدند که ما آن را رد نمودیم.

ما- مصنف- نمی‌گوئیم: «ما نحن فیه» محلی برای جریان استصحاب هست، حالت سابقه هم تحقق دارد و زمان شک به یقین، متصل

است منتها علت عدم جریان استصحاب، تعارض است که اگر بر مسأله تعارض، اتکا نمودیم باید قائل به تفصیل شویم و بگوئیم

عدم جریان استصحاب به علت تعارض اختصاص دارد «بما كان الأثر لعدم کل فی زمان الآخر» یعنی: هم نبودن این در زمان دیگری

دارای اثر باشد و هم نبودن آن در زمان این «ذی الاثر» باشد- که در این صورت، تعارض تحقق دارد- و الا اگر فقط یکی از دو عدم، دارای اثر باشد، استصحاب در همان، جاری هست بدون اینکه به معارض، مبتلا باشد.

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶

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

و إما یكون مترتبا علی ما إذا كان متصفا بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلا، لا فی مجهول التاریخ و لا فی معلومه كما لا یخفی، لعدم یقین بالاتصاف به سابقا منهما [۱].

[۱]- بحث ما در مقام دوم [۴۴] در حادثین «مجهولی التاریخ» پایان پذیرفت.

اینک در همان مقام دوم به بیان فرض دیگر می‌پردازیم که:

احد الحادثین «معلوم التاریخ» و دیگری «مجهول التاریخ» می‌باشد [۴۵]. لازم به تذکر است که آن حادث معلوم التاریخ از نظر اجزاء زمان، تاریخش مشخص است اما «بالاضافه» به حادث مجهول التاریخ وضعیتش مشخص نیست که آیا بر «مجهول التاریخ» تقدم دارد یا نه [۴۶].

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: تمام فروضی که در «مجهولی التاریخ» بیان کردیم در محل بحث هم جاری هست و تمام احکامشان هم مشترک است مگر در یک فرض که مختلف می‌باشند.

اینک به نحو اجمال، همان فروض را همراه احکامشان بیان می‌کنیم و در پایان به بیان آن صورتی که حکمش با «مجهولی التاریخ» مختلف است، می‌پردازیم.

۱- گاهی اثر شرعی بر وجود یکی از حادثین به نحو خاص- و در یک حالت مخصوص- مترتب می‌شود، مثلا اثر شرعی بر عنوان تقدم [۴۷] یک حادث بر حادث دیگر، مترتب می‌شود که خود بر دو قسم است:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷

الف: ممکن است اثر شرعی به نحو «کان» ناقصه بار شده باشد به عبارت دیگر:

موضوع اثر شرعی، این است که: این حادث باشد و متصف باشد به تقدم بر حادث دیگر [۴۸]، فرضا «ملاقاتی» باشد و اتصاف داشته باشد به تقدم بر «کریه»، مثلا موضوع نجاست، این است که: ملاقاتی تحقق داشته باشد و متصف باشد به تقدم بر کریه.

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

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

خلاصه: اگر موضوع اثر شرعی به نحو «کان» ناقصه باشد، نه جانب وجود و نه جانب عدمش- یعنی: هیچ کدام- حالت سابقه ندارد

و مجرا و مورد استصحاب نیست.

ب: ممکن است اثر شرعی به نحو «کان» تامه، مترتب شده باشد فرضاً موضوع اثر، «تقدم الملاقاة علی الکریه» [۴۹] هست نه اینکه ملاقات باشد و تقدم داشته باشد.

در فرض مذکور، مانعی برای جریان استصحاب عدمی وجود ندارد و می‌توان عدم تقدم ملاقات بر کریت را استصحاب نمود زیرا قطعاً یک ساعت قبل از این، «تقدم الملاقاة علی الکریه» نبود [۵۰]، اکنون که ملاقات و کریت، محقق شده، شما تردید پیدا می‌کنید که آیا «تقدم الملاقاة علی الکریه» تحقق پیدا کرد یا نه، عدم تقدم ملاقات بر ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸

کریت را استصحاب می‌کنید و حالت سابقه یقینیه را به وسیله استصحاب ادامه می‌دهید.

تذکر: شرط جریان استصحاب در فرض مذکور، این است که معارض نداشته باشد [۵۱] یعنی: موضوع اثر فقط یک عنوان در یک حادث باشد اما چنانچه فرضاً هم «تقدم الملاقاة علی الکریه» در لسان دلیل شرعی، موضوع اثر است و هم تقدم الکریه علی الملاقاة [۵۲] در این صورت از جهت حالت سابقه، مانعی برای جریان استصحابین [۵۳] مطرح نیست لکن وقتی بخواهیم دو استصحاب را جاری نمائیم، گرفتار معارضه می‌شود زیرا یقین یکی از آن دو عدم تقدم انتقاض پیدا کرده و به تقدم، متبدل شده، علم اجمالی به کذب یکی از آن دو استصحاب داریم زیرا امکان ندارد، نه ملاقات بر کریت تقدم داشته باشد و نه کریت بر ملاقات، بلکه قطعاً «احدهما» بر دیگری مقدم بوده.

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

یادآوری: اگر دو طرف یک حادث هم منشأ اثر باشد، استصحاب از نظر حالت سابقه، نقصی ندارد اما مبتلای به معارض هست. بیان ذلک: فرض کنید هم «تقدم الملاقاة علی الکریه» دارای اثر هست و هم «تأخر الملاقاة علی الکریه»، ذی الاثر می‌باشد، در این صورت هم استصحاب از نظر حالت سابقه نقصی ندارد لکن به خاطر ابتلاء به معارض، جریان پیدا نمی‌کند زیرا اگر بخواهید عدم تقدم را استصحاب نمائید، می‌گوئیم چرا عدم تأخر را استصحاب نمی‌کنید [۵۴] و چنانچه ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹

و إما یکون مترتباً علی عدمه الذی هو مفاد لیس التامه فی زمان الآخر، فاستصحاب العدم فی مجهول التاريخ منهما کان جاریاً [۵۵]، لاتصال زمان شکه بزمان یقینیه، دون معلومه [۵۶] لاتتفاء الشک فیه فی زمان، و إنما الشک فیه بإضافة زمانه إلى الآخر، وقد عرفت جریانیه فیهما تارة [۵۷] و عدم جریانیه كذلك آخری [۵۸] [۱].

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

[۱] - ۲- گاهی اثر شرعی بر عدم یکی از حادثین - در زمان حدوث دیگری - مترتب می‌شود [۵۹] - فرضاً موضوع اثر شرعی، نبودن کریت در زمان ملاقات است [۶۰] - که خود دارای دو فرض است:

الف: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول [۶۱] در زمان حدوث حادث دوم - به نحو «لیس» ناقصه - است [۶۲] مثلاً کریت باشد و در زمان ملاقات نباشد یا بالعکس.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰

در فرض مزبور استصحاب، جاری نمی‌شود زیرا حالت سابقه وجود ندارد [۶۳].

ب: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم - به نحو «لیس» تامه - هست [۶۴]، مثلاً نبودن کریت در

زمان ملاقات ۶۵] یا نبودن ملاقات در زمان کریت.

سؤال: در «مجهولی التاریخ» گفتیم اصلاً [۶۶] نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا اتصال زمان شک به یقین، محرز نیست اما آیا در بحث فعلی [۶۷]- و در فرض مذکور- هم نمی‌توان استصحاب جاری نمود؟

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱

احراز اتصال زمان شک به یقین، مطرح است [۶۸].

به عبارت دیگر: چنانچه بگوئید: قبول داریم که فرضاً زمان ملاقات، معلوم است لکن از نظر اضافه به کریت نمی‌دانیم چه وضعی دارد، آیا ملاقات در زمان کریت نبوده یا این که در زمان کریت تحقق داشته و چه مانعی دارد که استصحاب عدم ملاقات را در زمان کریت جاری نمائیم [۶۹]، اشکال ما- مصنف- این است که: اتصال زمان شک به یقین، محرز نشده زیرا شما احتمال می‌دهید که کریت متیقنه، قبل از ملاقات تحقق پیدا کرده باشد و اگر چنین باشد، آن حالت سابقه عدمیه به یقین انتقاض پیدا کرده. البته این مسئله به نحو قضیه شرطیه است لکن گفتیم اتصال زمان شک به یقین باید محرز باشد یعنی: در هیچ‌یک از دو طرف احتمال، آن حالت سابقه عدمیه به یقین، نقض نشده باشد اما اگر طبق یک صورت، احتمال بدهید به یقین نقض شده، اتصال زمان شک به یقین را احراز نکردید، شما در «ما نحن فیه» احتمال می‌دهید، کریت متیقنه، قبل از ملاقات واقع شده باشد که در این صورت، آن حالت سابقه عدمیه به شک انتقاض پیدا نکرده بلکه به یقین، نقض شده. آری اگر کریت، بعد از ملاقات باشد، به شک، انتقاض پیدا کرده.

خلاصه اینکه: یک طرف مسئله، احتمال انتقاض یقین به یقین و طرف دیگرش احتمال نقض یقین به شک هست و این مقدار در باب استصحاب کفایت نمی‌کند بلکه باید مسئله، محرز باشد.

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲

ب [۷۰]: در «ما نحن فیه» جریان استصحاب، نسبت به حادث مجهول التاریخ، مانعی ندارد.

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

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

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

تذکر: همان‌طور که اخیراً اشاره کردیم، نکته مسئله، این است که: چون «ملاقات»، حادث معلوم التاریخ است کأن حکم زمان بر آن جاری می‌شود یعنی: هنگامی که می‌خواهید عدم کریت در زمان ملاقات را استصحاب نمائید، مثل این است که می‌خواهید عدم

کریت را نسبت به اجزاء زمان جاری کنید و استصحاب عدم کریت، نسبت به اجزاء زمان، مانعی ندارد- که در این باره، ابتدای تنبیه یازدهم مشروحا بحث کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳

فانقدح [۷۱] أنه لا فرق بينهما، كان الحادثان مجهولی التاريخ أو كانا مختلفین، و لا بین مجهوله و معلومه فی المختلفین، فیما اعتبر فی الموضوع خصوصیه ناشئه من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضديه و شك فیها، كما لا يخفی [۱].

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

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

خلاصه: فقط حکم فرض اخیر- ب- با فروض بحث مجهولی التاريخ، مختلف بود.

[۱]- تذکر: از بیانات گذشته ما مشخص شد که هیچ فرقی بین حادثین

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴

«مجهولی التاريخ» و حادثین که تاریخ یکی از آن دو، معلوم و دیگری مجهول است، وجود ندارد مگر فرض اخیر [۷۲] که مشروحا بیان کردیم ضمنا از توضیحات ما درباره حادث معلوم التاريخ، اشکالی که نسبت به کلام شیخ اعظم قدس سره وارد است، واضح شد.

بیان ذلک: به نحوی که از عبارت شیخ اعظم قدس سره استفاده می‌شود، ایشان به‌طور کلی «معلوم التاريخ» را از حریم استصحاب خارج نموده و کأن فرموده‌اند: اصلا نباید درباره آن بحث کرد یعنی: چیزی که معلوم التاريخ است، معنا ندارد استصحاب در آن، جاری شود لکن از بیان ما مشخص شد که در بسیاری از فروض معلوم التاريخ استصحاب جریان دارد. از جمله، همان فرض «ب» [۷۳] که مثلا اثر شرعی بر تقدم، تأخر یا تقارن، مترتب شده است که می‌توان استصحاب عدم جاری نمود یعنی عدم تقدم همان معلوم التاريخ یا عدم تأخر همان معلوم التاريخ را می‌توان استصحاب نمود منتها مشروط بر اینکه مبتلای به معارض نباشد و چنانچه گرفتار معارض باشد به علت تعارض تساقط می‌کند پس به‌طور کلی نمی‌توان گفت در حادث «معلوم التاريخ» استصحاب جاری نمی‌شود.

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

... او احد ضديه و شك فیها كما لا يخفی «هذا كله فی الحادثین اللذین یمكن اجتماعهما فی الوجود كموت غریقین او حریقین او تحقق جمعیتین او اسلام الوارث و موت المورث و بیع الراهن و رجوع المرتهن» [۷۴].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵

كما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أيضا فیما تعاقب حالتان متضادتان [۷۵] كالطهارة و النجاسة [۷۶]، و شك فی ثبوتها و انتفاءها، للشك فی المقدم و المؤخر منهما، و ذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتیقنة المتصلة بزمان الشك فی ثبوتها، و ترددها بین الحالین، و أنه لیس من تعارض الاستصحابین، فافهم و تأمل فی المقام فإنه دقیق [۷۷] [۱].

[۱]- با توجه به بیانات ما حکم یک مسأله فقهیه که در کتب فقهی مفصلاً درباره‌اش

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶

بحث کرده‌اند، مشخص شد.

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

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

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

و همچنین در جانب دیگر، استصحاب نجاست، جریان پیدا کند و بگوید: یقین دارم لباس من در زمانی، معروض نجاست قرار گرفت و تردید دارم آن نجاست، زائل شده یا نه [۷۸].

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷

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

شما فرضاً یقین به نجاست و شک در زوال آن نجاست دارید اما یقین به عروض طهارت هم دارید و احتمال می‌دهید، طهارت متیقنه شما بعد از نجاست، عارض شده باشد، اگر آن طهارت، بعد از نجاست، حادث شده باشد در این صورت، شما یقین را به شک، نقض نمودید بلکه به یقین، نقض کرده‌اید، آری اگر طهارت متیقنه، قبل از حدوث نجاست، حادث شده باشد شما نقض یقین به یقین نمودید لکن این مسئله به صورت قضیه شرطیه است که یک طرفش نقض یقین به یقین هست و طرف دیگرش نقض یقین به یقین نیست و در باب استصحاب، این مقدار کفایت نمی‌کند بلکه در باب استصحاب اگر بخواهید از حالت سابقه متیقنه، رفع ید نمائید باید قطع داشته باشید که این نقض یقین به یقین است تا «لا تنقض» دلالت بر اجرای استصحاب کند پس چون در محل بحث هم مانند بعضی از فروض «مجهولی التاریخ» [۷۹]، اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده- چون احتمال می‌دهید آن امر حادث دوم متیقن، بعد از حادث اول تحقق پیدا کرده باشد و طبق این فرض، نقض یقین به شک تحقق ندارد- لذا مصنف قدس سره فرموده‌اند: این مسأله فقهیه اصلاً مجرا و مورد استصحاب نیست.

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸

الثانی عشر: إنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لا بد أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا [۸۰] لحکم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو

«و اما الکلام فی اصالة تقدمه فمورده ان يوجد شيء في زمان و شك في مبدئه فيحكم بتقدمه لان تأخره لازم لورود حادث آخر قبله فباصالة عدم حدوثه يحكم بتقدمه فيما اذا كان الشك في وحدة المعنى و تعدده مثل ما اذا ثبت ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا و شك في كونها كذلك قبل ذلك كي يحمل خطابات الشرع على ذلك فيقال مقتضى الاصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله اذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل و تعدد الوضع و الاصل عدمه لكن هذا الاصل بعنوانه و بذاته لا- دليل عليه و اخبار الباب لا- تشمله قطعاً بل على عكس منه لظهورها في المتيقن السابق و المشكوك اللاحق نعم يمكن ارجاعها الى قاعدتين إحداهما: قاعدة تشابه الأزمان و الاعتماد عليها مبنى على حجية الظن في الموضوعات المستنبطة. الثانية: قاعدة عدم النقل و عدم تعدد الوضع و هاتان القاعدتان ليستا باستصحاب قهقرائي و لا بالاستصحاب المعروف و انما قيدنا موردها بما اذا كان الشك في وحدة المعنى و تعدده لانه عند القطع بالتعدد و الشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا يكون مقتضى الاصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم و لذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على ان الاصل فيها عدم الثبوت» [۸۱].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹

الموضوعات الصرفة الخارجية، أو اللغوية إذا كانت ذات احكام شرعية [۸۲] و اما الامور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعا هو الانقياد و التسليم و الاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الاعمال القلبية الاختيارية فكذا لا اشكال في الاستصحاب فيها حكما و كذا موضوعا فيما كان هناك يقين سابق و شك لا حق لصحة التنزيل و عموم الدليل و كونه اصلا عمليا انما هو بمعنى انه وظيفة الشاك تعبدا، قبلا للامارات الحاكية عن الواقعات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح [۱].

تنبیه دوازدهم استصحاب امور اعتقادی

[۱]- یادآوری: در تنبیه هفتم و دهم بیان کردیم که گاهی استصحاب در حکم، جاری می‌شود- فرضا مانند استصحاب بقاء و جوب نماز جمعه در عصر غیبت- و گاهی در موضوع «ذی الحکم»، جریان پیدا می‌کند مانند استصحاب بقاء خمیریت برای ترتب حرمت. نتیجه: اگر مستصحب از احکام فرعیه یا موضوعات صرفه [۸۳] خارجیه یا لغویه [۸۴] باشد،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰

اشکالی در جریان استصحابش نیست.

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

مصنف قدس سره در محل بحث، تفصیلی ذکر نموده و فرموده‌اند: امور اعتقادی بر دو قسم [۸۵] است که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱

الف: نسبت به بعضی از امور اعتقادی باید عقیده داشت لکن منظور از اعتقاد، «یقین» نیست بلکه مقصود، «عقد القلب» است یعنی: انسان، آن امر اعتقادی را به نحوی با قلبش در میان گذارد که بتواند قلب را در برابر آن، خاضع و تسلیم نماید گرچه آن امر اعتقادی «صددرصد» نباشد [۸۶].

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

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

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

از آنچه به عنوان مثال بیان کردیم، نتیجه می‌گیریم که: به مجرد شنیدن کلمه اعتقاد و امور اعتقادی نباید در ذهن انسان خطور کند که مقصود از آن‌ها، اموری هست که انسان باید نسبت به آن‌ها یقین داشته باشد [۸۷] بلکه امور اعتقادی بر دو قسم است و در یک قسم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲

از آن‌ها مقصود شارع مقدس، این است که انسان، نسبت به آن‌ها اعتقاد قلبی پیدا کند [۸۸].

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

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

مثلا در همان جسمانیت معاد می‌توان چنین فرض کرد: فردی یقین داشته، اعتقاد به معاد جسمانی، واجب است سپس به عللی تردید پیدا می‌کند که آیا اکنون هم اعتقاد به معاد جسمانی، لازم است یا نه، در فرض مذکور چون در اصل حکم [۸۹]، مردد است، می‌گوید: زمانی اعتقاد به معاد جسمانی، واجب بود اکنون که تردید دارم، واجب است یا نه بقاء و جوبش را استصحاب می‌کنم.

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

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

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

جواب: «و کونه [۹۰] اصلا عمليا انما هو بمعنى انه وظيفه الشاك تعبدا قبالا للامارات

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳

و اما التي كان المهم فيها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها، فلا مجال له موضوعا [۹۱] و یجری حکما [۹۲]، فلو كان متیقنا بوجوب تحصیل القطع بشیء - کتفصیل القیامه - فی زمان و شک فی بقاء و جوبه، یتصحّب [۱].

الحاکیه عن الواقعیات فیعم العمل بالجوانح كالجوارح».

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

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

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

همان‌طور که قبلا اعتقاد یقینی به تفصیل قیامت، لازم بود، فعلا هم به مقتضای

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۴

و اما [۹۳] لو شك فی حیاة إمام زمان مثلا فلا يستصحب، لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانية، و لا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلا أو شرعا، إلا إذا كان حجة من باب إفادته الظن و كان المورد مما يكتفي به أيضا [۹۴]، فالاعتقادات كسائر الموضوعات لا- بد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذاك متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح [۱].

استصحاب، اعتقاد یقینی، لازم است و نتیجتا اگر اعتقاد یقینی ندارد باید چنان اعتقادی را تحصیل نماید.

خلاصه: اجرای استصحاب حکمی مانعی ندارد به خلاف استصحاب موضوعی که جاری نمی‌شود.

[۱]- «مصنف» قدس سره برای بیان عدم جریان استصحاب موضوعی چنین مثالی ذکر کرده‌اند:

حیات امام علیه السلام مسأله‌ای است که انسان باید نسبت به وجود و عدمش یقین داشته باشد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۵

و قد انقدح بذلك [۹۵] أنه لا- مجال له في نفس النبوة، إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها، و كانت لازمة لبعض مراتب كمالها، إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية، و لو فرض الشك

و با اصل مذکور نمی‌توان بقاء حیات امام علیه السلام را استصحاب نمود [۹۶] زیرا استصحاب بقاء حیات، مفید یقین به حیات نیست بلکه افاده ظن به حیات هم نمی‌نماید چون ما استصحاب را از باب مظنه حجت نمی‌دانیم بلکه آن را اصل عملی دانسته و از باب روایات «لا تنقض اليقين بالشك» حجت می‌دانیم آری اگر در يك مسأله اعتقادی، علاوه بر یقین، ظن هم کفایت کند و قائل شویم استصحاب، جزء امارات است- و از باب افاده ظن حجیت دارد- با تحقق آن دو شرط، استصحاب موضوعی می‌تواند جریان پیدا کند اما آن جائی که اعتقاد یقینی، لازم است و استصحاب از باب روایات حجیت دارد، استصحاب بقاء حیات امام علیه السلام نتیجه‌ای ندارد [۹۷] زیرا حیات امام علیه السلام را با استصحاب نمی‌توان ثابت کرد بلکه باید حیات و رحلت امام علیه السلام برای ما مشخص باشد و هر لحظه‌ای که احتمال عقلایی برای انسان، عارض شود، باید مسئله را تعقیب و تحقیق نماید که آیا امام علیه السلام حیات دارند یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۶

فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة و عدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن في سائر الصفات و الملكات الحسنه الحاصله بالرياضات و المجاهدات، و عدم [۹۸] أثر شرعی مهم لها یترب عليها باستصحابها. نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعلوه و كانت كالولاية، و إن كان لا بد فی إعطائها من أهلیة و خصوصیه یتحقق بها لها، لكانت موردا للاستصحاب بنفسها، فیترب [۹۹] عليها آثارها و لو كانت عقلیه بعد استصحابها، لكنه یتحتاج إلى دلیل كان هناك غیر منوط بها، و إلا لدار، كما لا یخفی [۱].

خلاصه: در آن امور اعتقادی که یقین، لازم است، استصحاب موضوعی جریان ندارد و برای ما ایجاد یقین نمی کند. [۱]- مصنف قدس سره دائره بحث را توسعه داده و فرموده‌اند: اگر اصل نبوت یک نبی، محرز بود و فرضا در بقاء نبوتش - نه حیاتش - تردید شد، آیا می توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟

و همچنین اگر اصل ولایت یک ولی، مسلم بود لکن در بقاء آن تردید پیدا کردیم، می توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟ استصحاب بقاء ولایت اشکالی ندارد زیرا گفتیم مستصحاب یا باید مجعول شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی و نفس ولایت، مجعول شارع مقدس هست زیرا او

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۷

ولایت و امامت را جعل نموده كما اینکه از آیه شریفه «... قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا- يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» [۱۰۰] استفاده می شود که ولایت، یکی از مناصب مجعوله الهیه هست و به خداوند متعال ارتباط دارد و او باید ولی را به عنوان ولایت- و امام را به عنوان امامت- نصب نماید بنابراین اگر فرضا به عللی در بقاء ولایت یک ولی- یا امامت یک امام- مردد شویم، استصحاب بقاء ولایت و امامت جاری می نمائیم.

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

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

ب: احتمال دیگر، این است که نفس انسان بر اثر تکامل اختیاری به مرحله ای می رسد که لازمه قهری آن مرتبه، مسأله وحی و نبوت است یعنی وقتی به آن مرحله رسید، خواه ناخواه بر او وحی می شود و نبوت تحقق پیدا می کند نه اینکه نبوت، یک منصب مجعول شرعی باشد بلکه تقریبا یکی از امور واقعه خارجیه تکوینیه هست [۱۰۱].

بنا بر احتمال اخیر اگر در بقاء نبوت یک نبی، تردید پیدا شود [۱۰۲]، نمی توان بقاء نبوت را استصحاب نمود- اما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها «او لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية [كالجود والشجاعة]» [۱۰۳]- زیرا نبوت، مجعول شرعی نیست

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۸

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

خلاصه: بنا بر احتمال اخیر چون شرائط استصحاب تحقق ندارد، نمی توان استصحاب جاری نمود.

قوله: «نعم [۱۰۴] لو كانت النبوة من المناصب المجعلوه و كانت كالولاية...».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۹

و اما استصحابها بمعنی استصحاب بعض احکام شریعه من اتصف بها، فلا إشکال فيها كما مر [۱].

ثم لا یخفی أن الاستصحاب لا یکاد یلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه علی یقین فشک، فیما صح [۱۰۵] هناك التبعّد و التنزیل و دل

علیه الدلیل، كما لا یصح [۱۰۶] أن یقنع به إلا مع یقین و الشک و الدلیل علی التنزیل. و منه انقدح أنه لا موقع لتثبیت کتابی باستصحاب نبوة موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشک فی بقائها قائمه بنفسه المقدسه، و الیقین بنسخ شریعتہ، و إلا لم یکن

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۰

بمسلم، مع أنه لا یکاد یلزم به ما لم یعترف بأنه علی یقین و شک، و لا- اقناعاً مع الشک، للزوم معرفه النبی بالنظر إلى حالاته و معجزاته عقلاً، و عدم الدلیل علی التعبّد بشریعتہ لا عقلاً و لا شرعاً، و الاتکال [۱۰۷] علی قیامه فی شریعتنا لا یکاد یجدیه إلا علی نحو محال، و وجوب العمل [۱۰۸] بالاحتیاط عقلاً فی حال عدم المعرفه بمراعاة الشریعتین ما لم یلزم منه الاختلال، للعلم بثبوت إحداهما علی الإجمال، إلا إذا علم [۱۰۹] بلزوم البناء علی الشریعة السابقة ما لم یعلم الحال [۱].

[۱]- مقصود اصلی مصنف از تنبیه دوازدهم، ذیل آن است که اکنون باید به توضیح آن پردازیم یعنی: همان قضیه معروفی که در کتاب قوانین و رسائل هم مطرح شده که:

مناظره‌ای [۱۱۰] بین یکی از بزرگان علمای شیعه و یکی از اهل کتاب، واقع شده و آن کتابی

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۱

- عالم یهودی- برای بقاء نبوت حضرت موسی علیه السلام به استصحاب تمسک نموده و گفته:

حضرت موسی علیه السلام یقیناً نبوتی داشته و مسلمان هم اصل نبوت او را قبول دارد و با شک در بقاء نبوت موسی علیه السلام بقاء نبوت او را استصحاب می‌نمائیم و اگر استصحاب، جاری شد، باید به بقاء نبوت موسی علیه السلام ملتزم شد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۲

گویا آن عالم [۱۱۱] شیعی در مقام جواب، عاجز می‌شود لکن آن داستان شهرت پیدا می‌کند و سائر علما در مقام جواب برمی‌آیند. اینک به بیان پاسخ مصنف قدس سره می‌پردازیم:

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

جواب: با تمسک به استصحاب به هیچ‌یک از آن دو هدف نمی‌توان نائل شد- یعنی:

اصلاً استصحاب جریان پیدا نمی‌کند.

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۳

آن یقین داریم که اکنون نفس موسی علیه السلام متصف به نبوت است و نقصی بر او وارد نشده تا نبوت از او زائل شود و اگر

مقصود عالم یهودی از بقاء نبوت موسی علیه السّلام این است که شریعت او نسخ نشده و مقررات تورات، باقی هست، پاسخ ما این است که: مسلمان یقین دارد شریعت موسی علیه السّلام نسخ شده و کسی را که یقین به نسخ دارد، نمی‌توان از طریق استصحاب ملزم نمود که آن شریعت، نسخ نشده زیرا استصحاب، وظیفه شخص شاک است و مسلمان تردیدی ندارد که شریعت موسی علیه السّلام و مقررات تورات به نحو اجمال، نسخ شده [۱۱۲].

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۴

خلاصه: در ادله الزامیه باید خصم انسان، نسبت به تحقق شرایط آن ادله، معترف باشد و الا اگر مسلمانی اعتراف نمود که در بقاء نبوت موسی علیه السّلام مردد هستم به‌عنوان یک دلیل الزامی نمی‌توانیم به او بگوئیم: «یجب علیک الاستصحاب» زیرا این مطلب با منطق الزام، مغایر است.

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

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

«اولا» نبوت- مانند حیات امام علیه السّلام- از آن مسائل اعتقادی هست که یقین در آن مدخلیت دارد و با استصحاب بقاء نبوت، تحقق پیدا نمی‌کند زیرا استصحاب، مفید یقین نیست.

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

حجیتی که در اسلام، ثابت شده، نمی‌تواند استصحاب بقاء نبوت موسی علیه السّلام را برای ما بیان کند و نتیجتا بگوید، اسلامی مطرح نیست- و در نتیجه، استصحاب، اساسی ندارد.

اگر استصحاب از مقررات دین اسلام است آیا می‌توان برای نفی اسلام به آن تمسک نمود [۱۱۳]؟ خیر! مگر اینکه عالم کتابی بگوید استصحاب، یک مسأله عقلی هست و الا- تا وقتی عالم یهودی دلیلی بر حجیت استصحاب نداشته باشد، نمی‌تواند به استصحاب تمسک نماید و نتیجتا به بقاء نبوت موسی علیه السّلام اعتماد کند.

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۵

الثالث عشر: إنه لا شبهة فی عدم جریان الاستصحاب فی مقام مع دلالة مثل [۱۱۴] العام، لکنه ربما يقع الإشکال [۱۱۵] و الکلام فیما إذا خصص فی زمان فی أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسک بالعام [۱].

[۱]- تذکر: استصحاب، یک اصل عملی هست و در موردی جاری می‌شود که نه یقین به حکم داشته باشیم و نه اماره [۱۱۶] معتبری بر ثبوت حکم، مطرح باشد- «ان الاصل دلیل حیث لا دلیل»- پس استصحاب نمی‌تواند با اطلاق یا عموم، معارضه نماید [۱۱۷] اما کأنّ مصادیق آن، محل اشکال، واقع شده که آیا فلائن مورد از مواردی هست که عام دلالت دارد و نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد یا اینکه عام دلالتی ندارد و نتیجتاً رجوع به استصحاب «بلا اشکال» هست.

مثال: فرض کنید عامی به نحو «اکرم العلماء» دال بر وجوب اکرام «کُلّ عالم» هست و دلیل مخصوصی هم داریم لکن آن دلیل، بعضی از افراد را به طور کلی از عموم عام، خارج نمی‌کند، فرضاً نمی‌گوید: «لا تکرّم زیدا العالم» تا برای ما مشخص شود که زید عالم از

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۶

و التحقیق أن یقال: إن مفاد العام، تارة یكون- بملاحظة الزمان- ثبوت حکمه لموضوعه علی نحو الاستمرار و الدوام [۱۱۸]، و آخری علی نحو جعل کل یوم من الأيام فردا لموضوع ذاک العام [۱۱۹]. و كذلك مفاد مخصوصه، تارة یكون علی نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حکمه و دوامه، و آخری علی نحو یكون مفرداً و مأخوذاً فی موضوعه [۱].

عموم «اکرم» خارج شده بلکه یک فرد را در یک زمان به نحو «لا تکرّم زیدا العالم یوم الجمعة» از عموم عام خارج نموده و نتیجتاً مردد هستیم که آیا زید عالم در روز شنبه- بعد از جمعه- واجب الاکرام هست یا نه به عبارت دیگر: آیا مقتضی عموم عام، وجوب اکرام او هست یا اینکه استصحاب، دال بر عدم وجوب اکرام او می‌باشد.

[۱]- سؤال: حکم فرض مذکور چیست به عبارت دیگر: آیا حکم خاص، استصحاب می‌شود یا اینکه به عام تمسک می‌شود؟

جواب: در مسئله، وجوهی [۱۲۰] هست که اینک به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۷

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

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۸

«زمان» را لحاظ نماید:

الف: همان‌طور که زید عالم و بکر عالم، هر کدام در برابر یکدیگر موضوع مستقلی هستند، در هر کدام از آن‌ها هم هر روز [۱۲۱]، یک موضوع مستقل است یعنی: زید عالم، مثلاً هزار موضوع است، «یوم الجمعة» یک موضوع است، «یوم السبت» موضوع دیگری هست و «یوم الاحد» هم کذا. یعنی: موضوعات به تعداد ایام و قطعات زمان تعدد پیدا می‌کند- کل یوم موضوع مستقل.

ب: ممکن است زید عالم، یک موضوع مستقل باشد و ایام، ظرف استمرار و دوام حکم باشد [۱۲۲] نه اینکه هر قطعه‌ای از زمان- مانند افراد- موضوع مستقلی باشد.

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

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

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

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

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

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

اینک باید به ترتیب به بیان حکم هریک از فرض چهارگانه مذکور پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۹

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول [۱۲۳]، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالت، لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق، من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه.

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصصا له من الأول [۱۲۴]، لما ضرر به في غير مورد دلالت، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالت، فيصح التمسك ب (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و لو خصص بخيار المجلس و نحوه، و لا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله، فافهم [۱۲۵] [۱].

[۱]- حکم فرض اول: سؤال: اگر عام و خاص به نحو ظرفیت- نه فردیت- لحاظ شده باشند، حکم مسئله چیست [۱۲۶]؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۰

جواب: مصنف قدس سره در مسئله، تفصیلی به شرح ذیل قائل شده‌اند: آن خاصی [۱۲۷] که بعضی از افراد عام را در یک زمان خاصی از تحت آن عام خارج نموده، گاهی آن «زمان»، اولین زمان شروع عمل به عام است و گاهی زمان دوم، سوم و چهارم است.

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

تفصیل مصنف قدس سره به این نحو است:

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

نیست پس عام، عملی شده و کنار رفته، خاص اجرا شده و اکرام زید، روز شنبه هم یک فرد مستقلى نیست تا بتوان به عموم عام تمسک نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۱

ب: در همان صورت اگر فرض کنیم: «اکرم العلماء» از صبح جمعه، وارد شده و «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» هم فرضاً صبح جمعه، وارد شده در این صورت گرچه روز شنبه، یک فرد مستقلى از عام نیست اما چه قصوری در اکرم العلماء هست که شامل زید نشود؟ به عبارت دیگر: به موجب دلیل خاص، زید در روز جمعه، وجوب اکرام ندارد و قبول هم داریم که طبق فرض مسئله، کسی برای روز جمعه، فردیت قائل نشده لکن دائره تخصیص هم بیشتر از «یوم الجمعة» نبوده لذا چرا عام، شامل زید نشود؟
قوله: «فیصح التمسک باوفوا بالعقود و لو خصص بخیار المجلس و نحوه ۱۲۸] و لا یصح التمسک به فیما اذا خصص بخیار لا فی اوله فافهم [۱۲۹].»

مصدق آنچه اکنون بیان کردیم در باب خیارات، مطرح است زیرا در برابر اوفوا بالعقود، ادله‌ای دال بر ثبوت خیار و مخصص عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می‌باشد، فرضاً اگر
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۲

و إن كان مفادهما على النحو الثانى، فلا- بدّ من التمسک بالعام بلا كلام، لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراد، فله الدلالة على حكمه، و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه [۱۳۰] [۱].

در بقاء خیار مجلس [۱۳۱] تردید نمائیم به اصالت العموم و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک می‌نمائیم اما چنانچه خیار به عقد، متصل نشد، عقد محقق شد و لزوم آن هم تحقق پیدا کرد، سپس دلیل خیار برخلاف اصالت اللزوم، اثبات خیار نمود در این صورت اگر نسبت به بقاء خیار، مردد شویم، بقاء آن را استصحاب می‌کنیم مثلاً اگر بگوئیم خیار غبن به معامله، متصل نیست بلکه از هنگام اطلاع بر غبن، ثابت می‌شود [۱۳۲] در این صورت [۱۳۳] بقاء خیار را استصحاب می‌نمائیم.

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

در فرض مذکور اگر تردید نمائید که اکرام زید در روز شنبه، واجب است یا نه باید به عموم «اکرم العلماء» تمسک نمائید زیرا در تخصیص زائد، مردد هستید و در صورت شک در تخصیص زائد باید به عام رجوع نمود [۱۳۴] و چنانچه عامی هم نباشد، اصلاً نمی‌توان به استصحاب تمسک نمود زیرا استصحاب نمی‌تواند حکم یک فرد را برای

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۳

و إن كان مفاد العام على النحو الأول و الخاص على النحو الثانى، فلا مورد للاستصحاب [۱۳۵]، فإنه و إن لم يكن هناك دلالة أصلاً، إلا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته من إسرائ حکم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حکم الموضوع، و لا مجال أيضاً للتمسک بالعام لما مر آنفاً [۱۳۶]، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأصول [۱].

فرد دیگر اثبات نماید [۱۳۷] چون بنا بر فرض مسئله، اکرام روز جمعه با اکرام روز شنبه، مغایر است.

[۱]- حکم فرض سوم [۱۳۸]: در فرض مذکور نه به استصحاب می‌توان تمسک نمود و نه به عام و علتش این است که: «زمان» از نظر دلیل خاص، دارای فردیت است و متکثر شناخته شده، یعنی: یوم السبت با یوم الجمعة، دو فرد، محسوب می‌شود لذا حکمی که برای یک فرد، ثابت است، نمی‌توان به وسیله استصحاب برای فرد مغایرش ثابت نمود.

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۴

و إن كان مفادهما على العكس كان المرجح هو العام، للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص، و لكنه لولا- دلالتة لكان الاستصحاب مرجعا، لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه، فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) في المقام نفيا و إثباتا في غير محله [۱].

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

[۱]- حکم فرض چهارم ۱۳۹]: در فرض مذکور، «یوم السبت» یک موضوع مستقل است و فرضا شما مردد هستید که عام، نسبت به آن فرد مستقل، تخصیص خورده یا نه، لذا اصالت العموم جاری می‌شود.

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

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

از بیان مصنف قدس سزه مشخص شد که کلام شیخ اعظم قدس سزه کامل نیست [۱۴۰] زیرا ایشان فقط بر دلیل عام اتکا نموده [۱۴۱] و فرموده‌اند: گاهی به نحو «ظرفیت» است و گاهی «فردیت» و در فردیت آن به عام رجوع می‌نمائیم و در ظرفیتش حکم مخصص را استصحاب می‌کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۵

الرابع عشر: الظاهر أن الشك في أخبار الباب و كلمات الأصحاب هو خلاف اليقين، فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب، و يدل عليه- مضافا إلى أنه كذلك لغه كما في الصحاح [۱۴۲]، و تعارف [۱۴۳] استعماله فيه في الأخبار في غير باب- قوله عليه السلام في أخبار الباب: (و لكن تنقصه بيقين آخر) حيث أن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين و أنه ليس إلا اليقين [۱].

تنبیه چهاردهم مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟

اشاره

[۱]- سؤال: اینکه در روایات- در باب استصحاب- آمده «لا تنقض اليقين بالشك» مقصود از «شك» چیست؟

آیا مقصود از «شك»، احتمال «متساوی الطرفين» است یا منظور، «عدم اليقين» می‌باشد- عدم اليقين هم خواه به صورت احتمال متساوی الطرفين باشد یا ظن یا وهم.

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

۱- در لغت- در کتاب صحاح- «شك» را به «خلاف اليقين» معنا کرده‌اند [۱۴۴].

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۶

و قوله أيضا: (لا حتى یستیقن أنه قد نام) بعد السؤال عنه علیه السلام عما (اذا حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم) حيث دل باطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمانة الظن، و ما إذا لم تفد، بداهة أنها لو لم تكن مفيدة له دائما لكانت مفيدة له أحيانا، على [۱۴۵] عموم النفي لصورة الإفادة، و قوله [۱۴۶] عليه السلام بعده: (و لا تنقض اليقين

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

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

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

الف: «... لا تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر».

اگر شک به معنای احتمال متساوی طرفین باشد، عبارت مذکور، بیانگر تمام فروض نیست زیرا در جمله اول آمده «لا تنقض اليقين بالشك» و در جمله دیگر، چنین وارد شده: «لكن تنقضه بيقين آخر»، سؤال ما این است که: حکم وهم و ظن چیست؟ آیا حکم آن دو بیان نشده؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۷

بالشك) أن الحكم في المغتيا مطلقا هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى [۱].

جمله «لكن تنقضه بيقين آخر» قرینه بر این است که مقصود از «شک» در جمله اول، همان «عدم یقین [۱۴۷]» می‌باشد.

[۱]- ب: شاهد دیگر در صحیح اول زراره وارد شده که مفصلاً در جلد پنجم ایضاح الکفایه- صفحه ۲۳۶- درباره اش بحث کردیم و اینک اجمالاً به توضیح آن می‌پردازیم:

«قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء أ يوجب الخفقة و الخفتان عليه الوضوء...».

زراره: به امام علیه السلام عرض کردم مردی درحالی که وضو دارد، می‌خوابد آیا یک چرت و دو چرت، باعث بطلان وضو می‌شود [۱۴۸]؟ کأن زراره از امام علیه السلام سؤال می‌کند: آیا نام آن عمل - خفقه و خفتان - هم «نوم» است؟ امام علیه السلام: یا زراره قد ينام العين و لا ينام القلب و الاذن و اذا نامت العين و الاذن فقد وجوب الوضوء، قلت فان حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم....

زراره: اگر نوم به این مقدار، محقق شده که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود، مثلاً کسی راه برود یا حرکت کند آن شخص نائم متوجه نمی‌شود و آن را حس نمی‌کند، آیا این امر، اماره بر تحقق نوم و ناقض وضو هست یا نه؟ امام علیه السلام: قال لا، حتى یستیقن انه قد نام حتى یجىء من ذلك امر بین.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۸

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

و فيه: إنه لا وجه لدعواه و لو سلم اتفاق الاصحاب علی الاعتبار، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه [۱].

امام علیه السّلام در پاسخ سؤال، ترک استفصال [۱۴۹] نموده و فرموده‌اند: آن حرکت - فان حرّک فی جنبه شیء - چه حالتی برای آن فرد ایجاد کرده آیا ایجاد «ظن» نموده یا موجد «شک» بوده، یعنی: امام علیه السّلام در جواب، بدون اینکه استفصال نمایند و فرقی بین آن فروض، قائل شوند، فرموده‌اند: «لا» حتی یستیقن انه قد نام
نفس جواب هم دال بر این است که باید یقین به نوم و قطع برخلاف حالت سابقه پیدا شود.

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سرّه [۱۵۰]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۶۸

۱- مرحوم شیخ، دو دلیل اقامه نموده‌اند که مقصود از «شک» - در باب استصحاب - «خلاف یقین» هست:

۱- اجماع قطعی، قائم شده که اگر استصحاب از باب روایات [۱۵۱]- و تعبد - حجت باشد، فرقی بین ظن، شک و وهم وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۹

الثانی: إن الظن الغیر المعبر، إن علم بعدم اعتباره بالدلیل، فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع، و أن كلما يترتب شرعا علی تقدير عدمه فهو المترتب علی تقدير وجوده، و إن كان مما شك فی اعتباره، فمرجع رفع الید عن یقین بالحکم الفعلی السابق بسببه إلى نقض یقین بالشک، فتأمل جيدا [۱].

مصنف قدس سرّه: بر فرض که چنان اتفاقی، مسلم باشد به عنوان اجماع نمی‌تواند دلیل، واقع شود بلکه از جهت این است که روایات - لا - تنقض و امثال آن - در اعم از شک، وهم و ظن ظهور دارد و اجماع در موردی اصالت دارد که مستند به روایت نباشد [۱۵۲] اما اگر قطعا یا احتمالا به روایت یا روایاتی، مستند شد در این صورت، اجماع، نقشی ندارد بلکه باید همان روایت را ملاحظه نمود و ما گفتیم اخبار باب در «اعم» ظهور دارد.

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

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۰

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

اماره غیر معتبر بر دو گونه است: الف: گاهی به عدم اعتبار آن یقین داریم مانند قیاس [۱۵۳] و استحسان.

ب: گاهی اماره غیر معتبر به نحوی است که نه دلیلی بر اعتبارش قائم شده نه دلیلی بر عدم اعتبارش بلکه مردد هستیم که معتبر است یا نه پس اماره غیر معتبر بر دو گونه شد.
به نظر شیخ اعظم قدس سره معنای یقین به عدم اعتبار اماره، این است که: وجودش «کالعدم» می‌باشد یعنی: فرض کنید آن اماره وجود ندارد، به این معنا که:

هر حکمی که با عدم آن اماره بود با وجودش هم مطرح است و یکی از آثار نبودن آن اماره، جریان استصحاب بود، اکنون هم که یقین به عدم اعتبارش دارید و معنایش این است که وجودش را «کالعدم» فرض کنید، مفهومش این است که: همان اثری که بر نبودن آن اماره، مترتب بود- الی منها الاستصحاب- بر وجودش مترتب نمائید [۱۵۴].

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۱

و فیه: إن قضیة عدم اعتباره لالغائه أو لعدم الدلیل علی اعتباره لا تکاد تكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبدا، لیرتب علیه آثاره شرعا، لا ترتیب آثار الشک مع عدمه، بل لا بد حیثئذ فی تعیین أن الوظیفه أی أصل من الأصول العملیه من الدلیل، فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه علی اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة و لا ارتیاب [۱۵۵]، و لعله أشیر إليه بالأمر بالتأمل، فتأمل جيدا [۱].

قوله: فتأمل جيدا [۱۵۶].

[۱]- مصنف قدس سره دلیل دوم شیخ اعظم را هم نپذیرفته‌اند و نکته‌اش این است که:

آیا اگر یقین به عدم اعتبار اماره‌ای داشتیم- یا شک در اعتبارش داشتیم- معنایش این است که وجودش «کالعدم» است؟ خیر! بلکه مفهومش این است که: آن اماره نمی‌تواند مفاد خود را اثبات نماید به عبارت دیگر: معنای عدم اعتبار قیاس یا معنای اینکه فلان اماره، مشکوک الاعتبار

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۲

می‌باشد، چنین است که: نمی‌تواند طریقی برای اثبات مفاد خودشان باشند [۱۵۷] اما اینکه نمی‌توانند مانع جریان استصحاب شوند، علتش چیست؟

ممکن است همان قیاسی که علم به عدم اعتبارش داریم از نظر جریان استصحاب، مانع آن شود اما نباید گفت اکنون که مانع استصحاب شد، معنایش این است که قیاس، حجت است بلکه مانع استصحاب می‌شود و شما به اصالت البرائت [۱۵۸] تمسک کنید. معنای عدم اعتبار قیاس، این نیست که وجود قیاس «کالعدم» هست و هر معامله‌ای که با عدم قیاس می‌شد با وجود قیاس هم بشود بلکه مفهومش این است که: قیاس نمی‌تواند برای اثبات حکم، نقشی داشته باشد و مدلول خود را ثابت کند اما اینکه نمی‌تواند مانع استصحاب شود، دلیلش چیست؟ بلکه ممکن است همان قیاسی که عدم اعتبارش معلوم است از نظر جریان استصحاب، صلاحیت مانعیت داشته باشد و معنای مانعیتش این است که باید از استصحاب، رفع ید نمود نه اینکه به جای آن هم قرار گیرد بلکه به جای آن باید [به اختلاف موارد] به سائر اصول عملیه رجوع نمود.

قوله: «و لعله اشیر الیه [۱۵۹] بالامر بالتأمل [۱۶۰] فتأمل جيدا».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۳

تتمه: لا یذهب علیک أنه لا بد فی الاستصحاب من بقاء الموضوع، و عدم اماره معتبره هناك و لو علی وفاقه، فها هنا مقامان [۱].

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در کتاب شرح کفایه الاصول [۱۶۱] در پایان بحث مذکور- و بعد از عبارت ... فتأمل جيدا- نکته‌ای را بیان کرده‌اند که «نگارنده» عین آن عبارت را نقل می‌کند:

«و یمكن ان یقال ان اخبار الباب علی تقدیر اختصاصها بالشک بمعنی التسویه تدل علی اعتبار الاستصحاب فیما کان المظنون بقاءه بالفحوی ضروره انه اذا لم یجز نقض الیقین بالشک فلا یجوز نقضه بالوهم بطریق اولی و بضمیمه عدم القول بالفصل بین الظن بالبقاء و الظن بالارتفاع یتیم المطلوب او یقال ان الشک انما اخذ فی موضوع الاصول من اجل کونه موجبا للتحریر و عدم کونه موصلا و محرزا لا من حیث کونه صفة خاصه للنفس فکل ما کان كذلك فهو ملحق بالشک حکما و ان لم یکن عینه موضوعا».

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

مصنف قدس سره تحت عنوان «تتمه» درباره دو امر دیگر بحث می‌کنند که بدون آن دو، استصحاب، جاری نمی‌شود:

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

ب: اگر اماره معتبری با استصحاب معارضه نماید، علت تقدم اماره بر استصحاب چیست [۱۶۲]؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۴

المقام الأول: إنه لا إشکال فی اعتبار بقاء الموضوع بمعنی اتحاد القضية المشکوکه مع المتیقنه موضوعا، کاتحادهما حکما، ضروره أنه بدونہ لا یكون الشک فی البقاء بل فی الحدوث، و لا رفع الید عن الیقین فی محل الشک نقض الیقین بالشک، فاعتبار البقاء بهذا المعنی لا یحتاج إلى زیاده بیان و إقامة برهان، و الاستدلال علیه باستحاله انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به غریب، بداهه أن استحاله حقیقه غیر مستلزم لاستحاله تعبدا، و الالتزام بآثاره شرعا [۱۶۳] [۱].

مقام اول در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است

اشاره

[۱]- مسلما در جریان استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است. اگر بقاء موضوع را معنا نمائیم، نکته اعتبارش هم برای شما مشخص می‌شود.

مکررا گفته‌ایم که در دلیل استصحاب، کلمات «یقین و شک» ذکر شده و آن دو کلمه، ما را هدایت می‌کند که در استصحاب، مسأله «قضیه»، «موضوع و محمول» مطرح است زیرا یقین به امر «تصوری» تعلق نمی‌گیرد مثلا- یقین به «زید» متعلق نمی‌شود بلکه یقین به امر «تصدیقی»- و قضیه- تعلق می‌گیرد.

خلاصه: ذکر کلمه یقین و شک در دلیل استصحاب، ما را هدایت می‌کند که یک قضیه متیقنه و یک قضیه مشکوکه، مطرح است. از کلمه «نقض» هم که در دلیل استصحاب، وارد شده، استفاده می‌کنیم که باید آن دو قضیه از نظر موضوع و محمول، متحد باشند، اگر دو قضیه به نحو «زید قائم» و

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۵

«عمرو قائم» داشته باشیم [۱۶۴] - که احدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد - آن دو، ارتباطی به یکدیگر ندارند و عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی‌کند. و همچنین اگر دو قضیه داشته باشیم که محمولشان مختلف باشد و فرضا احدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد [۱۶۵]، عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی‌کند.

خلاصه: کلمه نقض و به تعبیر دیگر مسأله شک در بقا - که در استصحاب، معتبر است - ما را هدایت می‌کند که باید قضیه متیقنه و مشکوک «موضوعا و حکما» متحد باشند و مقصود ما از «بقاء موضوع» چیزی غیر از آن نیست و دلیل ما هم نفس روایات - و لا تنقض یقین بالشک - می‌باشد لکن بعضی خواسته‌اند در آن مسأله تعبدی، دلیل عقلی اقامه نمایند [۱۶۶] لذا گفته‌اند: دلیل اینکه در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر می‌باشد، این است که: انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر، محال است، حیات و اساس عرض به معروض تقوّم دارد - تشخیص عرض به معروضش هست - لذا چگونه امکان دارد، عرضی که حقیقت ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۶

و اما بمعنی إحرار وجود الموضوع خارجا، فلا - يعتبر قطعاً فی جریانہ لتحقق أركانہ بدونہ، نعم ربما يكون مما لا بد منه فی ترتیب بعض الآثار، ففی استصحاب عدالۃ زید لا یحتاج إلی إحرار حیاتہ لجواز تقلیدہ، و إن كان محتاجاً إلیہ فی جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الانفاق علیہ [۱].

وجودیه‌اش به معروض، متقوم است، همان عرض به معروض دیگری انتقال پیدا کند [۱۶۷] و لذا برای حفظ آن قاعده عقلیه [۱۶۸] می‌گوئیم: باید معروض، باقی باشد و عوض نشده باشد.

مصنف قدس سرّه: آیا بحث ما در یک مسأله عقلیه - و درباره انتقال حقیقی عرض - هست؟ خیر! ما درباره یک مسأله تعبدی بحث می‌کنیم.

سؤال: آیا «تعبد» امکان ندارد عرضی که مربوط به یک معروض است، نسبت به معروض دیگر ثابت شود؟
جواب: تکوینا و حقیقتا چنان مسأله‌ای امکان پذیر نیست اما «تعبد» [۱۶۹] مانعی ندارد.

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

[۱] - بعضی بقاء موضوع را به نحو دیگر معنا کرده و گفته‌اند: معنای آن، اتحاد قضیتین نیست بلکه معنایش این است که: مستصحب - که عبارت از قضیه متیقنه هست - اگر معروضی داشته باشد باید در زمان اجرای استصحاب، نسبت به وجود خارجی آن معروض یقین داشته باشیم فرضا اگر بخواهیم عدالت زید را استصحاب نمائیم، می‌گوئیم: «زید عادل» قضیه متیقنه است و معروض عدالت زید، حیات و وجود خارجی او هست یعنی: «زید الموجود عادل»، آن وجود خارجی، معروض و موضوع برای آن قضیه متیقنه هست یعنی: «زید المتصف بالوجود عادل» و هر زمانی که شما بخواهید عدالتش ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۷

و إنما الإشکال کله فی أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دلیل الحکم؟

أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب فی الأحكام، لقيام احتمال تغیر الموضوع فی کل مقام شك فی الحکم بزوال بعض خصوصیات موضوعه، لاحتمال دخله فیہ، و یختص بالموضوعات، بداهة أنه إذا شك فی حیاة زید شك فی نفس ما كان علی یقین منه حقیقه، بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدلیل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصیات و إن كان موجبا للشك فی بقاء الحکم لاحتمال دخله فی موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف و لا فی لسان الدلیل من مقوماته.

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

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

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

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۸

كما أنه ربما لا- يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا، مثلا إذا ورد (العنب إذا غلى يحرم) كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب، ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم و يتخلونه من المناسبات بين الحكم و موضوعه، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب و يرون العنبية و الزبيبية من حالاته المتبادلة، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، و لو كان محكوما به كان من بقاءه، و لا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخلوه من الجهات و المناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه [۱].

حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب کیست؟

[۱]- گفتیم در استصحاب، بقاء موضوع و اتحاد قضیتین، معتبر است لکن بحث فعلی، این است که: حاکم به اتحاد دو قضیه، آیا

عرف است یا عقل یا همان دلیلی که اصل حکم را ثابت می‌کند [۱۷۰]؟

اگر حاکم- و میزان- عقل باشد باید از اجرای استصحابات حکمی صرف نظر نمود [۱۷۱] زیرا قضیتین از نظر عقل، متحد نیستند.

چرا تردید می‌شود که وجوب نماز جمعه، باقی هست یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۹

آیا خصوصیاتش تغییر کرده یا نه؟

اگر خصوصیات آن تغییر نکرده پس نباید در بقاء حکم تردید شود، اینکه مردد می‌شویم لا بد به جهت این است که خصوصیاتش عوض شده، فرضا آن موقع، زمان حضور معصوم علیه السلام بوده ولی فعلا- زمان غیبت است پس اگر خصوصیات مسئله، تغییر کرده، عقلا- دو قضیه، متحد نیستند و نمی‌توان گفت نماز جمعه، واجب است، هم متیقن است و هم مشکوک بلکه باید گفت:

«صلاة الجمعة في عصر الحضور متيقنة و صلاة الجمعة في عصر الغيبة مشكوكة» و قضیتین مذکور تین از نظر عقل، متحد نیستند.

خلاصه: اگر ملاک «عقل» باشد در هیچ‌یک از احکام فقهیه نمی‌توان استصحاب جاری نمود مگر اینکه در نسخ تردید داشته باشید

که در آن، اصالت عدم نسخ، جاری می‌شود که شاید ارتباطی هم به استصحاب نداشته باشد.

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

اگر ملاک «عرف» یا «لسان دلیل» باشد، استصحاب در احکام کلیه هم جریان پیدا می‌کند [۱۷۲].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۰

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

جواب: مثلاً دلیلی به نحو «العنب اذا غلی یحرم» وارد شده یعنی: عنب وقتی غلیان پیدا کرد، اتصاف به حرمت پیدا می‌کند، موضوع دلیل مذکور، عنب است لکن «دلیلاً» شامل زیب نمی‌شود زیرا عنب از نظر دلیل با زیب، مغایر است لذا شما تردید می‌نمائید که زیب هم همان حکم را دارد یا نه و نمی‌توانید بگوئید: نفس دلیل مذکور، شاملش می‌شود چون دلیل در مورد عنب، وارد شده اما عرفاً بعید نیست بگوئیم همان دلیل، شامل زیب هم می‌شود منتها نه به جهت اینکه معنای عنب توسعه دارد و شامل زیب هم می‌شود، چون عرف هم حکم می‌کند کأن عنب، غیر از زیب است اما در عین حال، خود عرف هم دارای معیارها و مناسباتی هست و چنین قضاوت می‌کند که: تغایر عنب و زیب فقط در دو حالت بیوست و رطوبت است و آن دو حالت، چیزی نیست که مقتضی تغایر و تشتت حکم باشد لذا اگر به عرف مراجعه نمائیم چه بسا او بدون تمسک به استصحاب می‌گوید: حکمی که برای عنب، ثابت شده برای زیب هم ثابت است و اگر بخواهیم با شما مماشات نمائیم، می‌گوئیم: همان حکمی که برای عنب هست به کمک استصحاب برای زیب هم ثابت می‌کنیم [۱۷۳].

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۱

و لا یخفی أن النقص و عدمه حقیقه یختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فیکون نقضا بلحاظ موضوع، و لا یکون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد فی تعیین أن المناط فی الاتحاد هو الموضوع العرفی أو غیره، من بیان أن خطاب (لا تنقض) قد سیق بأی لحاظ؟ فالتحقیق أن یقال: إن قضیه إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن یکون بلحاظ الموضوع العرفی، لأنه المنساق من الإطلاق فی المحاورات العرفیه و منها الخطابات

«و الحاصل انه بناء على كون المناط هو نظر العرف لا بد في جريان الاستصحاب في كل مورد من حكم العرف باتحاد القضيتين بان قالوا كان كذا سواء علم كون المشار اليه بالدقه العقلية او بحسب مفاد الادله موضوعا ام لم يعلم الا ان يقوم دليل على خلاف مقتضى الاستصحاب كما في الانسان بعد الموت حيث ان العرف يحكمون باتحاد مورد النجاسة و الطهارة و لذا يقولون ارتفع طهارته بالموت و ان كان بالدقه العقلية موضوعهما مختلفين و هكذا في اكثر الاحكام المترتبة في الادله الشرعية على موضوع الحى يحكم العرف بكون الموضوع اعم منه و من الميت كما في جواز التقليد عند بعض و حليه النظر و اللمس و النجاسة في الكلب و الخنزير بل في غير الاحكام كالكرية و القلة و الامور السیالة و في كل مورد لم يحكم باتحاد القضيتين لم يجر فيه و ان كان الموضوع باقيا بالدقه العقلية و بناء على ان المدار على الدليل فلا- بد من ملاحظه ما يستفاد من الدليل كونه موضوعا فلو ورد الماء المتغير نجس لاستفيد ان الموضوع هو المجموع المركب فاذا زال التغير زال الموضوع فزال الحكم و لو ورد الماء نجس اذا تغير لاستفيد ان الموضوع هو نفس الماء و التغير علة لتحقق النجاسة فيه من غير ان يكون بقائه دخيلا- في بقائها فلو كان للدليل اطلاق محكم فيكفي عن الرجوع الى

الاستصحاب بل لا- يجوز معه الرجوع اليه و الا فيجری و لازم هذا الوجه عدم جريان الاستصحاب فيما اذا كان الدليل ليا او لفظيا مجملا من جهة بيان الموضوع لعدم امكان احراز الموضوع ح و الى ما ذكرنا اشار بقوله: و لا يخفى ان النقص و عدمه
إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۸۲

الشرعية، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم، لا- محيى عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، و إن لم يحرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل، فيستصحب مثلا- ما [يثبت ثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبيا، لبقاء الموضوع و اتحاد القضيتين عرفا، و لا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك و إن كان هناك اتحاد عقلا، كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكل، فراجع ۱۷۴] [۱].

[۱]- بحث فعلی در مقام اثبات است نه ثبوت، یعنی: باید معین شود که کدام یک از سه معیار مذکور در باب استصحاب، حاکم است، آیا عرف، نسبت به اتحاد قضیتین حکم می کند یا عقل یا لسان دلیل؟
باید مشخص شود که دلیل استصحاب که در روایات، حرمت نقض یقین به شک است [۱۷۵] به چه نحو سوق داده شده یعنی: مراد از نقض، نقض «عند العقل» است یا «عند العرف» یا اینکه به لحاظ «لسان دلیل» است و هرچه در لسان دلیل، اخذ شده، همان موضوع است و مناط، بقاء او است.

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

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۸۳

به حسب لسان دلیل، موضوع، مشکوک باشد زیرا مناط صدق «لا تنقض»، عرفی است و فرض، این است که نقض صدق می نماید. و در موردی هم که عرفا بقاء و ارتفاع، صدق نمایند و موضوع، واحد نباشد، استصحاب جاری نیست گرچه عقلا موضوع، واحد باشد، مانند استحباب و وجوب که در نظر عقل، استحباب، مرتبه ضعیفی از طلب است و وجوب، مرتبه قویه طلب می باشد و قوی و ضعیف در نظر عقل از جنس واحدند [۱۷۶].

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

تذکر: به ذهن کسی خطور نکند که در «ما نحن فيه» نسبت بین نظر عرف و عقل، عموم و خصوص مطلق است یعنی: ۱- در هر موردی عقل، حکم به اتحاد نماید، عرف هم به همان حکم می کند. ۲- و در بعضی از موارد، عقل حکم نمی کند ولی عرف حکم می نماید.

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

مثال: در استصحاب کلی قسم ثالث، امثله‌ای را ذکر کردیم از جمله، اینکه: فرضا یقین داریم، فلان شیء، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن وجوب داریم لکن احتمال می دهیم در همان حال وجوب [۱۷۷]، استحباب هم بوده [۱۷۸]، در این صورت اگر به عقل

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۸۴

رجوع نمائیم او بین وجوب و استحباب، تغایری قائل نیست بلکه آن‌ها را دو مرتبه قوی و ضعیف از طلب می‌دانند [۱۷۹] و یک حقیقت محسوب می‌کند اما اگر به عرف مراجعه نمائیم او وجوب و ندب را متغایر می‌داند [۱۸۰] و اختلافشان فقط به تفاوت رتبه نیست بلکه آن‌ها دو حقیقت متغایر هستند.

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

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

«و الحاصل ان المتبع فی بقاء الموضوع هو نظر العرف لا-العقل فانه لا معنى للرجوع الى العقل فی مفاهیم الالفاظ و فیما یستفاد من دلیل الحکم من خطاب لا تنقض كما انه لا عبرة بظاهر الدلیل بعد ما كان المرتکز فی الاذهان بحسب مناسبات الحکم و الموضوع خلاف ما یقتضیه ظاهر الدلیل ابتداء فانه بعد الالتفات الى هذه المناسبات المرتکزة لم یبق للدلیل ظهور فی خلاف المرتکز فی الاذهان فلا وجه للمقابلة بین الدلیل و العرف فان مفاد الدلیل مرجعه الى ما یقتضیه العرف لان المرتکز العرفی یصیر قرینة صارفة لظاهر الدلیل فلو كان ظاهر الدلیل قیدیة العنوان و كانت المناسبة بین الحکم و الموضوع تقتضی عدم القیدیة فاللازم هو العمل علی طبق المناسبات لانها تكون بمنزلة القرینة المتصلة فلم یستقر للدلیل ظهور فی الخلاف و لذا جعل المصنف المقابلة بین الدلیل و العرف فیما اذا كانت الجهات و المناسبات بمثابة تصلح قرینة علی صرفه عما هو ظاهر فیہ فتدبر، و مما

ایضاح الکفایة، ج ۶، ص: ۸۵

المقام الثانی: إنه لا-شبهة فی عدم جریان الاستصحاب مع الأمانة المعترية فی مورد، و إنما الكلام فی أنه للورود أو الحکومة أو التوفیق بین دلیل اعتبارها و خطابه.

و التحقیق أنه للورود، فإن رفع الید عن الیقین السابق بسبب أمانة معتبرة علی خلافه لیس من نقض الیقین بالشک بل بالیقین، و عدم رفع الید عنه مع الأمانة علی وفقه لیس لأجل أن لا یلازم [یلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة [۱].

یجب ان یعلم هو ان تفاوت اللحاظات الثلاث لا یوجب تفاوتاً فی معنی النقض و لا یورث تعدداً فی مفهومه کی یختلف مفهومه اما بالاشتراک او بالحقیقة و المجاز بل هو علی معنی واحد بحيث یكون المعنی به مع احدى اللحاظات بعینه مع الآخر منها و لا یسری الیه التفاوت من ناحيتها فاندفع الاشکال المتوهم فی المقام من انه کیف یعتبر حکم العرف المبني علی المسامحة فی المقام مع ان المقرر فی مقامه عدم اعتباره فی غیر المقام كما فی موارد التحديدات من الکیل و الوزن و المساحة و نحوها و من ثم ذهب المحققون الى ان الاصل فی التحديد ان یكون حقیقیا لا عرفیا مسامحیا او مغالطیا او یكون بنحو الغفلة نعم یكون مرجعا فی تشخیص المفاهیم و الظواهر و ذلك لما عرفت من ان اعتبار العرف هنا انما هو لاجل الاستظهار من الاخبار ان المراد من النهی عن النقض انما هو بلحاظ الموضوع العرفی فیکون رجوعاً فی تشخیص المراد من اللفظ الى فهم العرف و لا-ربط له بمسألة حکم العرف من باب المسامحة فی التطبيق و الصدق».

مقام دوم علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟

اشاره

[۱]- مسلماً «استصحاب» نمی‌تواند با «اماره» معارضه نماید [۱۸۱] بلکه اماره بر آن تقدم دارد لکن باید بررسی نمود که علت تقدم اماره بر استصحاب «ورود» است یا ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۶ «حکومت» یا اینکه «جمع بین دلیلین» اقتضا می‌کند که اماره بر استصحاب، مقدم باشد که اینک به بیان مسئله می‌پردازیم:

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

مصنف قدس سره، علت تقدم اماره بر استصحاب را «ورود» می‌داند، معنای ورود هم این است که: دلیل وارد، موضوع دلیل مورود را از بین می‌برد و عنوان موضوعش را منتفی می‌نماید مثلاً در محل بحث اگر دلیلی بخواهد بر استصحاب «وارد» شود، باید عنوان نقض یقین به شک را از بین ببرد به نحوی که دیگر نقض یقین به شک تحقق نداشته باشد و در محل بحث اگر عنوان مذکور، محقق نباشد، دیگر دلیل استصحاب، نقشی ندارد چون دلیل استصحاب، نسبت به موضوع نقض یقین به شک، دارای حکم است نتیجتاً اگر دلیل وارد نگذاشت، نقض یقین به شک، محقق باشد، دیگر محلی برای دلیل استصحاب، باقی نمی‌ماند. در «ما نحن فیه» وقتی دلیل اماره می‌گوید: بینه- یا خبر واحد ثقه- حجیت دارد، معنایش این است که با وجود و پشتوانه بینه، نقض یقین به شک تحقق ندارد، اما مصنف قدس سره علت آن را کاملاً مشخص ننموده‌اند لکن ممکن است علتش این باشد که:

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۷

ب: ممکن است نظر مصنف به این مطلب باشد: مقصود از کلمه «یقین» که در دلیل استصحاب، اخذ شده «حجت» است نه یقین، کما اینکه سابقاً هم گفتیم یکی از مواردی که استصحاب، جاری می‌شود، آن موردی است که مستصحاب از طریق اماره، ثابت شده باشد نه اینکه نسبت به آن یقین داشته باشیم یعنی: اگر اماره، حکمی را اثبات نمود و ما در بقاء آن، مردد شدیم، بقاء حکم مذکور را استصحاب می‌نمائیم لذا از این مطلب استفاده می‌کنیم که «یقین» در «لا تنقض الیقین بالشک» موضوعیت ندارد بلکه مقصود از آن، حجت شرعیه است. یعنی: حجت شرعیه را بدون حجت شرعیه نقض ننمائید. آیا اگر بینه‌ای قائم شد که آن لباس- که اول صبح، متنجس بوده- فعلاً طاهر شده، در این صورت، حجت شرعیه اول صبح را به غیر حجت نقض کرده‌ایم یا با حجت شرعیه؟

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۸

لا یقال: نعم، هذا [۱۸۲] لو أخذ بدلیل الأماره فی مورد ۱۸۳، و لكنه لم لا یؤخذ بدلیله و یلزم الأخذ بدلیله؟ [۱].
فإنه یقال: ذلك [۱۸۴] إنما هو لأجل أنه لا محذور فی الأخذ بدلیله بخلاف الأخذ بدلیله، فإنه [۱۸۵] یتلزم تخصیص دلیله بلا
مخصص إلا علی وجه دائر، إذ التخصیص به [۱۸۶] یتوقف

سؤال: علت تقدم اماره بر استصحاب چیست؟

جواب [۱۸۷]: در عین حال که مفاد اماره و استصحاب، متحد است اما در هیچ کدامشان نقض یقین به شک، مطرح نیست، مثال قبل را
چنین بیان می‌کنیم که: فلاذن لباس، اول صبح، متنجس بوده و فعلا هم بینه بر نجاست داریم و حکم می‌کنیم که آن لباس، متنجس
است لکن علتش این نیست که اگر حکم به نجاست نمائیم، نقض یقین به شک، لازم می‌آید و اخبار «لا تنقض» از آن نهی نموده
بلکه علتش این است که «حجت» بر نجاست، قائم شده.

[۱]- اشکال: چه دلیل و اولییتی بر تقدم اماره- و بینه- بر استصحاب دارید که در مثال مذکور، علت حکم به نجاست را وجود
حجت بر نجاست می‌دانید- ما نسبت به دلیل استصحاب، قائل به اولویت هستیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۹

علی اعتباره [۱۸۸] معها، و اعتباره كذلك [۱۸۹] یتوقف علی التخصیص به [۱۹۰] إذ لولا [۱۹۱] لا- مورد له معها [۱۹۲]، كما عرفت
آنفا [۱۹۳]. [۱].

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۰

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

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

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

توضیح ذلك: اگر دلیل استصحاب، مخصص دلیل حجیت اماره باشد، متوقف بر این است که استصحاب با وجود اماره، معتبر باشد
تا دلیل حجیت استصحاب، دلیل اماره را تخصیص بزند پس مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر این است که استصحاب

با وجود اماره، حجت و معتبر باشد اکنون به حجیتش توجه می‌کنیم، اگر بنا باشد، استصحاب با وجود اماره، حجیت و اعتبار داشته باشد ابتدا باید تخصیص بزند سپس اعتبار داشته باشد و الا اگر تخصیص نزند، دلیل اعتبار اصلا موضوع دلیل استصحاب را منتفی می‌سازد پس اول باید عنوان مخصصیت باشد تا دلیل استصحاب بتواند استصحاب را در این مورد، حجت و معتبر بداند پس در حقیقت، مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر اعتبار استصحاب- با وجود اماره- است و اعتبار استصحاب با وجود اماره هم بر مخصصیت، متوقف است پس مخصصیت، متوقف بر مخصصیت و به عبارت دیگر «اعتبار» متوقف بر «اعتبار» است. اما در آن طرف، مسئله و مشکله‌ای نیست یعنی: شما دلیل اماره را اخذ کنید که در این صورت، موضوع دلیل «لا تنقض یقین بالشک» که نقض یقین به شک است، منتفی می‌شود لذا مجبوریم به دلیل اماره رجوع نمائیم و نمی‌توان دلیل استصحاب را اخذ نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۱

و اما حدیث الحکومه فلا اصل له أصلا، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتا و بما هو مدلول الدليل، و إن كان دالاً على إغائه معها ثبوتا و واقعا، لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضيه دليله إغائها كذلك، فإن كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة [۱۹۴]، هذا مع لزوم اعتباره [۱۹۵] معها في صورة الموافقة، و لا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۲

فافهم فإن المقام لا يخلو من دقة [۱].

آیا علت تقدم اماره بر استصحاب «حکومت» است؟

[۱]- بعضی [۱۹۶] گفته‌اند: علت تقدم اماره بر استصحاب، مسأله «حکومت» است.

مصنف قدس سره: «ما نحن فيه» محلی نیست که مسأله حکومت، مطرح شود زیرا:

۱- گاهی شما به مقام «ثبوت» عنایت دارید و درصددید، مشخص نمائید، مثلا آن لباس [۱۹۷] که فعلا درباره‌اش هم استصحاب، مطرح است و هم بینه، قائم شده، آیا متنجس است یا پاک، در فرض مذکور که به مقام واقع و ثبوت عنایت دارید، آن دو دلیل، با یکدیگر معارض و مخالفند زیرا مفاد استصحاب، این است که آن لباس، متنجس است اما بینه می‌گوید، پاک است پس از نظر مقام ثبوت، بین آن دو دلیل، کمال منافات هست. و هر کدام دیگری را طرد می‌نماید و حکمی را اثبات می‌کند که با دیگری مغایر است.

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۳

و اما التوفيق، فإن كان بما ذكرنا فنعمة الاتفاق، و إن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له؛ لما عرفت من أنه لا يكون مع الأخذ به

نقض یقین بشک، لا أنه غیر منہی عنہ مع کونہ من نقض الیقین بالشک [۱].

دلیل حجیت اماره‌ای مانند خبر واحد فرضاً مفهوم آیه نبأ- إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا- هست و فرض کنید مفهومش چنین است: «ان جاءكم عادل بنياً فلا- تبينوا»، آیا آن مفهوم از نظر مقام دلالت، شارح و مفسر «لا- تنقض الیقین بالشک» است؟ خیر! اصلاً نمی‌توان بین آن دو دلیل، ارتباطی تصور نمود و هیچ شارحیتی مطرح نیست درحالی که گفتیم باید دلیل حاکم به نحوی باشد که اگر دلیل محکوم نباشد، اصلاً زمینه‌ای برای دلیل حاکم، مطرح نیست زیرا عنوان شارحیت دارد. آیا اگر مطلبی مجمل نباشد، عنوان توضیح، مفهومی دارد؟ خیر!

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

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

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

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

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۹۴

خاتمة

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

اما الأول: فالنسبة بينة و بينها هي بعينها النسبة بين الأمانة و بينة، فيقدم عليها و لا مورد معه لها [۱۹۸] للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس [۱۹۹] و عدم محذور فيه أصلاً [۲۰۰]، هذا في النقلة منها.

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

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۹۵

و اما العقلية فلا يكاد يشبهه وجه تقديمه عليها، بدهاء عدم الموضوع معه لها، ضرورة أنه إتمام حجة و بيان و مؤمن من العقوبة و به الأمان، و لا شبهة في أن الترجيح به عقلاً صحيح [۱].

خلاصه: علت تقدم اماره [۲۰۱]، مسأله «ورود» است.

[خاتمه: نسبت بین استصحاب و اصول عملیه و تعارض بین استصحابین]

اشاره

[۱]- مصنف قدس سره تحت عنوان «خاتمه» به بیان دو امر پرداخته‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

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

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

جواب: مسلماً استصحاب بر برائت، مقدم است.

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

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

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

اما در برائت نقلی: مستند برائت نقلی، حدیثی رفع [۲۰۲] و دلیل استصحاب «لا تنقض» می‌باشد، سؤال ما این است که چرا استصحاب بر برائت نقلی، مقدم است؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۶

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

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

بعضی از فقها فرضاً یا احتمالاً یا از نظر فتوا قائل به حرمت نماز جمعه- در عصر غیبت- شده‌اند و فرض نمائید، فردی مردد است که آیا نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است [۲۰۳] یا اینکه حرام می‌باشد [۲۰۴].

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۷

و اما الثانی: فالتعارض بین الاستصحابین، إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فی أحدهما، کاستصحاب وجوب [۲۰۵] امرین حدث بینهما التضاد فی زمان الاستصحاب، فهو من باب تراحم [۲۰۶] الواجبین [۱].

سؤال: آیا استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه به استناد «لا تنقض» صلاحیت مرجحیت ندارد به عبارت دیگر آیا می‌توان گفت امر، بین دو محذور، دائر است و هیچ‌گونه مرجحی هم مطرح نیست لذا اصالت التخییر عقلی، جاری می‌شود؟
جواب: خیر! مسلماً استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه، مسئله را از عدم ترجیح، خارج و حکم می‌نماید، مرجح وجود دارد، و آن، مقتضای استصحاب وجوب است.

۲- تراحم استصحابین

اشاره

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۸

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

۱- گاهی علم به کذب یکی از دو استصحاب نداریم به عبارت دیگر: علم به انتقاض حالت سابقه، مطرح نیست [۲۰۷] بلکه منشأ تعارض، چنین است:

فرض کنید دو شیء سابقاً واجب بود و تضادی هم بین آنها محقق نبود و ما هر دو را خارجاً اتیان نمودیم لکن «فعلاً» که می‌خواهیم وجوب هر دو را استصحاب و به «لا- تنقض» تمسک نمائیم، بین آن دو به علت ضیق وقت یا به علل دیگر- مانند عدم قدرت بر اتیان هر دو [۲۰۸]- تضاد، محقق شده یعنی در زمان استصحاب، بین آن دو، تضاد، محقق شده [۲۰۹] و اگر بخواهیم دو استصحاب وجوب جاری نمائیم، نتیجه‌اش این می‌شود که دو شیء متضاد، نسبت به ما واجب باشد.

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

هر دو استصحاب را جاری نمائید و بگوئید آن دو شیء، واجب است منتها چون مسأله تراحم بین واجبین- مانند مسأله صلوات و ازاله نجاست از مسجد [۲۱۰]- مطرح است، اهم را اخذ نمائید و اگر اهم، وجود نداشت، نوبت به تخییر بین واجبین متزاحمین می‌رسد.

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۹

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

فان كان أحدهما أثرا للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب، فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، و جواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به و رفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين [اليقين بنجاسة الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته ۲۱۱].

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

اصل سببی و مسببی

[۱]- ۲: گاهی منشأ تعارض استصحابین، این است که علم اجمالی به کذب «احدهما» داریم [۲۱۲] به عبارت دیگر: علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۰

«احد الاستصحابین» داریم لذا با آن علم اجمالی نمی توان گفت هر دو استصحاب، صحیح و می توان طبق آن ها عمل نمود بلکه مسأله تعارض، مطرح است و مرجحی هم نداریم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی یکی از استصحابین، نسبت به دیگری سببیت دارد یعنی: شک در «احدهما» مسبب از شک در استصحاب دیگر است ضمنا «سببیت و مسببیت» آن، «شرعی» [۲۱۳] است در حقیقت، یکی از استصحابین از آثار شرعیه استصحاب دیگر است و ما علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» داریم.

مثال: فرضا فلان لباس قطعا متنجس بوده و شما آن را با آبی غسل نموده‌اید که حالت سابقه طهارت داشته لکن آن آب در زمان غسل، مشکوک الطهاره بوده و در نتیجه، شما فعلا مردد هستید، آن لباسی را که با آب مشکوک الطهاره، غسل نموده‌اید، طاهر شده یا نه یعنی: اگر طهارت آن آب، باقی مانده باشد، لباس متنجس شما هم تطهیر شده اما اگر طهارت آن آب- در هنگام تطهیر- زائل شده، لباس متنجس شما هم تطهیر نشده و تنجسش زائل نگشته است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۱

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

۱- استصحابی، نسبت به آب، جاری می شود و می گوید چون آن آب سابقا طاهر بوده و در زمان غسل لباس، شک در بقاء طهارتش دارید، بقاء طهارت آب، استصحاب می شود.

۲- یک استصحاب هم «ابتداء» نسبت به لباس جریان پیدا می کند و می گوید آن لباس، قبل از تطهیر به وسیله آن آب قطعا متنجس

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۲

مسبب به سبب است.

تذکر: قبل از تصویر فرض دوم [۲۱۴] مسئله، حکم فرض اول را که اخیراً توضیح دادیم، بیان می‌کنیم:

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۳

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

خلاصه: اگر استصحاب در ناحیه مسبب، جاری شود، لازمه‌اش این است که در دلیل استصحاب، تخصیص تحقق پیدا کند و مسئله به همین جا ختم می‌شود و لزومی ندارد آن را ادامه دهیم زیرا اگر استصحاب در سبب، جاری شود، مستلزم تخصیص نیست اما اگر استصحاب را در ناحیه مسبب جاری نمائیم، مستلزم تخصیص است- امر، دائر بین تخصیص و عدم تخصیص است و عدم التخصیص

تقدم دارد «هذا أولاً».

«ثانیا»: تخصیص، مستلزم محال است زیرا: اگر بنا باشد، استصحاب در مسبب، جاری شود و دلیل «لا تنقض» را نسبت به سبب تخصیص بزند، متوقف بر این است که استصحاب مسببی - در عین حال که استصحاب سببی مطرح است - اعتبار داشته باشد و الا اگر معتبر نباشد، نمی‌توانید به واسطه شک مسببی و استصحاب مسببی، تخصیصی بر «لا تنقض» وارد نمایید و اگر بخواهد، معتبر باشد، اعتبارش بر مخصیصیتش متوقف است پس همان «دوری» که قبلاً [۲۱۵] تحقق پیدا می‌کرد در محل بحث هم محقق می‌شود مضافاً بر اینکه گفتیم: نیازی به مطرح کردن مسأله «دور» نیست چون اگر امر، بین تخصیص و عدم تخصیص، دائر شد، «عدم التخصیص» مقدم است.

خلاصه: در فرض مسئله، مسلماً و بلا اشکال، استصحاب در شک سببی، جاری می‌شود نه مسببی [۲۱۶].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۴

نعم لو لم یجر هذا الاستصحاب [۲۱۷] بوجه [۲۱۸] لکان الاستصحاب المسببی جاریا، فإنه لا محذور فیہ حیثئذ مع وجود أركانہ و عموم خطابه [۲۱۹] [۱].

[۱]- اگر در یک مورد به علتی استصحاب نتوانست در شک سببی جریان پیدا کند [۲۲۰] در این صورت، استصحاب در شک مسببی، جاری می‌شود بدون اینکه مانعی وجود داشته باشد.

تذکر: مصنف قدس سره در پایان این عبارت کتاب: «و بالجمله: فکل من السبب و المسبب و ان کان موردا للاستصحاب الا ان الاستصحاب فی الاول بلا محذور، بخلافه فی الثانی ففیہ محذور التخصیص بلا وجه الا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببی» - تعلیق‌های دارند که آن را همراه با نکته‌ای از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۵

عبد الحسین رشتی نقل می‌نمائیم:

و علق فی الهامش هنا ما هذا لفظه: «و سر ذلك ان رفع اليد عن اليقين في مورد السبب يكون فردا لخطاب لا تنقض اليقين و نقضا لليقين بالشك مطلقا بلا شك بخلاف رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب فانه انما يكون فردا له اذا لم يكن حكم حرمة النقص يعم النقص في مورد السبب و الا لم يكن بفرد له اذ يحكون من نقض اليقين باليقين ضرورة انه يكون رفع اليد من نجاسة الثوب المغسول بماء محكوم بالطهارة شرعا باستصحاب طهارته لليقين بان كل ثوب نجس يغسل بماء كذلك يصير طاهرا شرعا و بالجمله من الواضح لمن له ادنى تأمل ان اللازم في كل مقام كان للعام فرد مطلق و فرد كان فرديته معلقة على شمول حكمه لذلك الفرد المطلق كما في المقام كما لو كان هناك امان كان لاحدهما فرد مطلق و للآخر فرد كان فرديته معلقة على عدم شمول حكم ذلك العام لفرد المطلق كما هو الحال في الطرق في مورد الاستصحاب هو الالتزام بشمول حكم العام لفرد المطلق حيث لا مخصص له و معه لا يكون فرد آخر يعمه او لا- يعمه و لا- مجال لان يلتزم بعدم شمول حكم العام للفرد المطلق ليشمل حكمه لهذا الفرد فانه يستلزم التخصیص بلا وجه او بوجه دائر كما لا يخفى على ذوی البصائر انتهى» [منه قدس سره .

و بالتأمل في هذا التعليق يندفع ما قد يقال من انا و ان سلمنا ان ابقاء الشك السببي تحت عموم قوله لا تنقض الخ يوجب خروج الشك المسببي منه دون العكس الا انه يتوقف على قيام دليل على ابقاء الشك السببي او لا ليصير خروج المسببي بالدليل لكنه لا دليل عليه لان نسبة العام في الشمول لا فراده نسبة واحدة و ان لزم من شموله لبعضها خروج البعض الآخر نظير الظن المانع و الممنوع حيث ان دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد و ان منع دخول الممنوع منه فيه لانه موضوع الدليل المذكور كل ظن لم يقم دليل على عدم اعتبارها و بعد دخول الظن المانع تحته يصير الظن الممنوع من الظنون التي قام الدليل على عدم اعتبارها الا انه فرع دخوله تحته

قبله و لا دلیل علیه فیتزاحمان من حیث

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۶

و إن لم یکن المستصحب فی أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جریانهما فیما لم یلزم منه محذور المخالفه القطعیة للتکلیف الفعلی المعلوم إجمالاً، لوجود المقتضی إثباتاً و فقد المانع عقلاً.

اما وجود المقتضی، فلإطلاق الخطاب و شموله للاستصحاب فی أطراف المعلوم بالإجمال، فإن قوله علیه السلام فی ذیل بعض أخبار الباب: (و لکن تنقض الیقین بالیقین) لو سلم أنه یمنع عن شمول قوله علیه السلام فی صدره: (لا- تنقض الیقین بالشک) للیقین و الشک فی أطرافه، للزوم المناقضه فی مدلوله، ضرورة المناقضه بین السلب الکلی و الإیجاب الجزئی، إلا أنه لا یمنع عن عموم النهی فی سائر الأخبار مما لیس فی الذیل، و شموله لما فی أطرافه، فإن إجمال ذاک الخطاب لذلك لا یکاد یسری إلى غیره مما لیس فی ذلك [۲۲۱]. و اما فقد المانع، فلأجل أن جریان الاستصحاب فی الأطراف لا یوجب

الاندراج تحته و وجه الدفع واضح حیث ان الشک السببی من افراد حرمة نقض الیقین بالشک مطلقاً سواء قلنا بخروجه من هذا الحكم بدخول الشک المسببی فی ام لا و اما الشک المسبب فصرورته فرداً یتوقف علی خروج الشک السببی من حکمه فلا یعقل ادخال الشک المسببی فی موضوع الحكم باخراج الشک السببی منه لانه بعد فرض کون السببی من جمله افراده لا یجوز صرف الید عن شموله له الا بعد ادخال الاول فی موضوع الحكم و الفرض ان دخوله فی فرع خروج الثانی منه و هو «دور» ظاهر [۲۲۲].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۷

إلا المخالفه الالتزامیه، و هو لیس بمحذور لا شرعاً و لا عقلاً [۲۲۳] [۱].

تعارض استصحابین

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

مثال [۲۲۴]: دو ظرف آب- الف و ب- داریم و علم اجمالی پیدا کردیم که احدهما به صورت غیر معین با نجاست ملاقات کرده است، در فرض مذکور، وقتی به هر کدام از آن دو ظرف توجه می نمائیم، می بینیم درباره آنها استصحاب طهارت، جریان پیدا می کند.

به ظرف «الف» نظر می افکنیم، می گوئیم: این ظرف «کان طاهراً قطعاً» لکن اکنون مردد هستیم که آیا طهارتش به واسطه ملاقات با نجاست، زائل شده یا نه زیرا نمی دانیم آیا نجاست با ظرف «الف» ملاقات کرده یا نه لذا «ابتداء» استصحاب طهارت در آن، جاری می شود.

به ظرف «ب» نظر می کنیم، می گوئیم: «ابتداء» استصحاب طهارت در آن هم جریان دارد و مسأله سببیت و مسببیت هم مطرح نیست بلکه هر دو ظرف در عرض یکدیگرند بدون اینکه تقدم و تأخری، مطرح باشد لکن علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین»

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۸

داریم چون اگر کسی به وسیله دو استصحاب بگوید هر دو اثناء، طاهر است، می گوئیم: علم اجمالی داریم که احدهما با نجاست ملاقات کرده لذا نمی توان گفت هر دو ظرف، محکوم به طهارت است پس می گوئیم بین دو استصحاب، تعارض است.

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

جواب: در مسئله، دو مبنا- یکی مربوط به شیخ اعظم قدس سره و دیگری مربوط به مرحوم آقای آخوند قدس سره- مطرح است و مسئله، اختصاصی به استصحاب ندارد بلکه به صورت کلی است که:

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

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۹

دو استصحاب طهارت، نسبت به آن دو ظرف، این است که با تکلیف منجز معلوم «اجتنب عن النجس» مخالفت قطعی عملیه شود پس اگر بخواهیم با هر دو ظرف، معامله طهارت نمائیم، مستلزم چنان تالی فاسدی هست.

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

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

نقد و بررسی کلام [۲۲۵] شیخ اعظم قدس سره

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۰

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

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

اگر بخواهیم در اطراف علم اجمالی، استصحاب جاری نمائیم، لازمه‌اش صرف نظر کردن از «انقضه بیقین آخر» است پس راه حلش این است که بگوئیم اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود و ادله اصول، ارتباطی به اطراف علم اجمالی ندارد. مبنای شیخ اعظم قدس سره همان است که بیان کردیم و فرقی هم ندارد که مخالفت قطعیه عملیه، محقق بشود یا نشود یعنی: جریان استصحاب در هر دو فرض مذکور، مستلزم تناقض در ادله استصحاب است لذا می‌گوئیم: اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود [۲۲۶].

سؤال: آیا مبنای مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: اشکال مصنف قدس سره به مبنای شیخ اعظم قدس سره این است که:

در تمام ادله استصحاب، جمله دوم- یعنی: «تنقضه بیقین آخر»- ذکر نشده بلکه در بعضی از آن‌ها مذکور است و در بسیاری از ادله فقط همان جمله اول- یعنی: «لا تنقض الیقین بالشک»- ذکر شده و نتیجه‌اش این است که اگر آن روایتی که واجد هر دو جمله ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۱

و منه [۲۲۷] قد انقدح عدم جریان فی اطراف العلم بالتکلیف فعلا أصلا و لو فی بعضها، لوجوب الموافقة القطعیة له عقلا، ففی جریانه لا محالة یكون محذور المخالفة القطعیة أو الاحتمالیة، كما لا یخفی [۱].

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

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

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

نتیجه: طبق مبنای مصنف قدس سره علت عدم جریان استصحاب- و سائر اصول عملیه- در اطراف علم اجمالی فقط مسأله محذور مخالفت قطعیه عملیه با تکلیف معلوم «بالاجمال» است «لا غیر».

[۱]- تذکر: مصنف قدس سره قائل به توسعه‌ای هستند که در اول بحث «اشتغال» هم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۲

متذکر شدیم که: گاهی تکلیف معلوم منجز «من جمیع الجهات» فعلیت دارد به نحوی که نه تنها مخالفت قطعیه‌اش حرام است بلکه

حتى مخالفت احتماليه هم با آن حرام می‌باشد یعنی حتما باید با آن تکلیف، موافقت قطعی نمود.

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

خلاصه: گاهی در اطراف علم اجمالی حتی یک اصل عملی هم نمی‌تواند جریان پیدا کند گرچه به معارض هم مبتلا نباشد. تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در شرح کفایه الاصول خود بعد از عبارت مذکور مصنف قدس سره به ذکر مثال و تحقیقی پرداخته‌اند که «نگارنده» عین آن را نقل می‌کند: «و منه قد انقذ عدم جریان فی اطراف العلم بالتکلیف ... ففی جریان لا محاله یكون محذور المخالفه القطعیة او الاحتمالیة كما لا یخفی». كما لو علم بنجاسة احد الطاهرين او قام دلیل علی عدم الجمع بین الاستصحابین كمسألة تمیم الماء النجس کرا بماء طاهر حیث قام الاجماع علی اتحاد حکم الماءین بحسب الطهارة و النجاسة مطلقا واقعتین او ظاهریتین و مجرد اتحاد حکمهما واقعا لا یکفی فی المنع عن الجریان فان الاتحاد الواقعی لا ینافی التعدد الظاهری الا من باب المخالفة الالترامیة و من هذا التحقیق ظهر انه لا وجه لما ذکره الشیخ الانصاری قدس سره فی المقام و هو انه اذا کان الشک فی کلیهما مسیبا عن امر ثالث فمورده ما اذا علم ارتفاع احد الحادین لا- بعینه و شک فی تعیینه فاما ان یتوکل بالعمل بالاستصحابین مستلزما لمخالفة قطعیة عملیة و اما ان لا یتوکل و علی الثانی فاما ان یتوکل من الخارج علی عدم الجمع أو لا و علی الثانی لا یتوکل اما ان یترتب اثر شرعی علی کل من المستصحبین فی الزمان اللاحق كما فی استصحاب بقاء

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۱۳

الحدث و طهارة البدن فیمن توضأ غافلا- بمائع مردد بین الماء و البول و مثله استصحاب طهارة کل من واجدی المنی فی الثوب المشترك و اما ان یترتب الاثر علی احدهما دون الآخر كما فی دعوی الموکل التوکیل فی شراء العبد و دعوی الوکیل التوکیل فی شراء الجاریة ففی الصورتین الاولین حکم بالتساقط معللا بان العلم اجمالی هنا بانتقاض احد الضدین یوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض یقین بالشک و لكن تنقضه بیقین آخر لان هذا الخطاب لاشتماله علی حکمین احدهما حرمة نقض یقین بالشک و الثانی وجوب نقضه بالیقین لو عم لكل من طرفی العلم اجمالی لزم المحال للمناقضة الضروریة بین لزوم الاخذ بالحالة السابقة فی کل منهما بمقتضى صدر الخطاب و لزوم الاخذ بخلاف تلك الحالة فی احدهما بمقتضى ذیله و عمومه لواحد منهما علی تعیین بلا معین و علی التخییر یستلزم لاستعمال اللفظ فی معینین و لیس یصح ارادة القدر المشترك بین الحرمتین فانه خلاف الظاهر مع أنه مستلزم ح عدم دلالة الاخبار علی حرمة النقض لا تعییننا و لا تخییرا فلا بد من التماس دلیل آخر علی تعیین و دعوی ان المراد من احدهما لیس مصداقه حتی یلزم الاستعمال المزبور و انما المراد مفهومه و هو لا یستلزمه لکونه مفهوما واحدا فمدفوعة بانه و ان کان لا یستلزمه لکنه لیس من مصادیق العام بل مفهوم منتزع من بعض افراده و ذلك لما علمت ان المقتضى بمعنی العموم الفعلی للاستصحاب فی طرفی الشبهة موجود قطعا و المناقضة المذكورة تمنع لزومها بمعنی ظهور الذیل و لیس یقین بارتفاع الحالة السابقة فی احدهما مانعا بنفسه من المقتضى فی اقتضائه و الا لمنع منه فی الصورة الثالثة كما فی مسألة بقاء الحدث و طهارة البدن فی التوضأ بمائع مردد بین الماء و البول ضرورة مناقضة حرمة النقض فی کل واحد من یقین بالحدث و الطهارة من الخبث سابقا مع وجوب النقض فی احدهما بمعنی العلم اجمالی بانتقاض و انما المانع هو حدوث العلم بتکلیف فعلی یتوکل بالاستصحاب فی الاطراف او بعضها مستلزما لمخالفة عملیة له كما عرفت [۲۲۸].

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۱۴

لا یخفی أن مثل قاعدة التجاوز فی حال الاشتغال [۲۲۹] بالعمل، و قاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، و أصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة فی الشبهات الموضوعية إلا القرعة تكون مقدمة [۲۳۰] علی استصحاباتها المقتضية لفساد [۲۳۱] ما شك فيه من الموضوعات، لتخصيص دليلها بأدلتها، و كون النسبة بينه و بين بعضها عموما من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الإجماع علی عدم التفصيل بين مواردھا، مع لزوم قلة المورد لها جدا لو قيل بتخصيصها بدليلها، إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب علی خلافها، كما لا یخفی [۱].

تذنیب: [بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می‌شود چه نسبتی هست؟]

[۱]- در فقه با قواعدی- مانند قاعدة تجاوز، فراغ و امثال آن‌ها- مواجه می‌شویم که می‌بینیم، فقها عملا آن قواعد را بر استصحاب، مقدم داشته‌اند مانند:

۱- مثلا- اگر کسی در رکعت سوم نماز، مردد شود که آیا در رکعت دوم، رکوع را اتیان نموده یا نه در فرض مذکور ابتداء استصحاب عدم اتیان رکوع جریان پیدا می‌کند
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۵

لکن قاعدة تجاوز [۲۳۲] می‌گوید: نباید به آن شک اعتنا نمود [۲۳۳] و با اتیان سجدتین نمی‌توان رکوع را اتیان کرد بلکه حکم نمائید: رکوع، محقق شده یعنی: قاعدة تجاوز بر استصحاب، مقدم است.

۲- اگر کسی بعد از نماز، مردد شود که آیا در رکعت سوم، رکوع را اتیان نموده است یا نه در فرض مذکور در عین حال که استصحاب می‌گوید انجام نداده‌ای اما قاعدة فراغ [۲۳۴] می‌گوید چون بعد از فراغ از عمل هستی، حکم کن آن عمل، صحیح است، یعنی: قاعدة فراغ بر استصحاب، مقدم است.

۳- فرض کنید: زید، معامله‌ای انجام داده- مثلا خانه‌ای خریده- لکن شما مردد هستید آیا آن معامله صحیحا واقع شده یا نه، مثلا فلاں شرط شرعی در آن رعایت شده یا نه. در فرض مذکور می‌گوئیم: هرچه را در حدوث و تحققش مردد باشیم، استصحاب می‌گوید آن چیز، حادث نشده و تحقق پیدا نکرده لکن «اصالة الصحة فی عمل الغير» [۲۳۵] می‌گوید به
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۶

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

سؤال: علت تقدم قواعد مذکور بر استصحاب چیست؟

جواب: قواعد مذکور، نسبت به استصحاب، جنبه مخصصیت دارند یعنی: نسبت بین دلیل استصحاب و قواعد مذکور، عموم و خصوص مطلق است [۲۳۶] و دلیل «لا تنقض» در مورد قاعدة تجاوز و امثال آن، تخصیص می‌خورد لذا اگر از ما سؤال کنند آیا در موردی «لا تنقض» تخصیص خورده یا نه می‌گوئیم قاعدة تجاوز، فراغ و «اصالة الصحة فی عمل الغير» مخصصات «لا تنقض» هستند. تذکر: البته نسبت بین بعضی از قواعد با دلیل استصحاب، عموم و خصوص من وجه است که مرحوم مشکینی قدس سره قاعدة ید را به‌عنوان مثال در این مورد ذکر کرده‌اند.

قاعدة ید [۲۳۷]، محل کلام واقع شده که آیا جنبه اماریت دارد یا اینکه یک اصل عملی هست.

اگر قاعدة ید «اماره» باشد، علت تقدمش بر استصحاب، بدیهی است [۲۳۸] اما اگر اصل

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۷

و اما القرعه فالاستصحاب فی موردها یقدم علیها، لأخصیة دلیله من دلیله، لاعتبار سبق الحالة السابقة فیه دونها، و اختصاصها [۲۳۹] بغير الأحكام إجماعا لا یوجب

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

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

جواب: دارای دو علت- و دو نکته- هست:

یکی مسأله اجماع است یعنی: در جریان قاعده ید، بین آن موردی که حالت سابقه خلاف باشد و بین آن موردی که حالت سابقه خلاف نباشد، فرقی نمی‌کند پس در حقیقت «اجماع»، قاعده ید را- بعمومها- حجت می‌نماید.

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۸

الخصوصیة فی دلیله بعد عموم لفظها [۲۴۰] لها، هذا مضافا إلی وهن دلیلهما بكثره تخصیصه، حتی صار العمل به فی مورد محتاجا إلی الجبر بعمل المعظم، كما قیل، و قوّة دلیله بقله تخصیصه بخصوص دلیل [۲۴۱] [۱].

تقدم استصحاب بر قرعه

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

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

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

۲- اصلا دلیل استصحاب از دلیل قرعه، اخص می‌باشد زیرا دلیل قرعه می‌گوید:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۹

«القرعة لكل امر مشكل»، مشكل به معنای مشکوک است و دلیل مذکور نمی‌گوید حالت سابقه داشته باشد یا نداشته باشد، اما در مورد استصحاب «صرف الشك» کفایت نمی‌کند بلکه باید حالت سابقه متیقنه هم داشته باشیم پس دلیل استصحاب در یک مورد، نسبت به دلیل قرعه، اضافه‌ای دارد، دلیل قرعه می‌گوید «كل امر مشکوک سواء كانت له حالة سابقة ام لم تكن» اما استصحاب می‌گوید یک موردش را خارج می‌کنم و آن، امر مشکوکی است که دارای حالت سابقه است پس در حقیقت، دلیل استصحاب، مخصص دلیل قرعه می‌باشد.

اشکال: دلیل قرعه هم مخصصاتی داشته و نسبت به مواردی تخصیص خورده و نسبت دلیل قرعه و دلیل استصحاب- بعد از

تخصیص به آن موارد- عموم و خصوص من وجه می‌شود.

جواب: وقتی در فقه با عمومات، مواجه می‌شویم به نفس دلیل عام توجه می‌کنیم و عنایتی نداریم که آیا تخصیص خورده یا نه؟ اگر دلیل عامی تخصیص خورد سپس مخصص دیگری مطرح شد آیا آن مخصص را به لحاظ دلیل عام مخصص [۲۴۲] ملاحظه می‌کنند یا اینکه نفس دلیل عام را لحاظ می‌کنند؟

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

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی قدس سره ذیل این عبارت مصنف- «هذا مضافا الی وهن دلیلهما بكثره تخصیصه ... و قوة دلیله بقله تخصیصه بخصوص دلیل»- چنین نوشته‌اند: یعنی ان ادله القرعة کادله نفی الضرر وردت علیها تخصیصات کثیره لا یعلم ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۰

لا- یقال [۲۴۳]: کیف یجوز تخصیص دلیلهما بدلیله؟ و قد کان دلیلهما رافعا لموضوع دلیله لا- لحکمه، و موجبا لکون [نقض الیقین بالیقین بالحجه علی خلافه، كما هو الحال بینه و بین أدله سائر الأمارات، فیکون- هاهنا أيضا- من دوران الأمر بین التخصیص بلا وجه

مقدارها فیهی مجمله بالنسبه الی الباقی تحتها فلا بدّ من جابر لو هنها و هو عمل الاصحاب و لهذا اقتصر فی العمل بها علی موارد خاصه یحصل الاطلاع علیها بالتبع، و الاشکال علیه بان کثرة التخصیص اما ان یوجب الاجمال فیها أو لا و علی التقدیرین لا معنی للانجبار اما علی الاول فلان عمل جماعه لا- یوجب خروج اللفظ عن الاجمال و صیورته مبینا و اما علی الثاني فلان الظهور بعد انعقاده یکون محکما من غیر حاجه الی ضم عمل الاصحاب مدفوع بان الاجماع قد دل علی خروج مصادیق عیده عن العموم و لما کان المخرج غیر معین فلا- بدّ فی مقام التمسک بالعموم من ملاحظه عمل الاصحاب و لو جماعه منهم بها انکشف عملهم عن ان المورد لیس مما خرج بالاجماع فیکون العموم محکما بالنسبه الیه و الا یکون محتمل الخروج و بعد عروض هذا الاحتمال لا وجه للاستدلال به لکن مقتضی هذا الوجه جواز العمل به بعد الانجبار و اما قبل الانجبار فعدم العمل بها لعدم حجیتها

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۱

غیر دائر و التخصّص [۱].

فانه یقال: لیس الأمر كذلك [۲۴۴]، فإن المشکوک مما کانت له حاله سابقه و إن کان من المشکل و المجهول و المشتبه بعنوانه الواقعی، إلا- أنه لیس منها بعنوان ما طرأ علیه من نقض الیقین بالشک، و الظاهر من دلیل القرعة أن یکون منها بقول مطلق لا- فی الجملة، فدلیل الاستصحاب الدالّ علی حرمة النقض الصادق علیه حقیقه، رافع لموضوعه أيضا، فافهم [۲۴۵]. فلا بأس برفع الید عن دلیله عند دوران الأمر بینه و بین رفع الید عن

لا لتقدم الاصول علیها فافهم [۲۴۶].

[۱]- اشکال [۲۴۷]: نسبت دلیل قرعه به دلیل استصحاب، مانند نسبت امارات به استصحاب است یعنی: عمل به قرعه- در مورد استصحاب- نقض یقین به شک نیست بلکه نقض یقین به حجت و «تخصص» است. به خلاف عمل به استصحاب- در مورد قرعه- که موجب تخصیص است که در تخصیص، همان تقریب «دور» سابق می‌آید یعنی: تخصیص، متوقف بر اعتبار استصحاب است- در مورد قرعه- و آن بر تخصیص، متوقف است- كما تقدم سابقا- پس امر، دائر بین تخصیص و تخصص است که

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۲

دلیله، لو هن عمومها و قوة عمومه، كما أشرنا إلیه آنفا [۲۴۸]، و الحمد لله أولا و آخرا، و صلی الله علی محمد و آله باطنا و ظاهرا [۱].

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۳

المقصد الثامن التّعادل و التّرجیح

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۵

المقصد الثامن فی تعارض الأدلّة و الأمارات [۲۴۹] فصل

التعارض [۲۵۰] هو تنافی الدلیلین أو الأدلّة بحسب الدلالة و مقام الإثبات علی وجه التناقض أو التضاد حقیقه أو عرضا، بأن علم بکذب أحدهما إجمالا مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا [۱].

مقصد هشتم: تعارض ادله و امارات تعادل و ترجیح

فصل: در معنای تعارض

اشاره

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۶

یادآوری:

کلمه «تعادل» از ماده «عدل» مشتق شده، چنانچه دو شیء از جهتی شبیه یکدیگر باشند لغتا به آن‌ها متعادلین گویند و هر کدام عدل دیگری محسوب می‌شود.

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

«تعال و ترجیح» یا «تعال و ترجیح»؟

لغتا ترجیح به معنای احداث مزیت [۲۵۱] در یک شیء است - البته بعد از آنکه مزیتی در آن نبوده - لکن باید توجه داشت که مسلماً معنای مذکور، مراد اصولیین نیست.

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۷

۳- ترجیح - یا تراجیح - به نفس «مزیت» - یا مزایای [۲۵۲] - موجود در خبر گفته می‌شود.

اگر ترجیح را به معنای اول یا دوم بگیریم، کلمه تراجیح - جمع - را نباید استعمال نمائیم زیرا ترجیح به معنای «تقدیم» یا «تقدم» مصدر است و مصدر تعدد ندارد [۲۵۳].

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

جواب: لا بد منظور از کلمه ترجیح، همان معنای سوم - مزیت - است و تراجیح به معنای مزایا می‌باشد و بدیهی است که امکان دارد در خبر، مزایای متعددی باشد مانند:

موافقت با کتاب، شهرت، عدلیت راوی و

معنای لغوی تعارض [۲۵۴]

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۸

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

«تعارض» لغتاً از کلمه «عرض» گرفته شده و عرض به معنای اظهار و آشکار کردن است، «تعارضاً» یعنی: او خودش را به این آشکار و اظهار نمود و آن دیگری هم خود را به او اظهار نمود. اما اینکه اصولیین تعارض را به معنای «تنافی» گرفته‌اند در حقیقت، نقل مباین به مباین نموده‌اند یعنی: لفظی که برای «عرض» و تظاهر، وضع شده بود در «تنافی» استعمال کرده‌اند به عبارت واضح‌تر: کلمه «تعارض» بر اثر کثرت استعمال - در «تنافی» - وضع تعینی پیدا کرده است [۲۵۵].

معنای اصطلاحی تعارض

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

ان التعارض تنافی «مدلولی» الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد و کیف كان فلا یتحقق الا بعد اتحاد الموضوع و الا لم یمتنع اجتماعهما... [۲۵۶].

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

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

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

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۹

او التضاد حقیقه او عرضا.

یعنی: تعارض، تنافی دو دلیل - یا چند دلیل [۲۵۷]- از نظر دلالت و مقام اثبات است نه تنافی دو دلیل در مدلول. بنا بر تعریف مصنف، تعارض از اوصاف دلیل است.

توضیح ذلک: تعارض، تنافی [۲۵۸] دو یا چند دلیل است یعنی: یک دلیل دیگر را از جهت دلالت و مقام اثبات نفی می کند و آن دلیل دیگر هم او را نفی می نماید که تعارض مذکور، ممکن است به نحو «تناقض»، «تضاد حقیقی» یا «تضاد عرضی» باشد که اینک به ترتیب برای هر کدام به ذکر مثالی می پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۰

و علیه فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی مدلولهما، إذا كان بينهما حکومه رافعه للتعارض و الخصومه، بأن يكون أحدهما قد سبق ناظرا إلى بیان کمیة ما أريد من

مثال برای تناقض: فرضا یک دلیل می گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می گوید واجب نیست. دلیلی که می گوید نماز جمعه، واجب نیست، دلیل وجوب را نفی می کند و بین آن دو، تناقض و اجتماعشان محال است و دلیلی که می گوید نماز جمعه، واجب است، دلیل دال بر عدم وجوب را نفی می نماید پس دلیلین با یکدیگر تنافی دارند.

مثال برای تضاد حقیقی: فرضا یک دلیل می گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می گوید حرام است [۲۵۹] البته وجوب و حرمت با یکدیگر متضادند و تضادشان حقیقی است و در موضوع واحد اجتماع نمی نمایند [۲۶۰].

مثال برای تضاد عرضی: در تضاد عرضی، وحدت موضوع، معتبر نیست و لزومی ندارد، موضوع، متحد باشد مثلا- یک دلیل می گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می گوید در روز جمعه، نماز ظهر، واجب است لکن علم اجمالی به کذب یکی از آن دو داریم، می دانیم احدهما با واقع، مخالف است [۲۶۱] پس با وجود علم اجمالی به کذب احدهما بین آن دو قهرا تضاد عرضی - نه حقیقی - محقق است و تضاد مذکور در دو موضوع است نه یک موضوع.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۱

الآخر، مقدا کان أو مؤخر [۲۶۲] [۱].

[۱]- قبل از توضیح عبارت مصنف به ذکر یکی از حواشی مفصل مرحوم مشکینی قدس سره می پردازیم - ایشان ذیل عبارت «و علیه فلا تعارض ...» چنین آورده اند:

احدها: «الورود» و معناه: کون دلیل بحسب جعل حکمه رافعا لموضوع دلیل آخر بحيث لولاه لشملة كما فی کل اصل عقلی بالنسبة الی اماره معتبره مثلا: موضوع البراءة العقلیة اللایبانیة فاذا قام اماره معتبره انقلب الی البیان و لولاه لکان المورد من مصادیقها. و منه يظهر ان الدلیل الذی یکون مورده خارجا من الدلیل الآخر من الاول كما فی: «لا تکرّم زیدا الجاهل» بالنسبة الی «اکرم العلماء» لا یکون من الوارد بل یسمى ذلک بالتخصّص و کذا اذا کان منقحا لموضوع دلیل آخر كما «فی کل شیء طاهر ...» بالنسبة الی قوله: «لا صلاة الا بطهور» علی الاقوی.

الثانی: «الحکومه» و معناه: کون احد الدلیلین مسوقا لبیان حال الدلیل و ناظرا الی مقام اثباته و بیان کمیة مقدار مدلوله تضييقا او توسعه و الاول مثل قوله علیه السلام: «لا شک فی

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۲

النافله» بالنسبه الى ادلة الشكوك المثبتة للاحتياط او الاعداء و الثاني مثل قاعدة الطهارة بالنسبة الى قوله: «لا صلاة الا بطهور» بناء على كون ظهوره منعقدا في الطهارة الواقعية و الا فلو فرض انعقاد الظهور في الطبيعة لا بشرط لم تكن من قبيل الحاكم بل من قبيل المحقق للموضوع فيكون واردا

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

الرابع: «الجمع العرفي».

الخامس: «الجمع الدلالي» و هو مساو مع الجمع العرفي و مورده كل ما يكون احد الدليلين او كلاهما قرينة على التصرف في الآخر او في كليهما فيشمل ورود و الحكومة و التوفيق العرفي و التخصيص و التقييد الذين هما من الجمع المساوي و سائر الموارد التي يحكم العرف فيها بالتصرف في الهيئة و بعبارة اخرى:

ان مورده النص و الظاهر او الاظهر و الظاهر او الظاهران اللذان بينهما ورود او حكومة او توفيق عرفي و الخارج عنه الظاهران المتكافئان اللذان ليس فيهما احد هذه الثلاثة.

اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: انه بناء على تعريف الماتن لا يصدق التعارض على جميع تلك الموارد بخلاف تعريف الشيخ قدس سره فانه يشمل الجميع غير ورود لمكان تنافي المدلولين في غيرهما كما لا يخفى و ح لا بد له في خروج تلك الموارد عن ادلة العلاج

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۳

الدالة على الترجيح و التخيير من اقامة مخصص من الخارج كالخبرين المدعى دلالتهما على ذلك او دعوى الانصراف او دعوى الاجمال بخلاف ما ذكرنا فانه لا يشملها بحسب المفهوم [۲۶۳].

اينك به توضیح عبارت مصنف قدس سره می پردازیم.

سؤال: چرا مصنف از تعریف شیخ اعظم- در بیان تعریف تعارض- عدول نمودند؟

جواب: بنا بر تعریف [۲۶۴] شیخ اعظم قدس سره، موارد [۲۶۵] متعددی وجود دارد که موضوعا جزء متعارضین هستند منتها از جهت حکم، معامله متعارضین با آنها نمی شود لکن مصنف قدس سره تعریفی [۲۶۶] برای تعارض ذکر نمودند که اصلا تعریف مذکور، شامل آن موارد نمی شود.

تذکر: بنابراین که «تعارض» تنافی دلایل [۲۶۷]- در دلالت- باشد به مجرد اینکه مدلول دو دلیل [۲۶۸] با یکدیگر منافات داشته باشد، تعارض، محقق نمی شود که دارای مواردی هست:

مواردی که تعارض، محقق نیست

۱- حاکم و محکوم:

بین دلیل حاکم و محکوم، هیچ گونه تعارضی نیست زیرا عرف،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۴

دلیل حاکم را بر محکوم مقدم می‌دارد مثلاً- یک دلیل می‌گوید: «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا شک لکثیر الشک» وقتی آن دو دلیل را کنار یکدیگر گذاریم و ملاحظه نمائیم، مشخص می‌شود که از نظر دلالت، بین آن‌ها تنافی نیست زیرا دلیل دوم- لا شک لکثیر الشک- وارد شده تا مقدار «ما ارید» و مراد از دلیل اول را بیان نماید و بگوید آن حکم، مربوط به غیر از «کثیر الشک» است خلاصه اینکه دلیل حاکم «قد سیق ناظرا الی بیان کمیۀ ما ارید من الآخر مقدا کان او مؤخر» [۲۶۹] و نظر تفسیری به دلیل محکوم دارد و از جهت «دلالت» و «اثبات» بین آن و دلیل محکوم، تنافی وجود ندارد.

نتیجه: بنا بر تعریف مصنف قدس سره بین حاکم و محکوم از نظر دلالت، تنافی و تعارض، مطرح نیست و عرف، آن دو را متعارض نمی‌داند بلکه دلیل حاکم را بر محکوم مقدم می‌دارد ولی بنا بر تعریف شیخ اعظم قدس سره بین آن دو از نظر مدلول منافات و موضوعاً تعارض، محقق می‌باشد [۲۷۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۵

او کانا [۲۷۱] علی نحو إذا عرضا علی العرف وفق بینهما بالتصرف فی خصوص أحدهما، كما هو مطرد فی مثل الأدلة المتکفله لیان أحكام الموضوعات بعناوینها الأولیة، مع مثل الأدلة النافیة للعسر و الحرج و الضرر و الإِکراه و الاضطرار، مما یتکفل لأحكامها بعناوینها الثانویة، حیث یقدم فی مثلهما الأدلة النافیة، و لا تلاحظ النسبة بینهما أصلا و یتفق فی غیرهما [۲۷۲]، كما لا یخفی [۱].

[۱]-

۲: توفیق عرفی:

اشاره

دو دلیلی که دارای جمع عرفی باشند، متعارضین نیستند که دارای فروضی هست:

الف: توفیق عرفی بین دو دلیل [۲۷۳] به وسیله تصرف در «احدهما»: به این معنا که اگر آن دو دلیل بر عرف عرضه شود، او متحیر نمی‌ماند و احدهما را قرینه بر تصرف در دیگری می‌داند و بین آن دو جمع می‌نماید مثلاً اگر ادله‌ای را که متکفل بیان احکام به ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۶

او بالتصرف [۲۷۴] فیهما [۲۷۵]، فیکون مجموعهما قرینه علی التصرف فیهما [۱].

عناوین اولی هست در کنار ادله عناوین ثانویه قرار دهیم، عرف به قرینه ادله عناوین ثانویه در ادله اولیه تصرف می‌کند و تعارض بدوی را برطرف می‌نماید.

مثال: یک دلیل می‌گوید: «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَامُ»، یعنی: به عنوان اولی- بدون اینکه عنوانی [۲۷۶] بر صوم، عارض شود- روزه بر شما واجب است لکن دلیل ثانوی می‌گوید:

«لا ضرر فی الاسلام» یا «لا حرج فی الدین» یا «رفع الاکراه و الاضطرار» یعنی: هر حکمی که از ناحیه آن، ضرری به مسلمانی برسد، شارع مقدس، آن حکم ضرری را نفی نموده [۲۷۷]. حال اگر دلیلین مذکورین را به عرف عرضه نمائیم، از طرفی بگوئیم روزه، واجب است و از طرف دیگر بگوئیم حکم ضرری در اسلام نیست، عرف از آن دو برداشت می‌کند که روزه در صورتی که ضرر نداشته باشد، واجب است و چنانچه دارای ضرر باشد، وجوب ندارد به عبارت دیگر: عرف بین آن دو دلیل، نسبت سنجی نمی‌کند و

نمی‌گوید فرضاً بین آن دو، «عموم و خصوص مطلق» یا «من وجه» است بلکه هر نسبتی که بین آن دو باشد، خصوص ادله نافی را بر ادله اولی مقدم می‌دارد.

[۱]- ب: فرض دیگر، این است که: مجموع دلیلین، قرینه بر این است که در هر دو

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۷

تصرف نمایند مثلاً یک دلیل می‌گوید: ثمن العذرة سحت» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا بأس ببيع العذرة» یعنی دلیل اول می‌گوید: ثمن عذره، حرام است و دلیل دیگر می‌گوید: ثمن و بیع عذره، اشکالی ندارد و می‌توان در پولش تصرف نمود. دلیلین مذکورین از جهت مدلول با یکدیگر منافات دارند اما عرف به این ترتیب، بین آن دو جمع می‌کند: اینکه گفته‌اند «ثمن العذرة سحت» مراد از آن، عذره انسان و غیر مأکول اللحم است که نجس هم می‌باشد و منظور از «لا- بأس ببيع العذرة» این است که ثمن و بیع عذره مأکول اللحم اشکالی ندارد یعنی عرف به طریق مذکور، تنافی و تعارض بدوی را رفع می‌نماید [۲۷۸] یعنی:

از نظر مدلول، بین آن‌ها تنافی هست نه از نظر دلالت زیرا عرف می‌بیند که هر کدام از آن‌ها در یکی نص و در دیگری ظاهر است و به قرینه نص در ظهور، تصرف می‌نماید [۲۷۹].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۸

أو فی [۲۸۰] أحدهما المعین [۲۸۱] و لو کان من الآخر اظهر [و لو کان الآخر اظهر] [۱].

[۱]- ج: فرض دیگر، این است که مجموع دو دلیل، قرینه‌ای بر تصرف در «احدهما المعین» می‌باشد مانند عام و خاص که در عام تصرف می‌کنند زیرا خاص از جهت دلالت، اقوی و اظهر از عام است.

قوله: و لو کان من الآخر اظهر [و لو کان الآخر [۲۸۲] اظهر].

تذکر: چون نسخ کتاب کفایه الاصول در رابطه با عبارت مذکور، مختلف است «نگارنده» توجه شما را به حاشیه‌ای از حواشی کتاب کفایه الاصول و نکته‌ای از کتاب منتهی الدرایه جلب نموده:

لا- یخفی اختلاف نسخ الکفایه فی المقام ففی بعضها «و لو کان الآخر اظهر» و فی بعضها «لو کان الآخر اظهر» باسقاط الواو و فی بعضها کحاشیه العلامة الرشتی [۲۸۳] قدس سره: [۲۸۴]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۱۳۸

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۹

و لذلك تقدم الأمارات المعترية على الأصول الشرعية، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا- وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب [۱].

«و لو کان من الآخر اظهر». و هذا هو الصواب و الملائم لكلمة «و لو» الوصلية على تقدير اشمال العبارة عليها لدلالاتها على الفرد الخفي. اذ مقتضى القاعدة التصرف في الدليل الظاهر بقرينه الدليل الاظهر فالتصرف في الاظهر يعدّ فرداً خفياً من التوفيقات العرفية بين الدليلين و مقتضى الايجاز اسقاط كلمة «من الآخر» بان يقال: «و لو کان اظهر».

و لو كانت عبارة المتن هكذا: «او فی احدهما المعین لو کان الآخر اظهر» کان المراد بها العام و الخاص و المطلق و المقيد و غیرهما من الدليلين اللذين يكون احدهما اظهر من الآخر فان المتعين ح التصرف في غير الاظهر. و الظاهر بل المعلوم عدم ارادة مثل العام و

الخاص من هذه العبارة لانه صرح بخروج العام و الخاص و المطلق و المقيد و مثلهما بعد ذلك بقوله: «و لا تعارض ايضا اذا كان احدهما قرينه على التصرف في الآخر ... مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد او مثلهما ... الخ» فالمتعين ان يكون الصواب ما ضبطه العلامة الرشتي قدس سره و تقدم آنفا [۲۸۵].

وجه تقدم امارات بر اصول

[۱]- طبق تعریفی که مصنف قدس سره برای تعارض ذکر نمودند، مواردی را برشمرديم که در آن موارد، توفيق عرفی وجود داشت و موضوعا متعارضين، محقق نبود [۲۸۶] مانند:

«عام و خاص» اما در همان موارد، طبق تعريف مشهور و تعريف شيخ اعظم قدس سره موضوعا تعارض، محقق بود. ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۰

مصنف قدس سره ضمن عبارت مذکور فرموده‌اند: به خاطر همان توفيق عرفی هست که امارات بر اصول شرعيه [۲۸۷]، مقدم است مثلا- اگر اماره معتبری مانند خبر واحد، دال بر عدم وجوب نماز جمعه، لکن استصحاب دال بر وجوب آن باشد در این صورت، علت تقدم اماره بر اصل «توفيق عرفی» است.

یادآوری: توفيق عرفی، شامل «ورود» هم می‌شود. مصنف قدس سره قبلا هم فرمودند که تقدم اماره بر استصحاب از باب ورود است لذا در بحث فعلی که می‌گویند علت تقدم اماره بر استصحاب، توفيق عرفی می‌باشد، مقصود از آن، اعم از ورود است و از بیان فعلی ایشان هم مشخص می‌شود که عرف به ملاحظه اینکه اماره «وارد» بر استصحاب است، بین آن دو جمع می‌نماید. توضیح ذلك: در مثال مذکور- و اشباه آن- بین دلالت اماره و اصل، تنافی وجود ندارد و عرف در تقدیم اماره بر اصل، متحیر نیست [۲۸۸]. که به کدام یک از آن‌ها عمل نماید زیرا بین آن دو تنافی نیست چون وقتی عرف، آن دو را ملاحظه می‌نماید، متوجه می‌شود که اگر اماره را بر اصل مقدم دارد، هیچ‌گونه محذوری لازم نمی‌آید.

سؤال: مقصود از عدم لزوم محذور چیست؟

جواب: یعنی محذور «تخصیص بلا- مخصص» یا «تخصیص علی وجه الدور» لازم نمی‌آید زیرا در فرض بحث اگر به اماره عمل نمائیم و بنا بر عدم وجوب نماز جمعه بگذاریم، دلیل استصحاب- لا تنقض اليقين بالشك- تخصیص نخورده بلکه موضوع آن ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۱

و ليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها [۲۸۹] لعدم كونها ناظره إلى أدلتها بوجه [۱].

از بین رفته چون «لا- تنقض» می‌گوید یقین را به شك نقض نمائید [۲۹۰] و در ما نحن فيه اگر طبق اماره بگوئیم یقین تعبدی و تنزیلی بر عدم وجوب نماز جمعه داریم و آن را بر استصحاب، مقدم نمائیم، تخصیصی لازم نمی‌آید بلکه موضوع «لا تنقض» از بین می‌رود- نقض یقین به حجت، مطرح است.

قوله: «بخلاف العكس فانه يلزم منه محذور التخصیص بلا وجه او بوجه دائر».

در فرض مسئله اگر «اصل» را بر اماره [۲۹۱]، مقدم نمائیم و بگوئیم: قبلا نماز جمعه، واجب بود، اکنون هم به موجب استصحاب و «لا تنقض» واجب است یا تخصیص بلا مخصص، لازم می‌آید [۲۹۲] یا تخصیص «علی وجه الدور».

تذکر: چون در آخر بحث استصحاب به نحو مشروح، تخصیص «علی وجه الدور» را بیان کردیم، نیازی به تکرار آن مطالب نیست [۲۹۳].

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره

[۱]- گفتیم مصنف قدس سره علت تقدم امارات را بر اصول، توفیق عرفی - که شامل ورود

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۲

هم می‌شود - می‌دانند لکن شیخ اعظم قدس سره فرموده‌اند: علتش حکومت است [۲۹۴]. اینک مصنف در مقام اعتراض بر فرمایش شیخ اعظم هستند.

سؤال: چرا وجه تقدم امارات بر اصول «حکومت» نیست؟

جواب: همیشه دو دلیلی که حاکم و محکوم هستند باید دلیل حاکم، شارح، مفسر و متعرض بیان دلیل محکوم باشد مانند: «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و «لا شک لکثیر الشک» که دلیل حاکم [۲۹۵]، شارح و بیانگر مقدار «ما ارید» و مراد از دلیل اول - محکوم - می‌باشد و می‌گوید: حکم مذکور در دلیل اول - محکوم - مربوط به غیر از «کثیر الشک» است و اصلا «کثیر الشک» نباید به شک خود اعتنا کند.

اکنون شما اماره و یکی از اصول - مانند استصحاب - را در نظر بگیرید و ببینید آیا دلیل حجیت اماره بر دلیل حجیت اصل، جنبه نظارت و مفسریت دارد و کمیت و مقدار مراد از آن را برای شما بیان می‌کند؟ مسلما خیر!

اگر خبر عادل که دلیل حجیت آن «صدق العادل» [۲۹۶] است، قائم شد که نماز جمعه، در عصر غیبت، واجب نیست در این صورت آیا «صدق العادل» نسبت به استصحاب و «لا- تنقض» جنبه نظارت و شارحیت دارد و آن را برای ما تفسیر می‌کند؟ خیر! «صدق العادل» به هیچ وجه [۲۹۷] نسبت به دلیل اصل، نظارت ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۳

و تعرضها لبيان حکم موردها لا یوجب کونها ناظره إلى أدلتها و شارحه لها [۲۹۸]، و إلا کانت أدلتها أيضا دالّة - و لو بالالتزام - علی أن حکم مورد الاجتماع فعلا هو مقتضى الأصل لا الأماره، و هو مستلزم عقلا نفی ما هو قضیه الأماره، بل لیس مقتضى حجيتها إلا نفی ما قضيته عقلا من دون دلالة علیه لفظا، ضرورة أن نفس الأماره لا دلالة له [لها] إلا علی الحكم الواقعی، و قضیه حجيتها لیست إلا- لزوم العمل علی وفقها شرعا المنافی عقلا للزوم العمل علی خلافه و هو قضیه الأصل، هذا مع احتمال أن یقال: إنه لیس قضیه الحجیه شرعا إلا لزوم العمل علی وفق الحجّة عقلا و تنجز الواقع مع المصادفة، و عدم تنجزه فی صورة المخالفه [۱].

[۱]- تذکر: همان‌طور که در مثال اخیر توجه نمودید، اماره‌ای که می‌گفت نماز جمعه، واجب نیست، حکم مورد اصل - مورد استصحاب [۲۹۹]- را برای ما بیان می‌کرد لکن نباید چنین پنداشت که: اماره‌ای که حکم مورد اصل را برای ما بیان می‌کند، معنایش این

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۴

است که در این مورد [۳۰۰] به اصل عمل ننمائید اما در سائر موارد به آن عمل کنید به عبارت واضح‌تر: اماره، حکم مورد اصل و استصحاب را برای ما بیان می‌کند اما باید توجه داشت که صرف بیان حکم مورد، لازمه‌اش شارحیت و مفسریت دلیل دیگر نیست اگر چنان باشد و به آن اعتبار بگوئید اماره، نسبت به اصل حکومت دارد ما هم قضیه را کاملا عکس می‌نمائیم و می‌گوئیم:

در همان مثال قبل، استصحاب می‌گفت چون قبلا نماز جمعه، واجب بوده، اکنون هم واجب است یعنی دلیل استصحابی که حکم مورد اماره [۳۰۱] را برای ما بیان می‌کند - که نماز جمعه، واجب نیست - «لازمه عقلیش» این است که در این مورد [۳۰۲]، طبق اماره

عمل نمائید و به استصحاب عمل کنید پس اگر لازمه تعرض به بیان حکم مورد، شارحیت باشد، دلیل اصل هم نسبت به اماره، شارحیت و عنوان حاکمیت دارد و می‌گوید در مورد اجتماع به استصحاب عمل نمائید نه به اماره. خلاصه: چون استصحاب هم حکم مورد اماره را بیان می‌کند بر آن حکومت دارد.

سؤال: مصنف قدس سرّه فرمودند: دلیل اماره به هیچ وجه، ناظر بر دلیل اصل نیست، اکنون سؤال ما این است که پس دلیل اماره چیست؟

جواب: «بل لیس مقتضی حجیتها الانفی ما قضیته عقلا» [۳۰۳] من دون دلالة علیه [۳۰۴] لفظا...». مقتضای حجیت اماره نیست مگر اینکه می‌گوید: مقتضای اصل، عقلا- نه لفظا-

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۵

نفی شود.

قوله: «ضرورة» [۳۰۵] ان نفس الامارة لا دلالة له الا على الحكم الواقعي».

زیرا «نفس اماره» دلالت ندارد مگر بر حکم واقعی که در مثال ما اماره دلالت می‌نماید، حکم واقعی نماز جمعه، عدم وجوب است و نظری به اصل و غیر اصل ندارد.

سؤال: مقتضای «حجیت اماره» چیست به عبارت واضح‌تر: «صدق العادل» [۳۰۶] نسبت به «لا- تنقض اليقين بالشك» جنبه نظارت و تفسیر دارد یا نه؟

جواب: «و قضیة حجیتها لیست الا- لزوم العمل على وفقها شرعا المنافی عقلا- للزوم العمل على خلافه و هو قضیة الاصل» [۳۰۷]. مقتضای حجیت اماره، چیزی نیست جز اینکه:

واجب است طبق اماره «شرعا» عمل نمود [۳۰۸].

تذکر: اینکه «شرعا» واجب است طبق اماره عمل نمود بنا بر آن قولی است که می‌گویند حکم ظاهری وجود دارد و شارع مقدس طبق مؤدای اماره، حکم ظاهری

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۶

و کیف کان لیس [۳۰۹] مفاد دلیل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدا، کی یختلف الحال و یكون مفاده فی الأمانة نفی حکم الأصل، حیث أنه حکم الاحتمال بخلاف مفاده فيه، لأجل أن الحكم الواقعي لیس حکم احتمال خلافه، کیف؟ و هو حکم الشك فيه و احتمالها، فافهم و تأمل جيدا [۱].

جعل می‌کند [۳۱۰]. لکن احتمال دیگر، این است که قائل به جعل حکم ظاهری بر طبق اماره نشویم بلکه بگوئیم: مقتضای حجیت «شرعا»، چیزی غیر از این نیست که «عقلا» [۳۱۱] باید طبق اماره عمل نمود که در این صورت اگر اماره، مطابق واقع باشد منجزیت دارد و چنانچه مخالف واقع باشد فقط معذرت دارد پس در این صورت اصلا اماره «حکم مورد» را هم بیان نمی‌کند بلکه فقط منجز و معذر است که تفصیل این مسئله را در جلد چهارم ایضاح الکفایه- در بحث قطع و ظن- بیان کردیم.

[۱]- هریک از دو [۳۱۲] احتمال قبل را بپذیرید، مفاد دلیل اعتبار- چه در مورد اماره و چه در مورد اصل- الغاء احتمال خلاف نیست تا از آن نتیجه بگیرید، اماره بر اصل حکومت دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۷

توضیح ذلك [۳۱۳]: دلیل اعتبار اماره، مانند خبر واحد «صدق العادل» است لکن معنایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء نمائید، و همچنین دلیل اعتبار اصل، مانند استصحاب «لا تنقض اليقين بالشك» است اما معنایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء

نمائید اما کأنّ شیخ اعظم از آن طریق خواسته‌اند حکومت امارات را بر اصول استفاده نمایند که مصنف هم در مقام جواب و اعتراض برآمده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

دلیل اعتبار اماره، مانند خبر واحد «صدق العادل» است که می‌گوید قول عادل را تصدیق نمائید، درباره‌اش احتمال خلاف ندهید [۳۱۴] بلکه احتمال خلاف را الغاء نمائید یعنی به اصل و استصحاب عمل نکنید پس دلیل اماره، نسبت به دلیل اصل، جنبه نظارت و شارحیت دارد زیرا اصل، حکم احتمال خلاف است یعنی ما در مورد وجوب نماز جمعه، شک هستیم، هم احتمال وجوب می‌دهیم و هم احتمال عدم وجوب لذا استصحاب وجوب جاری می‌نمائیم و استصحاب، حکم احتمال خلاف است یعنی: اگر در مورد نماز جمعه، احتمال وجوب و عدم وجوب، مطرح نباشد که استصحاب جاری نمی‌کنیم - یکی از ارکان استصحاب، شک و احتمال خلاف است - خلاصه اینکه: اگر مفاد دلیل اعتبار، الغاء احتمال خلاف باشد در جانب اماره که می‌گوید: «صدق العادل» معنایش احتمال خلاف است یعنی: حکم شک را بر آن جاری نکن و این شک بر «لا تنقض یقین بالشک» نظارت دارد [۳۱۵] به خلاف دلیل استصحاب و «لا-تنقض» که می‌گوید احتمال خلاف را الغاء کن اما اماره در برابر استصحاب، حکم واقعی را بیان می‌کند و حکم واقعی از احکام احتمال خلاف نیست بلکه حکم واقعی، مربوط به واقع است لذا یک حکم واقعی هست و ما در هنگام شک، اصل را جاری می‌کنیم پس دیگر دلیل استصحاب، نافی حکم واقعی

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۸

فانقذح بذلك [۳۱۶] أنه لا یکاد ترتفع غائله المطاردة و المعارضة بین الأصل و الأمانة إلا بما أشرنا سابقا و آنفا، فلا تغفل [۳۱۷]، هذا [۱].

نیست که ناظر بر اماره باشد.

مصنف قدس سرّه: مفاد دلیل اعتبار اصلا الغاء احتمال خلاف نیست [۳۱۸] تا اینکه الغاء احتمال خلاف در جانب اماره، نفی اصل باشد اما الغاء احتمال خلاف در جانب اصل، نفی اماره نباشد زیرا اماره، حکم واقعی را بیان می‌کند و
قوله: «فافهم» [۳۱۹].

[۱]- غائله تعارض و مطاردة [۳۲۰] بین اصل و اماره، رفع نمی‌شود مگر به آنچه سابقا-

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۹

و لا تعارض [۳۲۱] أيضا [۳۲۲] إذا كان أحدهما قرینة علی التصرف فی الآخر، كما فی الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام و الخاص و المطلق و المقید، أو مثلهما [۳۲۳] مما كان

در بحث استصحاب- و آنفا بیان کردیم [۳۲۴].

در بحث استصحاب [۳۲۵] بیان کردیم که اگر به اماره عمل نمائیم در جانب اصل، هیچ محذوری لازم نمی‌آید اما اگر به اصل عمل نمائیم در جانب اماره یا «تخصیص بلا مخصص» لازم می‌آید یا «تخصیص علی وجه الدور» و بحث فعلی ما
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۰

أحدهما نصا أو أظهر، حیث أن بناء العرف علی كون النص أو الأظهر قرینة علی التصرف فی الآخر [۱].

- آنفا [۳۲۶]- ضمن عبارت «و لذلك تقدم الامارات المعبرة علی الاصول الشرعية ...» بیان شد.

[۱]-

۳- حمل ظاهر بر اظهر [۳۲۷]:

دو دلیلی که احدهما قرینه بر این است که ما در دیگری تصرف و آن را برخلاف ظاهر حمل نمائیم، تعارضی بینشان نیست مانند: «نص و ظاهر» یا «ظاهر و اظهر».

مثال: دلیل عامی داریم مانند «اکرم العلماء» و خاصی داریم مانند «یحرم اکرام زید العالم» اما چون دلیل دوم- خاص- نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عام، تصرف و آن را برخلاف ظاهرش [۳۲۸] حمل کنیم و بگوئیم: گرچه کلمه «العلماء» جمع محلی به لام است و در عموم ظهور دارد [۳۲۹] اما از آن، عموم اراده نشده پس چون «یحرم اکرام زید العالم» نسبت به حرمت اکرام زید، نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عموم «اکرم العلماء» تصرف نمائیم و بگوئیم از آن، عموم اراده نشده یعنی: نص مذکور، قرینه شد که در ظهور عام تصرف نمائیم [۳۳۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۱

و بالجملة: الأدلة فی هذه الصور و إن كانت متنافیه بحسب مدلولاتها، إلا- أنها غیر متعارضة، لعدم تنافیها فی الدلالة و فی مقام الإثبات، بحيث تبقى ابناء المحاوره متحیره، بل بملاحظه المجموع [۳۳۱] أو خصوص بعضها يتصرف فی الجميع [۳۳۲] أو فی البعض [۳۳۳] عرفا، بما ترتفع به المنافاة التي تكون فی البین، و لا فرق فیها بین أن يكون السند فیها قطعيا أو ظنيا أو مختلفا، فيقدم النص أو الأظهر- و إن كان بحسب السند ظنيا- علی الظاهر و لو كان بحسبه قطعيا [۱].

[۱]- مصنف قدس سره ضمن عبارت مذکور به نتیجه گیری پرداخته‌اند، ضمنا اشاره‌ای به رد فرمایش شیخ اعظم- در تعریف تعارض- نموده‌اند که اینک به توضیح متن کتاب می‌پردازیم:

ادله در صور [۳۳۴] مذکور از جهت «مدلول» تنافی دارد مثلا «اکرم العلماء» از نظر مدلول

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۲

با «یحرم اکرام زید العالم» تنافی دارد زیرا «العلماء» جمع محلی به لام و مدلولش این است که باید تمام علما حتی زید، اکرام شود اما دلیل خاص می‌گوید: نباید زید را اکرام نمود لکن باید توجه داشت که از نظر «دلالت» و مقام اثبات، منافاتی بین آنها نیست [۳۳۵] تا ابناء محاوره متحیر بمانند و بگویند نمی‌دانیم به کدامیک از آن دو باید عمل نمود بلکه فوراً می‌گویند: مقصود از «العلماء» غیر از زید است و همین امر، دلیل بر عدم تعارض است زیرا اگر از نظر دلالت و مقام اثبات، بین آن دو، تنافی باشد، عرف و ابناء محاوره متحیر می‌مانند [۳۳۶] و

نتیجه: اگر تعریف [۳۳۷] مشهور و شیخ اعظم قدس سره را درباره تعارض بپذیریم، باید بگوئیم بین «عام و خاص»- و اشباه آنکه تفصیلا بیان کردیم- تعارض، محقق است و باید دانست که محذورش [۳۳۸] این است:

مثلا اگر بین عام و خاص، تعارض است چرا در مورد آنها به «خذ ما یقولہ اعدلہما» عمل نمی‌کنند به عبارت دیگر: چه مخصصی داریم که در این مورد به آن عمل نمی‌کنند؟

چرا همه به خاص عمل می‌کنند گرچه راوی خاص، عادل و راوی عام، اعدل باشد؟ به عبارت واضح‌تر: اگر عام و خاص از متعارضین باشند باید درباره آنها به اخبار علاجیه

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۳

و إنما [۳۳۹] یكون التعارض فی غیر هذه الصور مما كان التنافی فیہ بین الأدلة بحسب

رجوع نمود [۳۴۰] درحالی که هیچ کس مراجعه نمی‌کند و اصلا ابناء محاوره در مورد عام و خاص و امثال آن، متحیر نیستند [۳۴۱] بلکه به خاص عمل می‌کنند لذا ابتدا باید برای تعارض، تعریفی ذکر نمود که موارد مذکور، خارج از آن باشند که تعریف ما این بود: «التعارض هو

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۱۵۴

الدلالة و مرحلة الإثبات، و إنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة و جهة، أو ظنيا فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل، إما [۳۴۲] للعلم بكذب أحدهما، أو لأجل [۳۴۳] أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ، كما لا يخفى [۱].

تنافی الدليلین او الادله بحسب الدلالة و مقام اثبات ...».

تذکر: اینکه بین «ظاهر و اظهر» و «مچنین نص و ظاهر» جمع عرفی وجود دارد، تفاوتی نیست که هر دو قطعی السند [۳۴۴] باشند یا هر دو ظنی السند [۳۴۵] و یا اینکه یکی قطعی و دیگری ظنی السند باشد یعنی: همیشه نص و اظهر بر ظاهر، مقدم است و احکام متعارضین را بین آن‌ها جاری نمی‌نمایند.

مواردی که تعارض، محقق است

[۱]- تعارض در موردی است که دلالت‌ها جمع عرفی نداشته باشد و نتوان احدهما را قرینه بر دیگری قرار داد لذا تعارض در غیر صور «عام و خاص» و «مطلق و مقید» [۳۴۶] خواهد بود زیرا در آن‌ها با اینکه به حسب مدلول، تنافی هست ولی تعارضی نیست چون تنافی به حسب دلالت و مقام اثبات، مطرح نیست- از جهت اینکه دارای جمع عرفی هستند.

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۱۵۵

تعارض به حسب سند در دو مورد است:

۱- موردی که دلیلین از نظر دلالت و جهت صدور، قطعی باشد که اگر صادر شده باشد به داعی «جدّ» صادر شده نه به داعی تقيه مثل اینکه دو دلیل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیده: «المشرك نجس» و «المشرك ليس بنجس»، احتمال تقيه درباره پیغمبر صلی الله علیه و آله نمی‌دهیم، در اینجا تعارض در سند، مطرح است و علم پیدا می‌کنیم که احدهما از رسول مکرم صلی الله علیه و آله صادر نشده زیرا صدور هر دو روایت، مستلزم تناقض است [۳۴۷].

۲- در موردی که دلیلین، ظنی الجهه او الدلالة باشد و جمع عرفی، مطرح نباشد یعنی:

نتوانیم در بعض ادله یا جمیع، تصرف نمائیم مانند: «ثمن العذرة سحت» و «لا بأس ببيع العذرة» در فرض مذکور، علم اجمالی به کذب احدهما نداریم و احتمال می‌دهیم هر دو صادر شده باشد این، مورد تعارض در سند است زیرا جمع عرفی ندارد و اگر تعبد به صدور بخواهد شامل هر دو شود و هر دو حجت باشند، لغو است- در اینجا ادله، اجمال حکمی [۳۴۸] پیدا می‌کند و اثر عملی ندارد [۳۴۹].

قوله: فيما [۳۵۰] إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل ...».

اشاره به دو موردی دارد که جمع عرفی در میان باشد.

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۱۵۶

فصل

التعارض و إن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون

هناك مانع عن حجیة الآخر، إلا أنه حیث كان بلا تعین و لا عنوان واقعا- فإنه لم یعلم كذبه إلا كذلك، و احتمال [۳۵۱] كون كل منهما كاذبا- لم یكن واحد منهما بحجة فی خصوص مؤداه، لعدم التعین فی الحجة أصلا، كما لا یخفی [۱].

- ۱- گاهی در دو دلیل ظنی، جمع عرفی، مطرح است- از باب تصرف در یکی از دو دلیل- که از آن به تصرف در بعض، تعبیر می شود مانند: «اکرم العالم» و «لا بأس بترك اكرام العالم» که در فرض مذکور، دلیل دوم، قرینه می شود بر تصرف در «اکرم العالم» که حمل بر استحباب می شود.
- ۲- اما تصرف در هر دو دلیل که از آن به تصرف در «کل» تعبیر شده، مانند «ان ظاهرت فاعتق رقبة» و «ان ظاهرت فاطعم ستین مسکینا» که در هر دو تصرف می کنیم و آن دو را بر واجب تخییری حمل می نمائیم.
- آن دو مورد که جمع عرفی دارد از باب تعارض سند نیست- و تعبد به صدور، لغو نمی باشد.

[فصل: أصالة التساقط]

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین [۳۵۲]، بنا بر طریقت چیست؟

[۱]- سؤال: قطع نظر از اخبار علاجیه، مقتضای اصل و قاعده اولی در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۷

خبرین متعارضین چیست به عبارت دیگر: اگر اصلا اخبار علاجیه نبود و با دو یا چند دلیل متعارض، مواجه شدیم، مقتضای قاعده اولی، تساقط است یا تخییر؟

جواب: تعارض دو دلیل، موجب می شود یکی از آنها به طور کلی از حجیت، ساقط شود. فرضا اگر دو روایت متعارض از نظر سند، قطعی باشند در این صورت، علم پیدا می کنیم در یکی از آنها اصالت الظهور، مراد نیست یا اصالت الجهات محقق نیست- علم به کذب اصالت الجهات داریم- یعنی یقین داریم یکی از آنها برای بیان حکم واقعی صادر نشده بلکه تقییه صادر شده پس علم اجمالی به کذب یکی از خبرین داریم و علم اجمالی مذکور، سبب می شود یکی از آنها از حجیت، ساقط شود البته باید دانست، آن علم اجمالی، مانع حجیت دلیل دیگر نیست یعنی یکی از آنها قطعاً حجت و دیگری غیر حجت است لکن چون آن روایتی را که علم به کذبش داریم، معین نیست و عنوان واقعی [۳۵۳] ندارد- یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هر یک از آن دو هست- لذا می گوئیم هر دو روایت در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط است مثلا- احدهما می گوید نماز جمعه در عصر غیبت، حرام و دیگری می گوید واجب است و ما علم اجمالی داریم یا یکی از آن دو از معصوم «ع» صادر نشده یا اگر صادر شده برای بیان حکم واقعی نبوده یا اینکه ظهورش مراد نیست در این صورت، هر دو خبر در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می شود یعنی با روایت دال بر وجوب نمی توان وجوب نماز جمعه را ثابت نمود و با روایت دال بر حرمت نمی توان حرمت را ثابت کرد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۸

نعم یكون نفی الثالث [۳۵۴] بأحدهما لبقائه علی الحجیة، و صلاحیته علی ما هو علیه من عدم التعین لذلك لا بهما، هذا بناء علی حجیة الأمارات من باب الطریقیه، كما هو كذلك حیث لا یکاد یكون حجة طریقا إلا ما احتمال إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعا عن حجیته [۱].

[۱]- سؤال: آیا با یکی از دو روایت متعارض مذکور- لا- علی التعین- می‌توان قول ثالث را نفی نمود و مثلاً- گفت نماز جمعه «قطعاً» مستحب نیست [۳۵۵]؟

جواب: می‌توان با احدهما «لا علی التعین» قول ثالث را نفی نمود.

چون حجت از غیر حجت برای ما مشخص نیست، در خصوص وجوب یا در خصوص حرمت نمی‌توان به آن‌ها تمسک نمود اما برای نفی قول ثالث می‌توان از احدهما [۳۵۶] استفاده نمود به عبارت دیگر: هر یک از آن‌ها که حجت باشد، قول ثالث را نفی کرده یعنی: اگر روایت دال بر وجوب حجت باشد، کراهت و استحباب را بالملازمه و اگر روایت دال بر حرمت، حجت باشد کراهت و استحباب را بالملازمه

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۹

نفی کرده پس می‌توان قول ثالث را با احدهما نفی نمود نه با هر دو زیرا یکی از آن‌ها اصلاً حجت ندارد، وقتی حجت نداشت، نفی قول ثالث هم با غیر حجت، ممکن نیست.

خلاصه: در خبرین متعارضین چون علم اجمالی به کذب احدهما داریم، یکی از آن‌ها حجت و دیگری غیر حجت است و چون حجت از غیر حجت برای ما مشخص نیست، طبق قاعده اولی- اگر اخبار علاجه نبود- هر دو در خصوص مؤدایشان از حجت، ساقط می‌شدند- قائل به تساقط می‌شدیم.

لازم به ذکر است که این مسئله [۳۵۷]، بنابراین است که امارات و ادله تعبیه- مانند خبر واحد- را از باب طریقت حجت بدانیم- نه سببیت- یعنی: بگوئیم چون قول عادل «طریقی» به واقع است، حجت دارد [۳۵۸] که مصنف قدس سره هم در بحث امارات، همین قول را تأیید نموده‌اند که: حق مطلب، این است که حجت امارات از باب طریقت است لذا است که در بحث فعلی فرموده‌اند قاعده اولی در خبرین متعارضین، تساقط است.

هیچ دلیلی از باب طریقت، حجت نمی‌شود مگر اینکه احتمال بدهیم آن اماره، مصیب به واقع است لذا می‌گوئیم: خبرینی که احدهما «اجمالاً» معلوم الکذب است، احتمال اصابه ندارد.

آیا یکی از آن خبرین از باب طریقت می‌تواند حجت باشد؟

خیر! احدهما به طور کلی از حجت، ساقط است و چون مشخص نیست کدامیک از آن‌ها هست لذا از نظر ما مشتبه می‌شود و به این جهت، هر دو از حجت، ساقط می‌شوند الا اینکه گفتیم: نسبت به نفی قول ثالث حجت دارند که شرحش گذشت.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۰

و اما بناء علی حجیتها من باب السببیه [۳۵۹] فکذلک لو کان الحجة هو خصوص ما لم يعلم کذبه، بأن لا یكون المقتضی للسببیه فیها [۳۶۰] إلا فیہ [۳۶۱]، كما هو المتیقن من دلیل اعتبار غیر السند منها، و هو بناء العقلاء علی أصالتی الظهور و الصدور، لا للتقیه و نحوها، و کذا السند لو کان دلیل اعتباره هو بناؤهم ایضاً، و ظهوره فیہ لو کان هو الآیات و الأخبار، ضرورة ظهورها فیہ، لو لم نقل بظهورها فی خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان [۱].

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین [۳۶۲] بنا بر سببیت چیست؟

اشاره

[۱]- سؤال: بنا بر سببیت [۳۶۳]، مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین چیست [۳۶۴]؟

تذکر: مصنف قدس سره بنا بر سببیت امارات به ذکر شقوق و تفاسیلی پرداخته‌اند که

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۱

«نگارنده» برای سهولت تبیین مطلب برای هر کدام از آن‌ها رمز و شماره‌ای را ذکر نموده.

۱ جواب: بنا بر سببیت هم مقتضای قاعده اولی، تساقط است زیرا در فرض مذکور، مقتضی جعل حکم در آن روایتی هست که علم به کذبش نداشته باشیم یعنی: روایتی که معلوم الکذب است، اصلا مصلحتی ندارد که مقتضی جعل حکم در آن باشد به عبارت دیگر: وقتی اماره- از باب سببیت- معتبر است که معلوم الکذب نباشد و در محل بحث چون یکی از آن دو دلیل «معلوم الکذب» است، قطعاً روایت کاذب، سبب جعل حکم نیست منتها چون عنوان معلوم الکذب برای ما مجهول است، مشتبه و «محمّل الانطباق لکل واحد» می‌گردد و نتیجتاً هر دو دلیل در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شوند.

[برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد]

اشاره

تذکر: برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد تا بتوان طبق آن عمل نمود که اینک به توضیحش می‌پردازیم:

۱- اصالت الظهور:

ظهور الفاظ در مدالیشان معتبر است مثلاً- نسبت به جمله «اکرم کل عالم» می‌گوئیم: کلمه «کل» مصدر به الف و لام است و در عموم ظهور دارد یعنی: با اصل مذکور به ظهور لفظ، متعبد می‌شویم. لازم به ذکر است که دلیل بر حجیت اصالت الظهور، بناء عقلا می‌باشد.

سؤال: آیا عقلاً به ظهور هر کلامی عمل می‌کنند گرچه علم به کذب آن‌هم داشته باشند یا اینکه در صورتی به ظهور عمل می‌کنند که آن کلام، معلوم الکذب نباشد؟

جواب: بناء عقلا در عمل به ظهور در صورتی است که کلام، معلوم الکذب نباشد.

۲- اصالت الجهات:

مقصود، این است که آیا امام علیه السلام که فرموده‌اند «الصلاة الجمعة واجبة» در مقام بیان حکم واقعی بوده‌اند نه تقیه پس با اصل مذکور هم جهت صدور را اثبات می‌نمائیم که منشأ اصل مذکور، این است: مردم وقتی صحبت می‌کنند، غالباً در مقام بیان مراد جدی و واقعی هستند نه تقیه یا دواعی دیگر.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۲

خلاصه: بناء عقلا بر این است که کلام متکلم برای بیان واقع، صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.

سؤال: آیا عقلاً در هر کلامی چنان بنائی دارند و بنا بر اصالت الجهات می‌گذارند؟

خیر! در کلامی که معلوم الکذب نباشد چنان بنائی دارند.

نتیجه: قدر متیقن از ادله‌ای که بر حجیت ظهور و حجیت صدور امارات، اقامه شده در صورتی است که آن اماره، معلوم الکذب نباشد- و لو اجمالا- و علم برخلاف آن نداشته باشیم.

۳- اصالت السند:

برای تمسک به یک روایت باید به صدور آن‌هم متعبد شد و گفت فلان روایت از معصوم علیه السّلام صادر شده تا بتوان طبق آن عمل نمود.

سؤال: آیا می‌توان گفت روایت معلوم الکذب [۳۶۵] از معصوم علیه السلام صادر شده؟

جواب: اگر دلیل اعتبار سند، بناء عقلا باشد، باز هم می‌گوئیم قدر متیقن از آن در صورتی است که علم اجمالی برخلاف نداشته باشیم.

چنانچه دلیل اعتبار سند، اخبار [۳۶۶] و آیات [۳۶۷] هم باشد، ظهورشان در صورتی است که علم به خلاف نداشته باشیم بلکه می‌توان گفت که اخبار و آیات، ظهور در حجیت دارند «اذا حصل الظن منه او الاطمینان».

جمع‌بندی: بنا بر موضوعیت و سببیت هم مقتضای ادله اعتبار سند، ظهور و جهت صدور امارات، این است که مصلحت و مقتضی در صورتی است که علم برخلاف نباشد و در صورت تعارض، مقتضی حجیت در احدهما نیست لذا هر دو روایت از حجیت، ساقط می‌شود پس بنا بر سببیت هم مانند طریقت، اصل اولی در متعارضین، تساقط است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۳

و اما لو كان المقتضى للحجیة فی كل واحد من المتعارضین لكان التعارض بینهما من تراحم الواجبین، فیما إذا كانا مؤدیین إلى وجوب الضدین [۳۶۸] أو لزوم المتناقضین [۳۶۹]، لا فیما إذا كان مؤدی أحدهما حکما غیر إلزامی، فإنه حیث لا یزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحیة ما لا- اقتضاء فیہ أن یزاحم به ما فیہ الاقتضاء، إلا أن یقال بأن قضیة اعتبار دلیل الغیر الإلزامی، ان یکون عن اقتضاء، فیزاحم به حیث ما یقتضی الإلزامی و یحکم فعلا بغیر الإلزامی، و لا یزاحم بمقتضاه ما یقتضی الغیر الإلزامی، لكفایة عدم تمامیة علة الإلزامی فی الحکم بغیره [۱].

[۱]- ۱۲ اگر از آنچه ذکر نمودیم، صرف نظر نمائیم [۳۷۰] و به سببیت مطلق، قائل شویم گرچه علم برخلاف داشته باشیم، مقتضای قاعده اولی در تعارض دو اماره و دو خبر چیست [۳۷۱]؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۴

توضیح ذلک: ممکن است کسی بگوید [۳۷۲]، امارات از باب سببیت حجیت دارند مگر اینکه علم تفصیلی به کذبشان داشته باشیم یعنی: حتی در صورت علم اجمالی به کذب هم، قیام اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در مؤدا می‌شود.

مثال: یک روایت می‌گوید نماز جمعه، واجب است و دیگری می‌گوید حرام است [۳۷۳] یا اینکه یک روایت می‌گوید نماز ظهر، واجب است [۳۷۴] و دیگری می‌گوید نماز جمعه، واجب است [۳۷۵] یعنی دلالت بر وجوب ضدین می‌کنند و یقین هم داریم، احدهما کذب است و در روز جمعه، یک نماز، واجب است.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: «لکان التعارض بینهما من تراحم الواجبین...».

وظیفه، این است که هم به روایتی عمل نمائیم که می‌گوید نماز جمعه، واجب است هم به روایتی عمل کنیم که می‌گوید نماز

جمعه، حرام است [۳۷۶] اما چون عمل به هر دو ممکن نیست، مسئله از قبیل واجبین متزاحمین می‌شود که در عمل به آن‌ها مخیر هستیم مگر اینکه احدهما «اهم»- یا محتمل‌الاهمیه- باشد که باید به آن عمل نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۵

تذکر: آنچه را ذکر نمودیم در صورتی بود که مؤدای امارتین متعارضین، وجوب ضدین یا لزوم متناقضین باشد. قوله: «لا فیما اذا كان مؤدی احدهما حکما غیر الزامی...».

۳ در خبرین متعارضین اگر مؤدای احدهما حکم الزامی و مؤدای دیگری حکم غیر الزامی باشد، حکمش چیست؟ مثال: یک روایت می‌گوید شرب تنن، حرام است [۳۷۷] لکن روایت دیگری می‌گوید شرب تنن، مباح می‌باشد [۳۷۸].

فرض مذکور از باب تزاحم نیست بلکه باید به حکم الزامی عمل نمود و جهتش این است: روایتی که می‌گوید: شرب تنن، حرام است بر حکم اقتضائی دلالت می‌کند یعنی: بر حرمتی که از مقتضی حرمت، ناشی شده به عبارت دیگر: با قیام اماره در شرب تنن، مفسده پیدا می‌شود و آن مفسده، مقتضی حرمت است اما روایتی که می‌گوید شرب تنن، مباح است دال بر حکم الزامی نیست چون غالب مباحات، ناشی از عدم اقتضا هستند یعنی: فلان عمل که مباح است نه مقتضی وجوب داشته [۳۷۹] نه مقتضی حرمت [۳۸۰]، نه مفسده غیر ملزومه داشته که مکروه شود نه مصلحت غیر ملزومه داشته که مستحب باشد یعنی: مقتضی برای جعل یکی از احکام اربعه را نداشته لذا شارع مقدس، آن را مباح نموده.

در محل بحث هم آن روایتی که می‌گوید شرب تنن، حلال است، اباحه آن، ناشی از

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۶

نعم [۳۸۱] یکون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا [۳۸۲] لو كان قضیه الاعتبار هو لزوم

عدم اقتضا می‌باشد به خلاف روایت دال بر حرمت که می‌گوید مقتضی حرمت تحقق دارد لذا در محل بحث باید به روایتی عمل نمود که دال بر حکم الزامی می‌باشد.

قوله: «الا ان يقال بان قضیه اعتبار دلیل الغير الالزامی ان یکون عن اقتضاء فیزاحم به ح ما یقتضی الالزامی و...».

۴ اگر بگوئید: قبول داریم که اباحه «فی نفسه» ناشی از عدم اقتضا هست اما قیام اماره، سبب می‌شود برای اباحه، مقتضی پیدا شود یعنی: همان‌طور که قیام اماره بر حرمت شرب تنن، سبب شد، مقتضی حرمت پیدا شود، قیام اماره بر اباحه شرب تنن هم سبب می‌شود، مقتضی اباحه پیدا شود پس هر دو روایت بر حکم اقتضائی دلالت دارند لذاست که می‌گوئیم وظیفه ما عمل به اباحه می‌باشد نه حرمت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۷

البناء و الالتزام بما یؤدی إلیه من الأحکام، لا- مجرد العمل علی وفقه بلا لزوم الالتزام به، و کونهما من تزاحم الواجبین حینئذ و إن كان واضحا، ضرورة عدم إمكان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد من الأحکام، إلا أنه لا دلیل نقلا و لا عقلا علی الموافقة الالتزامیه للأحکام الواقعیة فضلا عن الظاهریة، كما مر تحقیقه [۱].

«لکفایه [۳۸۳] عدم تمامیه عله الالزامی فی الحکم بغیره».

[۱]- باب تعارض «مطلقا» [۳۸۴] از باب تزاحم است- خواه در حجیت امارات، قائل به طریقت شوید، خواه قائل به سببیت [۳۸۵]- و حکم متزاحمین هم این است که: ابتداء باید به «اهم» عمل کنیم، اگر اهم برای ما مشخص نبود، «محتمل‌الاهمیه» را اخذ می‌نمائیم و در غیر آن دو صورت، قائل به تخییر می‌شویم.

تذکر: اینکه گفتیم باب تعارض «مطلقا» از باب تراحم می‌باشد، مشروط بر این است که: قبول کنیم، مقتضای ادله اعتبار امارات، وجوب التزام به آن و مؤدای آن هست یعنی:

اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد، نه تنها باید طبق آن عمل نمود بلکه باید قلبا هم به وجوب، ملتزم شد یعنی انقیاد و تسلیم، نسبت به وجوب هم لازم است و همچنین اگر اماره‌ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد نه تنها عملا باید آن را ترک نمود بلکه باید قلبا هم به آن ملتزم شد.

خلاصه: حجیت اماره، مجرد عمل بر وفق آن نیست بلکه باید قلبا به مؤدای آن هم ملتزم شد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۸

سؤال: اگر موافقت التزامیه، واجب باشد در صورتی که یک روایت می‌گوید نماز جمعه، واجب است و روایت دیگر می‌گوید حرام است، چگونه می‌توان در موضوع واحد، نسبت به هر دو ملتزم شد؟ چگونه می‌توان هم نسبت به وجوب ملتزم شد هم نسبت به حرمت، منقاد بود؟

جواب: «ضروره عدم امکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد [۳۸۶] من الاحکام...».

همان‌طور که «عملا» جمع بین آن دو امکان ندارد، «التزام» هم جمع بین آن دو، ممکن نیست لذاست که می‌گوئیم باب تراحم، مطرح می‌شود و نتیجتا یا به این ملتزم می‌شویم یا به آن.

سؤال: آیا دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه داریم؟

جواب: «... الا انه [۳۸۷] لا دلیل نقلا و لا عقلا علی الموافقة الالتزامیه...».

قبلا [۳۸۸] اثبات نمودیم که دلیلی بر وجوب التزام، نسبت به «احکام واقعی» نداریم تا چه رسد به «احکام ظاهریه».

خلاصه: اصل مبنای مذکور- یعنی: وجوب موافقت التزامیه- مردود است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۹

و حکم [۳۸۹] التعارض بناء علی السببیه فیما کان من باب التراحم هو التخییر لو لم یکن أحدهما معلوم الأهمیه أو محتملها فی الجملة [۳۹۰]، حسبما فصلناه [۳۹۱] فی مسألة الضد، و إلا فالتعین [۱].

[۱]- استاد معظم فرمودند: مصنف قدس سره در عبارت مذکور و عبارت بعد از آن- تا «فافهم»- به جمع بندی و خلاصه گیری

مطالب قبل پرداخته‌اند لکن حاشیه‌ای از کتاب منتهی الدرایه در پاورقی آورده‌ایم که ظاهرا برخلاف آن فرمایش است.

اینک به بیان اجمالی متن کتاب می‌پردازیم:

احکام تعارض، بنا بر سببیت، چنین بود:

۱- گفتیم: حکم متعارضین، بنا بر سببیت در آن دو موردی که از باب تراحم بوده، «تخییر» است- فرض شماره «۲» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۳ به بعد بیان کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۰

و فیما لم یکن من باب التراحم هو لزوم الأخذ بما دل علی الحکم الالزامی، لو لم یکن فی الآخر مقتضیا لغير الالزامی، و إلا فلا بأس بأخذه و العمل علیه، لما أشرنا إلیه من وجهه آنفا، فافهم [۳۹۲] [۱].

هذا هو قضیه القاعدة فی تعارض الأمارات، لا الجمع بینها بالتصرف فی أحد المتعارضین أو فی کلیمهما، كما هو قضیه ما یتراءى مما قیل من أن الجمع مهما أمکن أولى من الطرح، إذ لا دلیل علیه فیما لا یساعد علیه العرف مما کان المجموع أو أحدهما قرینه عرفیه علی التصرف فی أحدهما بعینه أو فیهما، كما عرفته فی الصور السابقه [۲].

[۱]- ۲: حکم متعارضین در موردی که مسأله تراحم، مطرح نبود، عمل به «حکم الزامی» بود- فرض شماره «۳» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۵ به بعد بیان کردیم.

قوله «... و الا [۳۹۳] فلا بأس بأخذه و العمل علیه».

۳- حکم تعارض در فرض مذکور را هم قبلا بیان کردیم- فرض شماره «۴» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۶ به بعد بیان نمودیم. تذکر: غیر از سه فرض مذکور، فرض دیگری هم بنا بر سبب امارات در صفحه ۱۶۱ ذکر کردیم.

آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟

[۲]- آنچه را از ابتدای این فصل تاکنون برای تعارض دلیلین گفتیم [۳۹۴]، مقتضای قاعده

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۱

و اصل اولی- یعنی: صرف نظر از اخبار علاجیه- بود لکن در بعضی از کلمات، چنین مشاهده می‌شود که: مقتضای قاعده در متعارضین، جمع بین ادله است به این نحو که: در هر دو دلیل یا «احدهما» تصرف می‌نمائیم و دلیلشان این است که: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» [۳۹۵].

مثال: یک دلیل می‌گوید: «اکرم العلماء» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا تکرم الفساق» در این صورت که آن دو دلیل، نسبت به عالم فاسق، تعارض دارند یا در «اکرم العلماء» تصرف می‌نمائیم و می‌گوئیم: مراد از آن، عالم غیر فاسق است یا در «لا تکرم الفساق» تصرف می‌نمائیم و می‌گوئیم: مقصود از آن، فاسق غیر عالم است یعنی: فاسق جاهل، نه فاسقی که عالم باشد- جمع بین دو دلیل به وسیله تصرف در احدهما.

مثال دیگر، «ثمن العذرة سحت» و «لا بأس ببيع العذرة» می‌باشد که در هر دو

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۲

مع أن فی الجمع كذلك [۳۹۶] أيضا [۳۹۷] طرحا للأماره [۳۹۸] أو الأمارتين [۳۹۹]، ضرورة سقوط أصالة الظهور فی أحدهما أو كليهما معه، و قد عرف [۴۰۰] أن التعارض بين الظهورين فيما

تصرف و برخلاف ظاهر حمل می‌نمایند [۴۰۱].

سؤال: آیا در مواردی که عرف، مساعد نباشد، دلیلی بر وجوب جمع بین امارات- به نحو مذکور- داریم یا نه به عبارت دیگر: دلیلی بر قضیه «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» داریم یا نه؟

جواب: الف: دلیلی بر وجوب جمع بین امارات- در آن مواردی که عرف، مساعد نباشد- نداریم لکن باید توجه داشت، مواردی را ذکر نمودیم که عرف، نسبت به جمع بین دو دلیل، مساعد و موافق بود از جمله اینکه:

۱- گاهی بین دو دلیل- با تصرف در احدهما- توفیق عرفی، حاصل می‌شد که

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۳

کان سنداهما قطعین، و فی السندين إذا كانا ظنين، و قد عرفت أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين فی خصوص كل ما يؤديان إليه من الحكمين، لا بقاءهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما، أو بقاء سندیهما علیها كذلك بلا دلیل يساعد علیه من عقل أو نقل [۱].

مشروحا در صفحه ۱۳۵ بیان شد.

۲- گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر این بود که در هر دو دلیل تصرف نمائیم- طبق تفصیل صفحه ۱۳۶.

۳- گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر تصرف در «احدهما المعین» بود طبق تفصیل صفحه ۱۳۸ و

[۱]- ب: کسانی که می گویند: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» لا بد چنین می گویند: مثلا اعمال دلیل «الف» واجب و اعمال دلیل «ب» هم بر ما واجب است و چون قدرت نداریم هر دو را اعمال کنیم پس طبق «صدق العادل» [۴۰۲] صدور هر دو روایت را قبول می کنیم یعنی: «صدق العادل» و اصالت السند را هم در روایت «الف» رعایت می کنیم هم در روایت «ب» لکن در قسمت مدلول روایتین به قسمتی از روایت «الف» و بخشی از مدلول روایت «ب» عمل می کنیم درحالی که اگر احدهما را اخذ و دیگری را طرح نمائیم «صدق العادل» و اصالت السند را در «احدهما» اصلا رعایت نمودیم.

اشکال: اگر درباره هر دو روایت، اصالت السند را رعایت نمودید، نسبت به اصالت الظهور موافقت نمودید یا مخالفت؟

اگر «جمع» شما محتاج به تصرف در هر دو دلیل باشد، نسبت به اصالت الظهور هم در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۴

فلا- یبعد أن یكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفا، و لا ینافیہ الحکم بأنه اولی مع لزومه حیثئذ و تعینه، فإن أولیته من قبیل الأولویة فی أولی الأرحام، و علیه لا إشکال فیہ و لا کلام [۱].

هر دو مخالفت کردید و چنانچه جمع شما نیاز به تصرف در یکی از دو دلیل داشته باشد نسبت به «احدهما» اصالت الظهور را رعایت نمودید.

همان طور که باید طبق «صدق العادل» به صدور روایت، متعبد شد، طبق بناء عقلا باید به ظواهر هم عمل نمود و دلیلی ندارد که شما نسبت به هر دو روایت، اصالت السند را جاری سپس در هر دو یا «احدهما» تصرف کنید و نتیجتا با ظهور هر دو روایت یا احدهما مخالفت نمائید.

[۱]- کسانی که می گویند «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» بعید نیست، مرادشان از «امکان جمع» همان امکان عرفی باشد یعنی: در مواردی که عرفا جمع، ممکن باشد، «اولی» همان جمع است.

سؤال: اگر مراد آن‌ها امکان عرفی است، بفرمائید در موارد امکان عرفی، «جمع» واجب می باشد یا اولی؟

جواب: جمع، واجب است و کلمه اولی در قضیه مذکور، نظیر کلمه «اولی» در آیه شریفه «... وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِی كِتَابِ اللَّهِ...»* است یعنی: کلمه «اولی» افضل التفضیل نیست بلکه دال بر تعیین بعضی از اولو الارحام نسبت به بعض دیگر است [۴۰۳]- البته در مسئله ارث.

تذکر: بنا بر توجیه مذکور، اشکالی در قضیه «الجمع مهما امکن...» وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۵

فصل لا یخفی أن ما ذکر من قضیة التعارض بین الأمارات، إنما هو بملاحظة القاعدة فی تعارضها، و إلا فریما یدعی الإجماع علی عدم سقوط کلا المتعارضین فی الأخبار، كما اتفقت علیه کلمة غیر واحد من الأخبار، و لا یخفی أن اللازم فیما إذا لم تنهض حجة علی التعین أو التخییر بینهما هو الاقتصار علی الراجح منهما، للقطع بحجیته تخیرا أو تعینا، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجیته، و الأصل عدم حجة ما لم یقطع بحجیته، بل ربما ادعی الاجماع أيضا علی حجة خصوص الراجح [۱].

اشاره

[۱]- در فصل قبل، مقتضای قاعده اولیه عقلیه، «صرف نظر از اخبار علاجیه»، بنا بر طریقت و سیبیت امارات، بیان شد [۴۰۴].

اینک ببینیم مقتضای قاعده ثانویه شرعیه در خبرین متعارضین چیست.

اگر قاعده اولیه عقلیه را ملاحظه نماییم، چنین می‌گوئیم: چه بسا اجماع، قائم شده که خبرین متعارضین از حجیت، ساقط نمی‌شوند.

یعنی: «اجماعی» هست که باید به احدهما عمل نماییم - کما اتفقت علیه [۴۰۵] کلمه غیر واحد من الاخبار [۴۰۶].

خلاصه: اجماع مذکور و اتفاق کلمه اخبار بر عدم تساقط هر دو خبر کأن یک قاعده ثانویه شرعیه هست.

تذکر: اگر دلیلی بر تعیین [۴۰۷] داشته باشیم، معینا به همان خبر عمل می‌کنیم و چنانچه دلیلی دال بر تخییر باشد در عمل به احد

الخبرین [۴۰۸] مخیر هستیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۶

سؤال: در فرض مسئله که اجماع - و اخبار - بر عدم تساقط خبرین متعارضین، قائم شده اگر دلیلی بر تعیین یا تخییر نداشته باشیم،

عقل «علی القاعده» حکم به تعیین می‌نماید یا تخییر؟

جواب: لازم است، خبر راجح [۴۰۹] را اخذ نماییم و جهتش این است که: امر، دائر بین تعیین و تخییر است یعنی: عمل به روایت

راجح یا «معینا» بر ما لازم است یا «تخییرا» به عبارت دیگر: یا معینا روایت راجح، حجت و عمل به آن، لازم است - با وجود راجح

اصلا خبر مرجوح، حجت نیست - یا مخیرا. یعنی اگر ترجیح، واجب هم نباشد [۴۱۰]، روایت راجح از باب تخییر برای ما حجت

است پس حجیت راجح، قطعی است و در حجیت مرجوح، مردد هستیم.

آیا با وجود راجح، خبر مرجوح برای ما حجت است؟

آیا با وجود روایت عادل، روایت عادل، حجت است یا حجت نیست؟

اگر شک در حجیت هم داشته باشیم، گفتیم [۴۱۱] اصل اولی در باب ظنون، عدم حجیت است و با اجرای اصل عدم حجیت، قطع به

عدم حجیت پیدا می‌کنیم.

خلاصه: اگر از اخبار علاجیه، تعیین یا تخییر را استفاده ننمودیم، چون امر، دائر بین تعیین و تخییر است عقلا عمل به راجح، واجب

است پس می‌گوئیم باید «معینا» راجح را اخذ نمود.

قوله: «بل ربما ادعی الاجماع ایضا علی حجیه خصوص الراجح».

بعضی ادعا نموده‌اند - علاوه بر حکم عقل - اجماع، قائم شده که خصوص خبر راجح، حجیت دارد - باید به آن عمل نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۷

و استدلال علیه [۴۱۲] بوجوه آخر [۴۱۳] أحسنها الأخبار، و هی علی طوائف: [۴۱۴]

منها: ما دل علی التخییر علی الإطلاق، کخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا - علیه السلام -:

(قلت: یجئنا الرجلان و کلاهما ثقۀ بحديثین مختلفین و لا یعلم أيهما الحق، قال: فاذا لم یعلم فموسع علیک بأیهما أخذت). و خبر

الحارث بن المغیره، عن أبی عبد الله علیه السلام:

(إذا سمعت من أصحابک الحدیث و کلهم ثقۀ، فموسع علیک حتی ترى القائم فترد علیه [الیه]. و مکاتبه عبد الله بن محمد إلى أبی

الحسن علیه السلام اختلف أصحابنا فی روایاتهم عن أبی عبد الله علیه السلام، فی رکعتی الفجر، فروى بعضهم: صلّ فی المحمل، و

روی بعضهم: لا تصلها إلا فی الأرض، فوقع علیه السلام: موسع علیک بأیه عملت، و مکاتبه الحمیری إلى الحجّه علیه السلام - إلى أن

قال فی الجواب عن ذلک حدیثان ... إلى أن قال علیه السلام - (و بأیهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا) إلى غیر ذلک من

الإطلاقات [۱].

اخبار علاجیه

اشاره

[۱]- اخبار علاجیه [۴۱۵] از نظر مضمون، چهار طایفه هست که اینک به توضیح آن

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۸

می‌پردازیم [۴۱۶]:

۱- اخبار تخییر

اخبار مذکور به نحو اطلاق، دال بر تخییر است و مراد از اطلاق، این است که تخییر را مقید به وجود یا عدم مرجح نموده‌اند بلکه گفته‌اند شما مطلقاً مخیر هستید- خواه در احد الخبرین رجحان و مزیتی باشد یا نباشد- اینک به ذکر آن اخبار می‌پردازیم:

الف: عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل و احاديثنا فان كان يشبههما فهو منا و ان لم يكن يشبههما فليس منا قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحدیثین مختلفین و لا نعلم ایهما الحق، قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بايها اخذت [۴۱۷].

شاهد در ذیل روایت است که از امام هشتم علیه السلام سؤال کرد، و فرد موثق، دو حدیث برای ما نقل می‌کنند که آن دو روایت از نظر مضمون با یکدیگر مختلف و متعارض است و «لا نعلم ایهما الحق» حضرت در پاسخ او فرمودند: وقتی نمی‌دانی «حق» کدامیک از آنهاست، در توسعه هستی- «فموسع عليك بايها اخذت».

ب: عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فتردد [۴۱۸].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۹

ج: مكاتبه عبد الله بن محمد: ... فی كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام:

اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل و روى بعضهم لا تصلها الا على الارض فوقع عليه السلام: موسع عليك بأية عملت [۴۱۹].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۰

د: مكاتبه حمیری: ... فی جواب مكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحمیری الى صاحب الزمان عليه السلام: يسألني بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر؟ فان بعض اصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير و يجزيه ان يقول: بحول الله و قوة اقوم و اقعده، فكتب عليه السلام في الجواب: ان فيه حدیثین: اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير. و اما الآخر فانه روى: ان اذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى و بايها اخذت من جهة التسليم كان صوابا [۴۲۰].

قوله: «الى غير ذلك من الاطلاقات» [۴۲۱].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۱

و منها: ما دل علی التوقف [۴۲۲] مطلقا [۱].

و منها: ما دل علی ما هو الحائظ [۴۲۳] منها [۲].

۲- اخبار توقف

[۱]- گروه دیگری از اخبار علاجیه به نحو اطلاق [۴۲۴]، دال بر توقف است یعنی: به هیچ‌یک از دو خبر متعارض، عمل نکنید تا به حضور امام «ع» برسید و حقیقت مطلب برایتان روشن شود.

۳- اخبار احتیاط

[۲]- گروه دیگری از اخبار علاجیه، دال بر این است که: هر یک از خبرین را که مطابق احتیاط است، اخذ نمائید. مثال: فرض کنید یک روایت، دال بر حکم الزامی است و می‌گوید دعا «عند رؤیة الهلال» واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست در این صورت، خبری را که مطابق احتیاط است، اخذ می‌نمائیم و فرضاً می‌گوئیم: دعا «عند رؤیة الهلال» واجب است. ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۲

و منها: ما دل علی الترجیح بمزایا مخصوصه و مرجحات منصوصه، من مخالفه القوم و موافقه الكتاب و السنه، و الأعدیة، و الأصدیة، و الأفقیه و الأورعیة، و الأوثقیة، و الشهرة علی اختلافها فی الاقتصار علی بعضها و فی الترتیب بینها. و لأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار.

فمنهم من أوجب الترجیح بها، مقیدین بأخباره إطلاقات التخییر، و هم بین من اقتصر علی الترجیح بها، و من [۴۲۵] تعدی منها إلی سائر المزایا الموجبة لأقواییه ذی المزیة و أقریبته، كما صار إلیه شیخنا العلامة أعلى الله مقامه، أو المفیده [۴۲۶] للظن، كما ربما يظهر من غیره [۱].

سؤال: اگر یک روایت، دال بر وجوب و روایت دیگر هم دال بر حرمت همان شیء بود، تکلیف چیست؟
جواب: در فرض مذکور، احتیاط، ممکن نیست و دوران بین المحذورین، محقق است.

۴- اخبار ترجیح

[۱]- طایفه دیگری از اخبار علاجیه، امر نموده به اخذ خبر راجح [۴۲۷] که مشتمل باشد بر مرجحات مخصوصه و منصوصه. ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۳

لازم به ذکر است که بعضی از مرجحات منصوصه، عبارتند از: «مخالفت با عامه»، «موافقت با کتاب و سنت»، «شهرت»، «اعدلیت»، «افقیهیت و اورعیت راوی» و امثال آن‌ها.

تذکر: مرجحات منصوص در روایات «کما» و «کیفا» مختلف است.

توضیح ذلک: مقصود از اختلاف کمی، این است که تمام مرجحات در تمام اخبار، ذکر نشده مثلا روایتی یک مرجح را ذکر نموده و روایت دیگر، دو مرجح و در روایت سوم، مثلا پنج مرجح، ذکر شده.

مقصود از اختلاف کیفی هم این است که: ترتیب ذکر مرجحات در اخبار ترجیح، مختلف است مثلا یک روایت، ترجیح به سبب

شهرت را بر ترجیح به صفات راوی، مقدم داشته [۴۲۸] و در روایت [۴۲۹] دیگر، عکس آن آمده.

خلاصه: مرجحاتی که در روایات ذکر شده به حسب تقدم و تأخر، مختلف است و مشخص نیست کدامیک از آن مرجحات در مقام ترجیح بر دیگری مقدم است.

مثال: فرض کنید: یک خبر، موافق مشهور است اما راوی آن، اعدل نیست لکن با خبری معارض شده که خلاف مشهور است ولی راوی آن اعدل است که در فرض مذکور، معلوم نیست کدامیک بر دیگری مقدم است.

نتیجه: اختلاف کمی و کیفی اخبار، موجب اختلاف انظار و تشتت اقوال شده که اینک به ذکر اقوال می‌پردازیم:
احدها: وجوب الترجیح بخصوص المزايا المنصوصة.

ثانیها: وجوب الترجیح بمطلق المزايا- و ان لم تكن منصوصة- الموجبة لقرب احد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۴

فالتحقیق أن یقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة فی الأخبار هو المقبوله و المرفوعه، مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعه جدا، و الاحتجاج بهما [۴۳۰] علی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی لا یخلو عن إشکال، لقوة احتمال اختصاص الترجیح بها بمورد الحکومه لرفع المنازعه و فصل الخصومه كما هو مورد هما، و لا وجه معه للتعدی منه

الخبرین الی الصدور او الواقع.

ثالثها: وجوب الترجیح بكل مزیه و ان لم توجب ظنا و لا قربا لاحدهما.

رابعها: التخییر مطلقا سواء كانا متكافئین فی المزايا ام متفاضلین فیها [۴۳۱].

تذکر: بعضی از قائلین به وجوب ترجیح از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه، تجاوز نموده‌اند. فرض کنید، راوی دو روایت «الف و ب» هر دو عادل هستند لکن یکی از آنها عین لفظ معصوم علیه السلام را نقل نموده و چنین می‌گوید: از امام علیه السلام شنیدم که فرمودند: «الصلاة الجمعة واجبه» لکن راوی دیگر نقل به معنا می‌کند- نه نقل به لفظ- و می‌گوید: من هم حرمت نماز جمعه را از امام علیه السلام شنیدم.

اگر بنا باشد کسی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تجاوز کند، مسلما نقل به لفظ، نسبت به نقل به معنا، راجح است به عبارت دیگر: نقل به لفظ از یک نظر، اقرب به واقع می‌باشد زیرا در نقل به معنا احتمال اشتباه، مطرح است و امکان دارد، راوی در ترجمه و برداشت از کلام معصوم «ع» خطا کند.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۵

الی غیره، كما لا یخفی [۱].

نقد و بررسی اخبار ترجیح

اشاره

[۱]- از میان اخباری که متعرض مرجحات منصوصه هست، «مقبوله عمر بن حنظله» و «مرفوعه زراره» جامع‌ترین آنها می‌باشد لذا برای تحقیق در مسئله، ابتدا به نقل متن آن دو روایت، سپس به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

... عن عمر بن حنظلة قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحا كما الى السلطان و الى القضاء أ يحل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت و قد امر الله ان يكفر به قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ».

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران [الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ، و الراذ علينا الراذ على الله و هو على حد الشرك بالله.

قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا- من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال:

قلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر.

قال: فقال: ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ١٨٦

عليه لا ريب فيه و انما الامور ثلاثة: امر بين رشده فيتبع و امر بين غيّه فيجتنب و امر مشكل يردّ علمه الى الله و الى رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

قلت: فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة.

قلت: جعلت فداك أ رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة و وجدنا احد الخبرين موافقا للعامة و الآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا؟

قال: ينظر الى ما هم اليه اميل حكاهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعا؟

قال: اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات [٤٣٢].

ب: مرفوعه زرارة

و روى العلامة قدست نفسه مرفوعا الى زرارة قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك: يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فباييهما آخذ؟

فقال عليه السلام: يا زرارَةُ خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام: خذ بما يقول

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۸۷

اعدلهما عندك و اوثقهما فى نفسك.

فقلت: انهما معا عدلان مرضيان موثقان.

فقال عليه السلام: انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم.

فقلت: ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فيكف اصنع؟

فقال: اذن فخذ بما فيه الحائظة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط.

فقلت: انهما معا موافقين للاحتياط او مخالفين له فيكف اصنع؟

فقال عليه السلام: اذن فتخير احدهما فتأخذ به و تدع الآخر [۴۳۳]. - عوالى اللئالى ۴ / ۱۳۳.

مصنف قدس سره دلالت مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره را بر وجوب ترجیح قبول ندارند و پاسخ‌های متعددی را از آن دو

روایت بیان کرده‌اند که اینک به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

۱- مرجحات منصوص در آن دو روایت «کما و کیفا» مختلف است - که در صفحه ۱۸۳ هم بیان کردیم - زیرا:

در مقبوله، ابتدا ترجیح به صفات راوی - مانند اعدلیت و افقهیت - ذکر شده سپس ترجیح به سبب شهرت - عند الاصحاب - لکن در

مرفوعه، عکس آن آمده یعنی: ابتدا امر به اخذ مشهور شده، سپس ترجیح به صفات راوی.

در مقبوله، موافقت کتاب از مرجحات، ذکر شده لکن در مرفوعه اصلا ذکرى از آن به میان نیامده و

۲ [۴۳۴] - سند مرفوعه زراره، ضعیف است [۴۳۵] - شیخ اعظم قدس سره در رسائل هم به این مطلب

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۸۸

اشاره کرده‌اند [۴۳۶].

۳ [۴۳۷] - استدلال به مقبوله عمر بن حنظله برای وجوب ترجیح [۴۳۸] در مقام فتوا مشکل می‌باشد زیرا احتمال قوی، این است که:

مقبوله، مخصوص مقام ترفع و فصل خصومت باشد که دو نفر با یکدیگر مرافعه‌ای [۴۳۹] داشته هر کدام از آن‌ها یک قاضی شیعه را

انتخاب نمودند که بینشان قضاوت کند لکن آن دو قاضی با یکدیگر اختلاف نمودند و منشأ اختلافشان هم این بوده که: یکی از

آن دو به یک روایت تمسک کرده لکن قاضی دوم به حدیث دیگر استدلال نموده لذا حضرت فرمودند: «الحکم ما حکم به

اعدلهما و افقهما و اصدقهما فى الحدیث ...» سپس که سائل، سؤال کرد: اگر هر دو مساوی بودند چه کنیم امام علیه السلام فرمودند

مشهور را اخذ نمائید

خلاصه: مقبوله که دلالت بر وجوب ترجیح دارد در رابطه با مقام حکمیت و قضاوت است و جهتش این است که: حکومت برای

فصل خصومت است. اگر دو حاکم در فرض مسئله، مخیر باشند، خصومت رفع نمی‌شود لذا برای حل خصومت، امام علیه السلام

یکی از آن دو روایت را به سبب مرجح تعیین نمودند.

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۸۹

و لا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة فى صورة تعارض الحكامين، و تعارض ما استند [استندا] إليه

من الروایتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح و لذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام فى صورة تساويهما فيما ذكر من

المزاي، بخلاف مقام الفتوى و مجرد [۴۴۰] مناسبة الترجيح لمقامها أيضا لا يوجب [۴۴۱] ظهور الرواية فى وجوبه مطلقا و لو فى غير

مورد الحكومة، كما لا يخفى [۱].

نتیجه: مسأله حکومت و قضاوت، ارتباطی به مقام فتوا ندارد که فرضاً وقتی یک روایت می‌گوید: نماز جمعه، واجب است و دیگری می‌گوید: حرام، ما بگوئیم: ابتدا باید ببینیم راوی کدامیک اصدق است به حدیث او تمسک نمائیم و اگر هر دو مساوی بودند، مرجح بعدی - فرضاً شهرت - را ملاحظه نمائیم و

تذکر: با احتمال اختصاص مقبوله به باب حکومت [۴۴۲]، وجهی برای تعدی از آن به مقام فتوا نیست.

[۱]- سؤال: آیا می‌توان گفت مناط [۴۴۳] حکومت و فتوا متحد است لذا روایت را از باب حکومت به مقام فتوا هم سرایت می‌دهیم؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۰

و إن أبيت [۴۴۴] إلا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین [۴۴۵]، فلا مجال لتقیید

جواب: با احتمال اختصاص روایت به مورد حکومت، وجهی برای تنقیح مناط وجود ندارد. «مع ملاحظه ان رفع الخصومه بالحکومه فی صورۀ تعارض الحکمین و تعارض ما [استند] استندا الیه من الروایتین لا یکاد یكون الا بالترجیح».

وقتی حکمین اختلاف کردند و مستند آنها هم دو روایت متعارض بود اصلاً رفع خصومت نمی‌شود [۴۴۶] مگر به ترجیح «احدهما» به وسیله مرجح. یعنی باید قول احدهما را اخذ نمود تا مخاصمه برطرف شود - به خلاف مقام فتوا [۴۴۷] - و لذا امام علیه السلام در صورت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۱

إطلاقات التخییر فی مثل زماننا مما لا- یتمکن من لقاء الإمام علیه السلام بهما، لقصور المرفوعه سندا و قصور المقبوله دلالة، لاختصاصها بزمان التمكن من لقاءه علیه السلام، و لذا ما ارجع إلى التخییر بعد فقد الترجیح [۱].

تساوی مزایای خبرین، امر به تخییر نمودند بلکه فرمودند قضیه را تأخیر بیندازید تا به حضور معصوم علیه السلام برسید و مسئله را سؤال کنید.

این‌ها شواهدی بود بر اینکه مقبوله، مربوط به باب قضاوت و حکومت است نه مقام فتوا.

خلاصه: فرق بین مقام حکومت و فتوا، مانع حصول علم به وحدت مناط، بین آن دو می‌شود لذا نمی‌توان گفت آن دو در لزوم ترجیح به مرجحات، متحد هستند.

[۱]- [۴۴۸]: اگر از پذیرش کلام ما امتناع نمودید و گفتید دو روایت [۴۴۹] - مقبوله و مرفوعه - شامل مقام فتوا هم می‌شود [۴۵۰]، درعین حال با آن دو روایت نمی‌توان اطلاقات اخبار تخییر [۴۵۱] مانند: «فموسع علیک بایهما اخذت»، «موسع علیک بأیه عملت» یا «بایهما اخذت من جهة التسلیم کان صوابا» - را مقید نمود.

توضیح ذلک: سؤال: چرا با مرفوعه زرارۀ نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود؟ [۴۵۲]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۱۹۱

اب: سند مرفوعه، ضعیف است که اخیراً علت ضعف را ذکر نمودیم [۴۵۳].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۲

سؤال: چرا با مقبوله عمر بن حنظله نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود؟

جواب: مقبوله، مختص زمان تمکن از تشرف به حضور امام علیه السّلام است یعنی: در زمان تمکن از لقاء امام علیه السّلام ترجیح، واجب است [۴۵۴]- نه زمان غیبت- و شاهدش این است که وقتی سائل، دو روایت متعارض را از تمام جهات و مزایا، مساوی فرض کرد، امام علیه السّلام نفرمودند مخیر هستید بلکه فرمودند «فارجه حتی تلقی امامک» یعنی: مسئله را به تأخیر بینداز تا امام خود را ملاقات کنی و مسئله را از ایشان بررسی پس معلوم می‌شود اگر قاضی یا فقیه [۴۵۵] در مقام قضاوت یا فتوا با دو روایت متعارض، مواجه شدند که از نظر مرجحات، مساوی بودند باید توقف کنند تا به حضور امام علیه السّلام برسند.

این مسئله، ارتباطی به «ما نحن فیه» ندارد زیرا بحث ما در مورد زمان غیبت است نه حضور.

تذکر: صاحب کتاب عنایة الاصول- مرحوم فیروزآبادی قدس سره الشریف- در پایان متن مذکور کفایة الاصول به نکته‌ای پرداخته‌اند که: اقول: اما قصور المرفوعة عن تقييد الاطلاقات التخيير لضعف سندها فهو حق و لكنه ليس جوابا جديدا غير ما اشار اليه قبلا بقوله: «و ضعف سند المرفوعة جدا ... الخ» (و اما اختصاص المقبوله) بزمان الحضور فهو و ان كان حقا ايضا بقرينة الامر فيها بالارجاء عند فقد المرجح و لكن مجرد كون الامر بالترجيح واقعا في زمان الحضور مما لا يمنع عن وجوب الترجيح في زمان الغيبة ايضا كما لا يخفى بل الترجيح اذا وجب في زمان الحضور ففي زمان الغيبة بطريق اولي (و على هذا) فالجواب الثاني عن كل من المقبوله و المرفوعة جميعا مما لا يتم و ان تم الجواب الاول عنهما بلا شبهة و لا ريب فتأمل جيدا [۴۵۶].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۳

مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استتصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين، مع ندره كونهما متساويين جدا- بعيد [۴۵۷] قطعاً، بحيث [۴۵۸] لو لم يكن ظهور المقبوله في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب [۴۵۹]، و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الأخبار [۱].

[۱]- [۴۶۰]: الف: دليل دیگر، این است که با دو روایت مذکور نمی‌توان اطلاقات تخیر را مقید نمود زیرا اخبار تخیر در مقام جواب از حکم دو روایت متعارض، وارد شده. یعنی: وقتی حکم روایتین متعارضین را از امام علیه السّلام سؤال نمودند امام علیه السّلام در مقام جواب، حکم به تخیر نمودند بدون اینکه بین وجود و عدم مرجح، قائل به تفصیل شوند
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۴

به عبارت دیگر: نفرمودند اگر مرجح هست، مخیر نیستید و باید به راجح عمل کنید و اگر مزیت نداشته باشند، مخیر هستید. ضمناً می‌دانید که ترک استتصال، دلیل بر عموم است یعنی: ترک استتصال، دلیل بر این است که اطلاقات تخیر، عمومیت دارد- خواه مرجحی هم باشد یا نباشد.

نتیجه: تقييد اطلاقات اخبار تخير- به وسیله مقبوله، مرفوعه و امثال آن- و حمل اطلاقات مذکور بر اجمال و اهمال «جدا» بعيد است. قوله: «... مع ندره كونهما متساويين جدا ...».

ب: مقدمه: بسیار نادر است که در دو روایت متعارض، هیچ مرجحی نباشد بلکه غالباً دو روایت که با یکدیگر تعارض می‌کنند از جهت یا جهاتی یکی بر دیگری رجحان دارد مثلاً- راوی احدهما اعدل، افقه یا اورع است البته اگر از جهات مذکور مساوی هم باشند از جهات دیگر- مانند شهرت، مخالفت با عامه- احدهما بر دیگری مزیت دارد.

نتیجه: تقييد اطلاقات [۴۶۱] تخیر و حمل آن‌ها بر صورت تساوی خبرین- از جهت تمام مزایا و مرجحات [۴۶۲] جدا بعيد است.

سؤال: وجه بعد چیست؟

جواب: علتش حمل مطلق بر فرد نادر است.

قوله: «و يشهد به ۴۶۳» الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۹۵

و منه ۴۶۴] قد انقذ حال سائر أخباره، مع ۴۶۵] أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجته، بشهادة ما ورد في أنه زخرف، و باطل، و ليس بشيء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار [۴۶۶] [۱].

الاخبار [۴۶۷].

[۱]- از آنچه ذکر شد، وضع سائر اخبار ترجیح هم معلوم شد چون آن‌ها هم به قرینه اطلاقات تخییر بر استحباب حمل می‌شوند.

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۹۶

تذکر: در بعضی از اخبار باب [۴۶۸]، نامی از موافقت با کتاب و مخالفت با عامه به میان آمده بود- مانند: خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- لکن سؤال ما این است که: آیا موافقت با کتاب یا مخالفت با عامه واقعا از مرجحات محسوب می‌شود؟

جواب: موافقت با کتاب الله از مرجحات نیست [۴۶۹] بلکه ذکر آن در اخبار از جهت تعیین «حجت» از «لا حجت» است یعنی: خبری که موافق کتاب است، حجت می‌باشد و خبر مخالف، اصلا حجت نیست.

آیا موافق با کتاب بودن، مرجحی بر مخالف کتاب بودن است یا اینکه مخالف کتاب اصلا حجت نیست؟

بدیهی است که خبر مخالف کتاب اصلا حجیت ندارد و در روایات فراوان هم بر این مسئله تأکید شده مانند:

۱- در خبر حسن بن جهم چنین آمده: اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و احاديثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم يشبهها «فهو باطل» [۴۷۰].

۲- در معتبره ایوب بن راشد از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده: قال: ما لا يوافق من الحديث القرآن «فهو زخرف» [۴۷۱].

۳- در خبر هشام بن حکم از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده: قال: خطب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِمَنِي فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَانَا قَلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ يَخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۹۷

و كذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقيء- بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به- غير جارية، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك، و كذا الصدور [۴۷۲] أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند و لا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الأخبار في مقام تميز [تميز] الحجته عن اللاحجة لا ترجيح الحجته على الحجته، فافهم.

و إن أبيت [۴۷۳] عن ذلك، فلا- محيص عن حملها توفيقا بينها و بين الإطلاقات، إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفا، هذا ثم إنه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضا في أخبار المرجحات، و هي آية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: (ما خالف قول

«فلم أقله» [۴۷۴].

نتیجه: اگر خبر موافق با کتاب را بر خبر مخالف کتاب، ترجیح دهیم از باب «تعیین» حجت بر لا حجت است نه از باب ترجیح یک

حجت بر حجت دیگر به سبب وجود یک

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۹۸

ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل؟) كما لا يخفى.

فتلخص - مما ذكرنا - أن إطلاقات التخيير محكمة، و ليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها [۱].

مزیت، مانند موافقت با کتاب.

به عبارت دیگر: خبر موافق کتاب، حجت است و خبر مخالف اصلا حجیت ندارد گرچه مسأله تعارض هم مطرح نباشد.

[۱]- یکی دیگر از مرجحات را مخالفت با عامه ذکر کرده‌اند لکن سؤال ما این است که: وقتی دو خبر، یکی موافق عامه و دیگری

مخالف عامه با یکدیگر تعارض نمایند، آیا اصلا خبر موافق با عامه - موافق تقیه - حجیت دارد یا نه؟

جواب: خبر موافق عامه اصلا حجت نیست زیرا قبلا - گفتیم در تمسک به یک خبر باید به سه اصل [۴۷۵] از جمله، اصالت جهت

صدور، متعبد شد و گفت فلان خبر برای بیان حکم واقعی از معصوم علیه السلام صادر شده. اکنون شما خبر موافق با عامه و

مخالف با عامه را در کنار یکدیگر ملاحظه نمائید و بگوئید آیا با توجه به اینکه خبر مخالف عامه، مقطوع الصدور یا موثوق

الصدور است اصلا در خبر موافق عامه، اصالت جهت صدور، جاری می‌شود و می‌توان گفت آن خبر، بدون تقیه و به جهت بیان

حکم واقعی از معصوم علیه السلام صادر شده؟

خیر! وقتی جهت صدور روایت، مختل شد، وثوق پیدا می‌کنیم که آن روایت «تقیه» صادر شده و اصلا حجیت ندارد نه اینکه هر دو

خبر، حجت است لکن در خبر مخالف عامه، مزیت و رجحان، موجود است.

نتیجه: مخالفت با عامه از مرجحات نیست بلکه از معینات می‌باشد به عبارت دیگر:

مسئله از قبیل تعیین حجت از لا حجت است. و

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۱۹۹

قوله: «ثم [۴۷۶] إنه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضا في اخبار المرجحات و هي آية عنه ...».

جمع بندی: به نظر مصنف قدس سره تاکنون، اطلاقات اخبار تخيير محکم است و چیزی که بتواند اطلاقات تخيير را مقید نماید،

نداریم - یعنی: مطلقا حکومت با اطلاقات تخيير است خواه در «احد الخبرين» مرجحی باشد یا نباشد.

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۲۰۰

نعم [۴۷۷] قد استدل على تقيدها، و وجوب الترجيح في المتفاضلين بوجه آخر:

منها: دعوى الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين [۱].

و فيه أن دعوى الإجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، و هو في عهد الغيبة الصغرى و يخاطب النواب و السفراء، قال في ديباجة

الكافي: و لا نجد شيئا أوسع [۴۷۸]

با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده

اشاره

[۱]- با وجوه دیگری استدلال شده که باید اطلاقات تخيير را مقید نمود و گفت:

تخيير در صورتی است که مرجحی نباشد که آن وجوه، عبارتند از:

۱- اجماع

ادعای اجماع شده که در صورت تعارض خبرین باید «اقوی الدلیلین» را اخذ نمود.

«اقوی الدلیلین» هم دلیلی است که دارای مرجح باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۱

و لا أحوط من التخییر - مجازفه [۱].

و منها: أنه لو لم يجب ترجیح ذی المزیة، لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح عقلا بل ممتنع قطعاً. و فیه انه إنما يجب الترجیح لو كانت المزیة موجبه لتأكد [۴۷۹] ملاک الحجیه فی نظر الشارع، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزیة بالإضافة إلى ملاکها من قبیل الحجر فی جنب الإنسان، و كان الترجیح بها بلا مرجح، و هو قبیح

[۱]- اشکال: شیخ کلینی قدس سره درعین حال که در زمان غیبت صغرا می‌زیسته و با نواب خاص امام علیه السلام مخالطه داشته، قائل به تخییر شده و در مقدمه کتاب شریف کافی فرموده‌اند:

«فاعلم یا اخی ارشدک الله انه لا یسع احدا تمييز شیء مما اختلف الروایة فیه عن العلماء علیهم السلام برأیه الا علی ما اطلقه العالم بقوله علیه السلام: اعرضوها علی کتاب الله فما وافق کتاب الله «عز و جل» فخذوه، و ما خالف کتاب الله فردوه. و قوله علیه السلام: دعوا ما وافق القوم فان الرشد فی خلافهم و قوله علیه السلام: خذوا بالمجمع علیه فان المجمع علیه لا ریب فیه.

و نحن لا نعرف من جمیع ذلك الا اقله، و لا نجد شیئا «احوط و لا اوسع» من رد علم ذلك كله الی العالم علیه السلام و قبول ما وسع من الامر فیه بقوله علیه السلام: بایهما اخذتم من باب التسلیم و سعکم [۴۸۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۲

كما هو واضح [۱].

مصنف قدس سره ادعای اجماع با مخالفت فردی مانند کلینی قدس سره مجازفه می‌باشد.

۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل

[۱]- اگر در تعارض خبرین، ترجیح راجح- و ذی المزیة- واجب نباشد، لا بد اخذ مرجوح، جائز است و لازمه اخذ مرجوح، ترجیح مرجوح بر راجح است که عقلا قبیح بلکه ممتنع می‌باشد.

اشکال: این مطلب در صورتی صحیح است که وجود مزیت در «احد الخبرین» موجب تأکد و اقوایت ملاک حجیت خبر باشد [۴۸۱] لکن معلوم نیست، مناط حجیت خبر فرضاً «عادل» چیست. چون ممکن است وجود رجحان در «احد الخبرین» از نظر ملاک حجیت «کالحجر فی جنب الانسان» باشد [۴۸۲].

مثال: فرض کنید یکی از مرجحات، افقهیت راوی است- خذ بما یقول افقههما- لکن سؤال ما این است که آیا افقهیت راوی، موجب می‌شود، روایت او نسبت به روایت دیگر که فاقد آن مزیت است، اقرب به واقع باشد مثلاً- اگر زراره، یک روایت و محمد بن مسلم، روایت دیگری نقل کرد که با یکدیگر متعارض بودند آیا چون زراره از محمد بن مسلم «افقه» است، افقهیت او سبب می‌شود، ملاک حجیت در آن اقوا باشد؟

خیر! ما نمی‌دانیم ملاک حجیت از نظر شارع مقدس چیست و به چه مناطی قول عادل را برای ما حجت قرار داده لذا می‌گوئیم وجه دوم هم مردود است و دلیلی بر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۳

هذا مضافا إلى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع، من أن الترجيح [۴۸۳] بلا- مرجح في الأفعال الاختيارية و منها الأحكام الشرعية، لا يكون إلا قبيحا، و لا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، و إلا فهو بمكان من الإمكان، لكفاية إرادة المختار علة لفعله، و إنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، و اما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

و بالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال و بمعنى بلا داع عقلاني قبيح ليس بمحال فلا تشبه و منها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى و أحسن [۱].

و جوب ترجيح نمی باشد.

[۱]- مستدل [۴۸۴] با کلمه «بل»، اضراب نمود و گفت: ترجیح مرجوح، بر راجح، قبیح بلکه ممتنع است.

مصنف قدس سره: قطعا اضراب به وسیله کلمه «بل» وجهی ندارد.

توضیح ذلک: ترجیح مرجوح بر راجح از طرف «عبد» در افعال اختیاریه، قبیح هست اما محال نمی باشد زیرا ترجیح بلا مرجح نیست بلکه اراده عبد، مرجح جانب مرجوح و علت وجود آن هست- البته قبیح می باشد- لکن باید دانست که

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۰۴

صدور هر قبیحی از «خداوند متعال» محال است ولی در «ما نحن فيه» کلام در فعل اختیاری عبد است که اگر او به داعی نفسانی، خبر مرجوح را بر راجح، ترجیح دهد [۴۸۵]، مرتکب عمل قبیح شده لکن محالی، محقق نگشته زیرا معلولی بدون علت، موجود نشده بلکه اراده عبد، علت آن است و آنچه محال می باشد، ترجیح، بلا مرجح است یعنی: وجود «ممکن» مثلا «بلا مرجح لاحد طرفیه» [۴۸۶]. پس در محل بحث که کلام در اخذ به «احد الخبرین» [۴۸۷] است، ترجیح مرجوح بر راجح، مستلزم قبیح است- نه محال- یعنی: عبد، مرتکب عمل قبیح شده- آری صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است.

نتیجه: اگر مقصود از ترجیح دادن عبد است، مرجوح را بر راجح- یعنی کلام در فعل او هست- اصلا محال، لازم نمی آید بلکه قبیح است و اگر مقصود در فعل خداوند متعال است یعنی: اگر او ترجیح راجح را بر مرجوح، واجب ننماید، مستلزم قبیح است که ما هم قبول داریم لکن از این جهت، استحاله دیگری ندارد غیر از اینکه: هیچ قبیحی از خداوند حکیم، صادر نمی شود یعنی: صدور قبیح از خداوند حکیم، محال است و وجه استحاله دیگری ندارد لکن ظاهر کلام مستدل، این است که علاوه بر قبح، جهت استحاله دیگری هم دارد که ترجیح بلا مرجح باشد.

خلاصه: در افعال اختیاری، ترجیح مرجوح بر راجح «ذاتا» محال نیست- چه از طرف خداوند متعال باشد و چه از طرف عبد- البته قبیح می باشد و صدور قبیح از باری

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۰۵

تعالی عز اسمہ محال می باشد. و آنچه «فی نفسه» محال می باشد، وجود شیء است و ترجیح «احد طرفی الممكن علی الآخر» بدون اینکه کسی آن را ایجاد نماید- یا ترجیح دهد- پس آنچه از کلمه بل اضراییه، استفاده می شود، بی وجه است زیرا محل بحث، ارتباطی به ترجیح شیء، بلا مرجح ندارد بلکه «ما نحن فيه» از قبیل ترجیح مرجوح بر راجح «بالارادة» می باشد که صدورش از عباد، محال نیست لکن گفتیم صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است و در این مورد، «بل»، اضراییه نیست.

آری اگر کلمه بل برای ترقی باشد- نه اضراب- گویا ایراد مذکور، وارد نباشد.

«فافهم».

قوله: «و منها غیر ذلک مما لا- یکاد یفید الظن فالصفح عنه اولی و احسن». شارحین کتاب کفایة الاصول، سائر وجوه را چنین

برشمرده‌اند:

«و من بعضها [ای بعض الوجوه دلالة الكتاب على ذلك حيث ان لازم ترك الترجیح التخییر و التسویة بین خیر العادل و الفاسق و العالم و الجاهل و هو منفی بقوله تعالى: أَمْ مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا و قوله تعالى هَلْ يَشْتَوِي الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ لِلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ و منها] انه لو لم يجب العمل بالراجح و جاز التخییر لم يجب تخصیص عام و لا تقيید مطلق و لا تأویل ظاهر بالظاهر و ذلك هدم للدين و ابطال لمنهاج الائمه عليهم السلام لان معظم الادلة الشرعية متعارضة فيلزم من ترك الترجیح المحذور المذكور و الانصاف ان صرف الوقت في امثال هذه الوجوه مما لا ينبغي ان يصدر عن ذوی الهمم» [۴۸۸].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۶

ثم إنه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه [۴۸۹] و عمل مقلديه [۱].

آثار تخییر، بین خبرین متعارضین

[۱] - ۱: بنا بر اینکه به مقتضای اخبار تخییر، عمل شود [۴۹۰]، اشکالی در این مسئله نیست که: مجتهد، آنچه را برای عمل خود و مقلدین خویش انتخاب نموده، می‌تواند طبق آن، فتوا هم بدهد.

مثال: فرض کنید در مورد نماز جمعه، دو روایت متعارض داریم حال اگر مجتهد، روایت دال بر وجوب نماز جمعه را اخذ نمود، می‌تواند به وجوب نماز جمعه، فتوا بدهد - در حق خود و مقلدینش - و همچنین است اگر روایت دال بر عدم وجوب را اخذ نمود.

سؤال: دلیل مسئله چیست [۴۹۱]؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۷

و لا وجه للافتاء بالتخییر فی المسألة الفرعیة، لعدم الدلیل علیه فیها [۴۹۲] [۱].

جواب: مصنف قدس سره دلیلش را ذکر نموده‌اند لکن مستند کلام، همان ادله تخییر است که

[۱] - ۲: آیا مجتهد می‌تواند در مسأله فرعیه، فتوا به تخییر بدهد و مثلاً بگوید:

اکنون که دو روایت متعارض درباره نماز جمعه داریم [۴۹۳] شما در خواندن و نخواندن آن، مخیر هستید.

جواب: خیر! دلیلش چیست [۴۹۴]؟ دلیلی بر تخییر در مسأله فرعیه نداریم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۸

نعم له الافتاء به فی المسألة الأصولیة، فلا بأس حیث بذ اختیار المقلد غیر ما اختاره المفتی، فیعمل بما يفهم منه بصریحه أو بظهوره الذی لا شبهة فیها [۴۹۵] [۱].

[۱] - ۳: آیا مجتهد می‌تواند در مسأله اصولی به تخییر، فتوا دهد؟

جواب: آری [۴۹۶]! او به استناد اینکه فتوای خودش در خبرین متعارضین، تخییر است، می‌تواند به مقلدینش بگوید: در صورتی که

دو روایت با یکدیگر تعارض نمودند، شما در اخذ و عمل به «احد الخبرین» مخیر هستید [۴۹۷] - می‌توانید به اطلاقات تخییر عمل

کنید - نتیجتاً وقتی او در مسأله اصولی فتوا به تخییر داد، ممکن است مقلدش خبری را اختیار نماید که مرجع تقلیدش آن خبر را

انتخاب ننموده، فرضاً امکان دارد، مقلد، خبر دال بر عدم وجوب نماز جمعه را اختیار کند اما مرجع تقلید او، خبر دال بر وجوب را -

یا بالعکس.

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۰۹

و هل التخيير بدوى أم استمراري؟ قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الاطلاقات أيضا كونه استمراريا [۱].

آيا تخيير بين خبرين، بدوى هست يا استمراري

[۱]- ۴: آیا تخيير در خبرين متعارضين، بدوى هست يا استمراري [۴۹۸]؟

مقصود از تخيير بدوى، اين است كه اگر احد الخبرين را اخذ و به آن عمل نموديم ديگر نمى توان خبر دوم را اخذ و به آن عمل نمود فرضا اگر جمعه اول، خبر دال بر وجوب نماز جمعه را اخذ و به آن عمل نموديم، جمعه ديگر نمى توان خبر دال بر عدم وجوب نماز جمعه را اخذ و به آن عمل نمود.

مقصود از تخيير استمراري، اين است كه هميشه و هر روز، تخيير به قوت خود، باقى هست مثلا- مى توان جمعه اول، خبر دال بر وجوب را اخذ نمود و هفته دوم، خبر دال بر عدم وجوب را و جمعه سوم، هر كدام از آن دو را خواستيم، مى توانيم، اخذ نمايم. مصنف قدس سره: تخيير «مطلقا» استمراري هست.

سؤال: دليل بر استمراري بودن تخيير چيست؟

جواب: الف: مقتضاي اطلاقات اخبار تخيير مانند «فموسع عليك بايهما اخذت» يا «موسع عليك بأية عملت» اين است كه: تخيير، استمراري مى باشد زيرا تخيير از نظر زمان، مقيد به وقت خاصى نشده- اخبار، اطلاق دارد.

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۱۰

تذكر: اين مسئله، منوط بر اين است كه اطلاقات مذكور از جهتي كه مى خواهيم به آن تمسك نمايم- يعنى: استمرار تخيير- در مقام بيان وارد شده باشد [۴۹۹] و اهمال نداشته باشد اما اگر بگوئيم اطلاقات مذكور فقط در مقام بيان اصل مسأله تخيير، وارد شده ولى از جهت استمراري بودن تخيير در مقام بيان نيست بايد به دليل ديگر تمسك نمود و آن دليل، استصحاب است [۵۰۰].

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۱۱

و توهم أن المتخير كان محكوما بالتخيير، و لا تخير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار، لاختلاف الموضوع فيهما، فاسد، فإن

ب: استصحاب: كيفيت اجراى استصحاب به اين نحو است كه مى گوئيم: جمعه اول در اخذ احد الخبرين، مخير بوديم و فرضا خبر دال بر وجوب نماز جمعه- روايت الف- را اخذ و طبق آن عمل نموديم لكن جمعه دوم، مردد هستيم آيا تخيير به قوت خود، باقى هست يا اينكه بايد معينا به همان خبر الف عمل نمود؟

مقتضاي استصحاب، اين است كه تخيير به قوت خود باقى مى باشد پس اين جمعه هم در اخذ و عمل به احد الخبرين، مخير هستيم پس مقتضاي استصحاب، استمرار تخيير است.

سؤال: كسانى كه مى گويند تخيير، بدوى هست، دليلشان چيست؟

جواب: و من قال بانه بدوى استدل بانه لما كان المراد من التخيير هو التخيير فى المسألة الاصولية و هو التخيير فى جعل احد المتعارضين حجة شرعية و اخذه طريقا محرزا للواقع فلازم ذلك هو وجوب الفتوى بما اختاره اولاً و جعل مؤداه هو الحكم الكلى الواقعى المتعلق بافعال المكلفين فلا يبقى بعد مجال لاختيار الآخر حجة شرعية فلا مجال ح لاستصحاب بقاء التخيير لعدم الشك فى بقاء التخيير و عدم كونه متحيرا بعد الاختيار نعم لو كان التخيير هو التخيير فى المسألة الفرعية يصح استمرار التخيير لانه ح يكون

کالتخیر بین القصر و الاتمام فی المواطن الاربعه و کالتخیر بین الخصال فللمکلف ان يعمل، بمضمون احد المتعارضین تاره و بمضمون الآخر اخرى فاشار المصنف الی ضعفه بقوله:
و توهم... [۵۰۱].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۲

التحیر بمعنی تعارض الخبرین باق علی حاله، و بمعنی آخر [۵۰۲] لم يقع فی خطاب موضوعا للتخیر أصلا، كما لا یخفی [۱].

[۱]- توهم: فرد متحیر، محکوم به تخیر است به عبارت دیگر: موضوع تخیر، شخص متحیر است یعنی: شخص متحیر نمی‌داند وظیفه‌اش عمل به روایت «الف» هست یا «ب» یا اینکه فرضا هر دو روایت تساقط می‌کند لذا اطلاعات تخیر، وظیفه او را تعیین نموده و گفته «فموسع عليك بايهما اخذت».

نتیجتا وقتی او احد الخبرین را اخذ و طبق آن عمل نمود، دیگر متحیر نیست و موضوعی برای تمسک به اطلاعات یا استصحاب باقی نمی‌ماند که به آن تمسک نماید.

دفع توهم: موضوع حکم به تخیر «من تعارض عنده احد الخبران» می‌باشد یعنی: هر کسی که با دو خبر متعارض، مواجه است.

سؤال: آیا بعد از اخذ احد الخبرین باز هم تعارض دو خبر به قوت خود، باقی هست یا اینکه تعارض، منتفی شده؟

جواب: بعد از اخذ احد الخبرین هم تعارض به قوت خود، باقی هست بنابراین، تحیر به معنای مذکور از بین نرفته [۵۰۳] پس می‌توان ابتدا به اطلاعات تخیر تمسک کرد و اگر آن را منع نموده و گفتید از جهت استمرار تخیر در مقام بیان نیست، نوبت به اجرای استصحاب می‌رسد و موضوع آن، متبدل نشده.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۳

فصل

هل علی القول بالترجیح، یقتصر فیهِ علی المرجحات المخصوصه المنصوصه، أو یتعدی الی غیرها؟ [۱].

قیل [۵۰۴] بالتعدی [۵۰۵]، لما فی الترجیح بمثل الاصدقیه والأوثقیه و نحوهما، مما فیهِ من

[فصل: تعدی یا عدم تعدی از مرجحات منصوصه ۵۰۶]

[۱]- سؤال: بنا بر وجوب ترجیح آیا باید به همان مرجحات منصوص در اخبار علاجیه اکتفا نمود یا اینکه به مرجحات غیر منصوص هم تعدی می‌شود به عبارت دیگر:

آیا می‌توان به هر مرجحی - که سبب اقریبیت [۵۰۷] یک خبر، نسبت به خبر دیگر است - تعدی نمود یا نه؟

مثال: فرض کنید دو روایت داریم که با یکدیگر متعارض هستند لکن راوی یکی «ضابط» و راوی دیگری «اضبط» [۵۰۸] هست، آیا در این صورت می‌توان از مرجحات منصوص به «اضبطیت راوی» هم تعدی نمود یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۴

الدلاله علی أن المناط فی الترجیح بها هو كونها موجباً للأقریبه إلی الواقع [۵۰۹]، و لما فی التعلیل بأن المشهور مما لا ریب فیهِ، من استظهار أن العله هو عدم الریب فیهِ بالإضافه إلی الخبر الآخر و لو كان فیهِ ألف ریب، و لما فی التعلیل بأن الرشد فی [۵۱۰] خلافهم [۵۱۱].

و لا یخفی ما فی الاستدلال بها:

اما الأول: فإن جعل خصوص شیء فيه جهة الإراءة و الطريقة حجة أو مرجحا لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءة، بل لا إشعار[۵۱۲] فيه كما لا يخفى، لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدا فافهم.

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۲۱۵

و اما الثاني: فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة و أصحاب الائمة- عليهم السلام- موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفا: إنها مما لا ريب فيها، كما لا يخفى. و لا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور، لا إلى كل مزية و لو لم يوجب إلا أقریبه ذی المزیه إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها [۱].

[۱]- جواب: بعضی قائل به تعدی شده و سه وجه یا سه دلیل برای آن ذکر کرده‌اند.

تذکر: مصنف قدس سره ابتدا و جوه ثلاثه را ذکر نموده سپس به ترتیب به رد آن پرداخته‌اند لکن ما بدون رعایت ترتیب متن کتاب پس از ذکر هر وجه، پاسخ- یا اشکال- مصنف را نسبت به آن وجه بیان می‌کنیم.

وجه اول: از جمله، مرجحات منصوص، اصدقیه و اوثقیه راوی هست یعنی: اگر راوی یک روایت، نسبت به دیگری اصدق یا اوثق باشد، باید همان را اخذ نمود.

سؤال: به چه ملاکی اصدقیه یا اوثقیه راوی، یکی از مرجحات است؟

جواب: فردی که راستگوتر است روایتش نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس نتیجه می‌گیریم: ملاک مرجحیت، اقربیت به واقع است نتیجتا می‌گوئیم: در هر موردی که ملاک مذکور، محقق باشد، آن را اخذ می‌نمائیم پس اگر با خبرین متعارضین، مواجه شدیم که راوی احدهما اصدق یا اوثق نبود بلکه اضبط بود، روایتی را اخذ می‌نمائیم که روایتش اضبط است.

ردّ دلیل یا وجه اول: قبول داریم که فرضا در اصدقیه و اوثقیه، جهت ارائه و طریقیه به واقع وجود دارد [۵۱۳] لکن اشکال یا سؤال ما این است که مجرد طریقیه و کاشفیت آنها باعث می‌شود هر چیز و هر مرجحی که کاشف و طریقی باشد، عنوان

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۲۱۶

مرجحیت داشته باشد؟

خیر! زیرا محتمل است که اصدقیه یا اوثقیه مدخلیت داشته باشد و کاشفی غیر از آن، مرجح نباشد و آن ویژگی را نداشته باشد پس معلوم می‌شود در «ما نحن فيه» مرجحیت صرف، مطرح نیست بلکه مسئله، تعدی هست و هنگامی که مرجحیت، تعدی بود، تنقیح مناط و تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص [۵۱۴]، مفهومی ندارد.

سؤال: در باب حجیت اگر خبر عادل یا ثقه را حجت قرار دهند، این مسئله، باعث می‌شود که هر ظن یا اماره‌ای که کاشف از واقع باشد، حجیت پیدا کند؟

جواب: خیر! چون ممکن است خبر عادل یا ثقه، دارای خصوصیتی باشد که شهرت و قیاس، فاقد آن ویژگی باشد- گرچه ظن حاصل از آنها قوی باشد.

نتیجه: از مرجح قرار دادن صفات مذکور نمی‌توان به هر صفت و مزیتی که موجب اقربیت خبر به واقع است، تعدی نمود همچنان که در مقام حجیت نمی‌توان تعدی کرد.

قوله: «لا سيما قد ذكر فيها ما [۵۱۵] لا يحتمل [۵۱۶] الترجيح به الا تعبدا فافهم [۵۱۷]».

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۲۱۷

وجه دوم: یکی از مرجحات «شهرت» است زیرا در مقبوله عمر بن حنظله آمده بود که: مشهور را اخذ نمائید و تعلیل امام علیه السلام در آن روایت، چنین بود: «فان المجمع علیه لا ریب فیه».

سؤال: عدم ریب در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات است یعنی: هیچ گونه شک و شبهه‌ای در صدور، ظهور یا جهت صدور آن نیست؟

جواب: خیر! خبر «مجمع علیه» نسبت به خبر شاذ و نادر «ریب» کمتری دارد [۵۱۸] نه مطلقا.

نتیجه: در بحث خبرین متعارضین، هر خبری که دارای مرجحی باشد که سبب شود آن روایت، نسبت به روایت دیگر «لا-ریب» باشد، باید آن را اخذ نمود- به آن مزیت تعدی می‌نمائیم.

رد وجه دوم: مستدل گفت: «عدم ریب» در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات نیست بلکه اضافی و بالنسبه به روایت دیگر است [۵۱۹] لکن مصنف قدس سره می‌فرمایند: استدلال مذکور، متوقف بر این است که نتوان «عدم ریب» را به نحو اطلاق اراده نمود و الا اگر بتوان عدم ریب را مطلقا اراده کرد، وجهی برای تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص نیست به عبارت دیگر: استدلال مذکور، متوقف بر این است که روایت مجمع علیه و مشهور «فی نفسه»- قطع نظر از روایت معارض و مخالف- «مما لا ریب فیه» نباشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۸

سؤال: آیا امکان دارد، روایت مشهور، فی نفسها و قطع نظر از روایت مخالف «مما لا ریب فیه» باشد؟

جواب: آری! زیرا صدر اول، قریب به زمان صدور اخبار [۵۲۰] و غالبا حال روات، معلوم بوده لذا شهرت بین راویان و اصحاب، چه بسا موجب می‌شود که انسان «عرفا» [۵۲۱] اطمینان به صدور روایت پیدا کند به نحوی که حقیقتا صدق نماید، فلان روایت «مما لا ریب فیه» است به خلاف خبر شاذ که معارض آن هست.

نتیجه: بنا بر امکان اراده این معنا وجهی برای تعدی از مرجحات منصوصه نیست.

البته به مرجحی که مانند شهرت باشد و انسان، اطمینان به صدور آن پیدا کند- به نحوی که عرفا آن روایت «مما لا ریب فیه» باشد- می‌توان تعدی نمود.

«و این هذا من التعدی الی کل موجب للاقربیه الی الواقع بالاضافه الی معارضه» [۵۲۲].

وجه سوم: امام علیه السلام طبق بعضی از روایات فرموده‌اند: خبر مخالف عامه را اخذ نمائید و علتش را چنین ذکر کرده‌اند: «فان الحق فیما خالفهم»، «فیه الرشاد» یا مثل این تعبیر: «بان الحق و الرشاد فی خلافهم» یعنی: رشد و واقع در خلاف عامه هست.

از تعلیل مذکور استفاده می‌شود که هرچه در آن «رشد» باشد- به واقع، نزدیک‌تر باشد- نسبت به دیگری ارجح است.

به عبارت واضح‌تر: قضیه مذکور، غالبیه است- نه دائمیه- یعنی: روایات مخالف عامه، غالبا مطابق واقع می‌باشد لذا می‌گوئیم، نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس در حقیقت ملا-ک ترجیح روایت مخالف عامه، اقربیت به واقع است نتیجتا به هر مزیتی که سبب اقربیت شود، تعدی می‌نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۹

و اما الثالث: فلاحتمال أن یکون الرشاد فی نفس المخالفه، لحسنها [۱].

و لو سلم أنه لغلبه الحق فی طرف الخبر المخالف، فلا- شبهه فی حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا یخلو من الخلل صدورا أو جهة، و لا بأس بالتعدی منه الی مثله، كما مر آنفا [۲].

[۱]- رد وجه سوم: در تعلیل امام علیه السلام- بان الحق فیما خالفهم- سه احتمال، مطرح است.

احتمال اول [۵۲۳]: احتمال دارد در «نفس مخالفت با عامه» رشد باشد [۵۲۴] به عبارت دیگر:

نفس مخالفت با عامه - قطع نظر از اینکه مطابق واقع هست - از نظر معصومین علیهم السلام دارای حسن هست.

نتیجه: بنا بر احتمال مذکور، نمی‌توان به مرجحات غیر منصوص تعدی نمود.

[۲] - احتمال دوم: اگر قبول کنیم، اینکه فرموده‌اند «ان الرشد فی خلافهم» به خاطر این است که غالباً حق در جانب روایتی هست که

با عامه، مخالف است «فلا شبهة فی حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا یخلو من الخلل صدورا او جهة»

توضیح ذلک: غالباً رشد و حق در جانب روایتی هست که با عامه مخالفت دارد [۵۲۵]

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۰

و منه [۵۲۶] انقدح حال ما إذا كان التعلیل لأجل انفتاح باب [۵۲۷] التقیة فیهِ، ضرورة [۵۲۸] کمال

و اخذ خبر مخالف به جهت این است که غالباً آن خبر، با واقع، مطابق است لکن قبلاً [۵۲۹] هم اشاره نمودیم که اگر خبر موافق

عامه را در کنار خبر مخالف عامه قرار دهیم، و ثوق پیدا می‌کنیم که خبر موافق یا اصلاً از معصوم علیه السلام صادر نشده [۵۳۰] یا

اگر صادر هم شده باشد برای بیان حکم واقعی نبوده [۵۳۱] بلکه تقیه صادر شده لذا مصنف قدس سره فرمودند: ممکن است

موافقت و مخالفت عامه برای تمیز «حجت» از «لا حجت» ذکر شده نه ترجیح حجت بر حجت.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۱

الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما، لو لا القطع به فی الصدر الأول، لقله الوسائط و معرفتها [۱].

هذا مع [۵۳۲] ما فی عدم بیان الامام - علیه السلام - للکلیة کی لا یحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرارا [۲].

خلاصه: در خبر موافق عامه، صدور یا جهت صدور، مختل است لذا به همان جهت می‌گوئیم نباید به خبر موافق عامه عمل نمود.

آری اگر شما به مزیتی برخورد نمودید که آن مرجح، سبب شد، اطمینان پیدا کنید که صدور یا جهت صدور خبر مخالفش [۵۳۳]

مختل باشد، اشکالی در تعدی از مرجحات منصوص به آن مرجح [۵۳۴]، نیست [۵۳۵] اما شما چگونه می‌توانید مرجحی با آن

ویژگی پیدا کنید؟

[۱] - احتمال سوم: احتمال دیگر، این است که ترجیح به مخالفت عامه به خاطر این است که در خبر موافق عامه، باب تقیه، منفتح

است - نه از جهت اینکه «حق» در جانب خبر مخالف است - اما به خلاف روایت مخالف عامه که باب تقیه در آن، منسد است و

اطمینان داریم به جهت بیان حکم واقعی صادر شده و ...

[۲] - تذکر: صرف نظر از اشکالات ثلاثه قبل، مصنف قدس سره سه اشکال بر «تعدی» از مرجحات منصوص به غیر منصوص ذکر

نموده‌اند [۵۳۶].

۱: وقتی سائل درباره حدیثین متعارضین از امام علیه السلام سؤال کرد، امام علیه السلام یک

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۲

و ما فی أمره - علیه السلام - بالإجراء بعد فرض التساوی فیما ذکره من المزايا المنصوصة، من الظهور فی أن المدار فی الترجیح علی

المزايا المنصوصة، كما لا یخفی [۵۳۷] [۱].

ضابطه کلی برای او بیان فرمودند [۵۳۸]. تا سائل از سؤال مجدد، فارغ شود [۵۳۹] و همیشه به آن ضابطه عمل کند یعنی: اگر تعدی

از مرجحات منصوص به غیر منصوص، جائز می‌بود، امام علیه السلام یک ضابطه کلی بیان می‌فرمودند تا سائل در تمام موارد، طبق

آن عمل نماید لذا از این مطلب استفاده می‌شود که همان مرجحات، خصوصیت و مدخلیت دارند نه هر مرجحی.

[۱]- ۲: بعد از آنکه راوی، دو روایت را از تمام جهات، متساوی فرض کرد- و گفت آن دو روایت از نظر مرجحاتی که شما بیان نمودید، متعادل هستند- امام علیه السّلام امر به توقف نمودند- «فارجه حتی تلقی امامک»- لذا می‌گوئیم این مسئله هم دلیل بر این است که باید به همان مرجحات منصوص اکتفا نمود و تعدی، جائز نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۳

ثم إنه [۵۴۰] بناء على التعدى حيث كان فى المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذى المزيه ولا أقربيته، كبعض صفات الراوى مثل الأورعية أو الأفقيه، إذا كان موجبهما مما لا يوجب الظن أو الأقربية، كالتورع من الشبهات، و الجهد فى العبادات، و كثرة التبع فى المسائل الفقهيّة أو المهارة فى القواعد الأصولية، فلا وجه للاقتصار على التعدى إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربية، بل إلى كل مزيه، و لو لم تكن بموجه [بموجه] لأحدهما، كما لا يخفى [۱].

[۱]- ۳: بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باید به هر مرجحی تعدی نمود گرچه آن مزیت، موجب اقریبیت خبر به واقع یا ظن به واقع نباشد [۵۴۱] و علتش این است که در بین مرجحات، اقهیت و اورعیت راوی به چشم می‌خورد که آن دو،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۴

و توهم آن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ، فإن الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعا، و إنما يضر فيما أخذ فى اعتباره عدم الظن بخلافه، و لم يؤخذ فى اعتبار الأخبار صدورا و لا ظهورا و لا جهة ذلك [۱].

موجب اقریبیت یا ظن به واقع نیستند.

سؤال: آیا آن راوی که «اورع» هست یعنی: شب‌زنده‌داری می‌کند و از تمام شبهات مالی و غیر مالی اجتناب می‌نماید، خبرش اقرب به واقع است؟ به عبارت دیگر: آیا اورعیت راوی، سبب ظن به واقع یا اقریبیت خبر به واقع می‌شود؟

جواب: خیر! آن راوی که اورع هست فرضا با پنج واسطه، روایت را از امام علیه السّلام شنیده و آن دیگری هم که اورع نیست با پنج واسطه خبر را از امام علیه السّلام شنیده لذا اورعیت، موجبی برای ظن به واقع یا اقریبیت خبر به واقع نمی‌باشد.

سؤال: آیا اقهیت راوی، موجب ظن به واقع یا اقریبیت خبر به واقع است؟

جواب: خیر! راوی افقه، آن است که در مسائل فقهی، تبعات زیادی نموده [۵۴۲]، فرضا اقوال سائرین را هم می‌داند اما این مسئله، موجب ظن به واقع یا اقریبیت خبر آن راوی به واقع نمی‌شود.

خلاصه: مرجحاتی داریم که نه سبب ظن به واقع می‌شود نه موجب اقریبیت خبر به واقع لذا اگر کسی قائل به تعدی شد باید به هر مزیتی تعدی نماید- و ترجیح دهد- اعم از اینکه آن مزیت، موجب ظن به واقع یا اقریبیت خبر به واقع بشود یا نشود.

[۱]- توهم: آن مزیتی که باعث شود انسان ظن به صدق احد الخبرين پیدا کند [۵۴۳]، مرجح نیست زیرا ظن به صدق «احد الخبرين» ملازم با ظن به کذب خبر مخالف

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۵

- و معارض- آن هست نتیجتا وقتی ظن به کذب خبر دیگر، حاصل شد آن خبر به طور کلی از حجیت ساقط می‌شود [۵۴۴] پس شما با یک مزیت، خبری را به خبر دیگر ترجیح ندادید بلکه به آن طریق، یک حجت را از «لا حجت» تمیز دادید.

دفع توهم: الف: فرض کنید، پذیرفتیم که به سبب ظن به صدق «احد الخبرين» ظن به کذب خبر دیگر حاصل می‌شود لکن سؤال ما

این است که: آیا با ظن به کذب، آن خبر از حجیت، ساقط می‌شود و آیا در حجیت خبر، معتبر است که ظن به خلاف نداشته باشیم؟

در بحث ظن خواندیم که هرچه از باب ظن نوعی، معتبر است [۵۴۵] ظنّ برخلاف، در حجیت آن، قادح نیست.

برای تقریب به ذهن، مطلبی را از جلد چهارم ایضاح الکفایه - ص ۲۰۵ - برایتان نقل می‌کنیم که:

[حجیت ظواهر، مقید به عدم حصول ظن برخلاف نمی‌باشد: در حجیت ظواهر الفاظ فرقی نمی‌کند که ظن به خلاف مراد، حاصل بشود یا نشود حتی ظواهر در مورد کسانی که ظن به خلاف مراد متکلم دارند، حجیت دارد مثلاً - اگر مولا فرمود «اکرم العلماء» و مخاطب از این عبارت، ظن پیدا کرد که مقصود او از «العلماء» تمام دانشمندان نیست بلکه منظورش علماء عدول است باز هم عموم اکرم العلماء در رابطه با مخاطب حجیت دارد و ظهورش حجت است زیرا حجیت ظواهر الفاظ از باب ظن نوعی هست و ظن برخلاف در حجیت آن، مضر نیست.

آری ظن برخلاف، وقتی قادح است که در اعتبار و حجیت یک دلیل، قید شده باشد مثلاً گفته باشند: فلان شیء وقتی دلیل است که ظن به خلافش نداشته باشید لکن در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۶

هذا مضافا إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدورا، وإلا يوجب [يوجب الظن بصدور أحدهما لإمكان صدورها مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقيّة، كما لا يخفى [۱].

«ما نحن فيه» فرض ما این است که در حجیت اخبار - چه از نظر صدور [۵۴۶] چه ظهور [۵۴۷] و چه جهت صدور [۵۴۸] - ظن برخلاف، قید نشده. در مورد روایت عادل، وظیفه شما این است که قول عادل را تصدیق نمائید و بگوئید از معصوم علیه السلام صادر شده چه ظن به کذب داشته باشید چه نداشته باشید [۵۴۹].

اگر فردی روایت زراره را دید و به آن عمل نکرد و عذرش این بود که من ظن شخصی پیدا کرده‌ام که آن روایت، جعلی و دروغ است، عذرش نزد خداوند متعال، پذیرفته نیست [۵۵۰].

خلاصه: اگر قبول هم بکنیم که از ظن به صدق «احد الخبرین» ظن به کذب دیگر حاصل می‌شود، می‌گوئیم ظن به کذب در حجیت آن خبر، مضر نیست بلکه هر دو خبر حجیت دارند و ممکن است با مزیتی «احدهما» بر دیگری ترجیح داده شود.

[۱] - ب: اصلا قبول نداریم که ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر دیگر باشد چون ممکن است هر دو روایت از معصوم علیه السلام صادر شده باشد [۵۵۱].

«[۵۵۲] حتی قطع به صدور، لازمه اش علم به کذب (احد الخبرین) نیست چون ممکن است دو

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۷

نعم [۵۵۳] لو كان وجه التعدى اندراج ذی المزیة فی أقوى الدلیلین لوجب الاقتصار علی

روایت، مقطوع الصدور و متواتر باشند منتها ظهور یکی اراده نشده باشد [۵۵۴] یا احدهما تقيّة صادر شده باشد [۵۵۵].

خلاصه: ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر دیگر نیست مگر در یک مورد که: اگر خارجا علم اجمالی داشته باشیم که «احد الخبرین» مجعول است منتها نمی‌دانیم خبر «الف» مجعول است یا خبر «ب» در این صورت اگر بعد از علم اجمالی، ظن به صدق احدهما حاصل شد [۵۵۶] قهرا ظن به صدق، ملازم با ظن به کذب خبر دیگر است - «... كالظن بانطباق النجس المعلوم اجمالا - علی احد الإناءین الذین علم اجمالا - بنجاسة احدهما حیث ان هذا الظن یلازم مرجوحیة احتمال انطباقه علی الاناء الآخر

...[۵۵۷].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۸

ما یوجب القوه فی دلیلیته و فی جهه اثباته و طریقته، من دون التعدی الی ما لا- یوجب ذلك، و إن كان موجبا لقوه مضمون ذیه ثبوتا، کالشهره الفتوائیه أو الأولویه الظنیه و نحوهما، فإن المنساق [۵۵۸] من قاعده أقوى الدلیلین أو المتیقن منها، إنما هو الأقوی دلالة، كما لا یخفی. فافهم [۱].

[۱]- مصنف قدس سره تاکنون ثابت کردند که اگر کسی قائل به تعدی شود، باید به «کل مزیه» تعدی نماید چه موجب ظن بشود چه نشود.

در بحث فعلی می‌فرمایند اگر وجه تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، اخبار و تنقیح مناط نباشد بلکه بگوئید: وجه تعدی به مزایای غیر منصوص، این است که:

اجماع، قائم شده که در خبرین متعارضین «متعینا» باید «اقوی الدلیلین» اخذ شود [۵۵۹] در این صورت باید به آن مزیتی اقتصار نمائید که موجب قوت. دلیلیت دلیل می‌شود [۵۶۰]- دلیلیت دلیل هم با سه جهت، قائم می‌شود: ۱- صدور ۲- ظهور ۳- جهت صدور- پس به هر مزیتی که باعث قوت دلیلیت دلیل شود، اقتصار می‌کنیم نه مزیتی که موجب قوت دلیلیت دلیل نیست مانند مرجحات مضمونی.

مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم، یکی می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست لکن روایتی که می‌گوید نماز جمعه، واجب است از نظر مضمون با شهرت فتوائی موافق است. در این صورت نمی‌توان گفت چون شهرت فتوائی «مضمون روایت» را تقویت می‌کند [۵۶۱] با آن، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح می‌دهیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۹

فصل

قد عرفت سابقا أنه لا تعارض فی موارد الجمع و التوفیق العرفی، و لا یعمها ما یقتضیه الأصل فی المتعارضین، من سقوط أحدهما رأسا و سقوط کل منهما فی خصوص مضمونه، كما إذا لم یكونا فی البین، فهل التخییر أو الترجیح یختص أيضا بغير مواردها أو یعمها؟ قولان: أولهما المشهور، و قصاری ما یقال فی وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجیه- سؤالاً و جواباً- هو التخییر أو الترجیح فی موارد التحیر، مما لا یکاد یستفاد المراد هناك عرفا، لا فیما یستفاد و لو بالتوفیق، فإنه من أنحاء طرق الاستفاده عند أبناء المحاراة [۱].

خلاصه: اگر ملاک تعدی، این است که «ذی المزیه» مندرج تحت اقوی الدلیلین است باید به مرجحاتی اقتصار نمائیم که موجب قوت دلیلیت دلیل است- نه مرجحات مضمونی.

قوله: فافهم [۵۶۲].

[فصل:] آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه؟

[۱]- قبل از بیان پاسخ مسئله مختصرا به ذکر بعضی از مطالب گذشته می‌پردازیم:

۱- ابتدای بحث تعارض گفتیم: در موارد جمع عرفی، مانند «حاکم و محکوم»، «اظهر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۰

و ظاهر»، «نص و ظاهر» و «وارد و مورد» تعارض نیست.

۲- قبلا بیان کردیم که مقتضای اصل اولی [۵۶۳]، بین خبرین متعارضین، بنا بر طریقت، این است که «احدهما» به طور کلی از حجیت، ساقط می‌شود [۵۶۴] و علتش این است که علم اجمالی به کذب احد الخبرین پیدا می‌شود لکن گفتیم علم اجمالی مذکور، مانع حجیت دلیل دیگر نیست یعنی: یکی از آن دو قطعاً «حجت» و دیگری «لا حجت» است لکن چون روایتی را که علم اجمالی به کذبش داریم، معین نیست [۵۶۵] هر دو روایت در خصوص مؤدایشان از حجیت ساقط می‌شوند.

۳- گفتیم با یکی از آن دو روایت متعارض «لا علی التعین» می‌توان قول ثالث را نفی نمود.

جمع بندی: آنچه مقتضای اصل اولی در خبرین متعارضین است، شامل موارد جمع عرفی نیست و علتش را چنین بیان کردیم: عرف در مواردی که جمع عرفی، مطرح است، متحیر نمی‌باشد.

۴- ضمناً بیان کردیم که مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین، عدم تساقط است و کأن «اجماعی» هست که باید احدهما را اخذ نمود لکن گفتیم اگر دلیلی بر تعیین داشته باشیم [۵۶۶]، معیناً طبق همان خبر عمل می‌کنیم و چنانچه دلیلی بر تخییر باشد در عمل به «احد الخبرین» [۵۶۷] مخیر هستیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۱

تذکر: مصنف قدس سره اخبار [۵۶۸] دالّ بر ترجیح را نپذیرفتند و قائل به تخییر شدند.

سؤال: آیا احکامی را که اخبار علاجیه بیان کرده- از وجوب ترجیح یا تخییر- شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه به عبارت دیگر: آیا در موارد جمع عرفی، مانند عام و خاص باید به وسیله خاص، عام را تخصیص زد و نباید قائل به تخییر یا وجوب ترجیح شد؟

جواب: «مشهور» این است که اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود و در موارد مذکور از نظر عرف تبعیت می‌کنیم- مثلاً بین عام و خاص، جمع و به هر دو عمل می‌کنیم.

سؤال: به چه دلیل، مشهور می‌گویند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست؟

جواب: الف: ظهور اخبار علاجیه «سؤال و جواب» [۵۶۹] در موارد تعارض است که عرف در آن موارد از فهم مراد، عاجز و متحیر است- از حکم چنان مواردی سؤال شده و ائمه علیهم السلام هم حکم همان موارد را بیان نموده‌اند.

به عبارت دیگر: تخییر یا ترجیح [۵۷۰] در موارد «تخییر» است مثلاً یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است لکن دلیل دیگر می‌گوید حرام است، در این نوع، فروض است که عرف، متحیر می‌ماند که وظیفه‌اش عمل به کدام خبر است، نه در آن مواردی که با جمع بین دو دلیل، مراد متکلم را

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۲

و یشکل بأن مساعده العرف علی الجمع و التوفیق و ارتکازه فی أذهانهم علی وجه وثیق، لا یوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحة السؤال بملاحظة التخییر فی الحال لأجل ما یتراءى من المعارضة و إن کان یزول عرفاً بحسب المال، أو للتخییر فی الحكم واقعا و إن لم یتحیر فیها ظاهراً، و هو کاف فی صحته قطعاً [۱].

متوجه می‌شود.

مثال: دلیل عامی وارد شده مانند «اکرم العلماء» و خاصی داریم مانند «یحرم اکرام زید العالم» در این صورت چون دلیل دوم- خاص- نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عام، تصرف و آن را برخلاف ظاهرش [۵۷۱] حمل کنیم و بگوئیم گرچه «العلماء» جمع محلی به لام است و در عموم ظهور دارد اما از آن، عموم اراده نشده.

تذکر: در مثال مذکور و در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، اهل محاوره اصلا تحیری ندارند تا احدهما را بر دیگری ترجیح دهند یا مخیرا به یکی از آن دو عمل نمایند.

خلاصه: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود و مختص غیر آن موارد است.

[۱]- اشکال: مساعدت عرف بر جمع بین ادله- در موارد جمع عرفی [۵۷۲]- و ارتکازی بودن آن، سبب نمی‌شود که سؤالات سائلین را مخصوص غیر موارد جمع عرفی بدانیم [۵۷۳] و ممکن است علتش یکی از این وجوه باشد:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۳

مع امکان [۵۷۴] آن یکون لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطریقه المتعارفه بین أبناء

۱- در موارد جمع عرفی هم «فی الحال» [۵۷۵] تحیر است گرچه مالا- زائل می‌شود مثلا وقتی اکرم العلماء و لا تکرم زیدا العالم را می‌شنویم «آنا ما» تحیری هست که آیا زید از عموم عام، خارج شده یا نه البته بعد از تأمل، تحیر مذکور، زائل می‌شود و انسان متوجه می‌شود که مثلا- باید عام را بر خاص حمل نماید [۵۷۶] لذاست که می‌گوئیم تحیر بدوی مذکور، کافی هست در اینکه از موارد جمع عرفی هم سؤال شود و جواب امام علیه السلام هم شامل آن موارد بشود.

۲- ممکن است سؤال به ملا-حظه تحیر سائل در «حکم واقعی» باشد گرچه او در ظاهر، متحیر نیست به عبارت دیگر: در اخبار علاجیه، سؤال از حکم واقعی شیء هست که فرضا شرب تنن که درباره‌اش روایات، معارضه نموده، حکم واقعیتش چیست لذاست که می‌گوئیم چون در موارد جمع عرفی هم حکم واقعی، معلوم نیست پس سؤال سائل، اعم است از موارد جمع عرفی و غیر جمع عرفی.

خلاصه: تحیر در حکم واقعی کفایت می‌نماید در صحت سؤال از حکم مطلق

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۴

المحاوره، و جلّ العناوین المأخوذه فی الأسئلة لو لا کلها یعمها، كما لا یخفی [۱].
و دعوی أن المتیقن منها غیرها مجازفه، غایته أنه کان كذلك خارجا لا بحسب مقام

متعارضین گرچه دارای جمع عرفی هم باشند.

[۱]- ۳- امکان دارد سؤال از این جهت بوده که: شاید برای راوی، احتمال ردع و منع شارع [۵۷۷] در موارد جمع عرفی، مطرح بوده لذا او «مطلقا» سؤالی از موارد جمع عرفی و سایر موارد که عرف، متحیر نیست، مطرح نموده و امام علیه السلام پاسخ او را بیان نموده‌اند.

تذکر: اگر تمام سؤالات هم شامل موارد جمع عرفی نشود، اکثر آن‌ها شامل جمع عرفی می‌شود مخصوصا که در بعضی از روایات، چنین عباراتی آمده: یتنازعون فی الحدیثین «مختلفین»، کیف نصنع بالخبرین «المختلفین»، یجینا الرجلان و کلاهما ثقۀ بحدیثین «مختلفین» [۵۷۸] لذا می‌گوئیم: عام و خاص اگر متعارض نباشند، مختلف که هستند.

آیا «حدیثان مختلفان» شامل عام و خاص نیست؟

آری! عام و خاص تعارض ندارند اما اختلاف که دارند و همچنین «حاکم و محکوم»، «وارد و مورود» و امثال آن‌ها- از موارد جمع عرفی- با یکدیگر اختلاف دارند [۵۷۹].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۵

التخاطب، و بذلک [۵۸۰] ینفدح وجه القول الثانی [۱].

[۱]- «[۵۸۱] اگر کسی ادعا نماید، قدر متیقن از اطلاقات سؤال‌ها و جواب‌ها غیر موارد جمع عرفی است [۵۸۲] و با وجود قدر متیقن نمی‌توان به اطلاق الفاظ تمسک نمود، پاسخ ما این است که ادعای مذکور، جزاف و بدون وجه است زیرا قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع تمسک به اطلاق خطاب می‌شود نه قدر متیقن خارجی [۵۸۳] و الا- هر مطلق دارای قدر متیقن خارجی هست پس نباید به اطلاقش تمسک نمود به عبارت دیگر: ما هم قبول داریم که غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن خارجی سؤالات و جواب‌ها هست اما اینکه غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن در مقام تخاطب و قرینه‌ای برخلاف اطلاق باشد، ممنوع است».

اما بیان قدر متیقن در مقام تخاطب و قدر متیقن خارجی [۵۸۴]: «قدر متیقن بر دو گونه است:

الف: قدر متیقن در غیر مقام تخاطب [۵۸۵]: هر کلی و مطلق دارای یک قدر متیقن در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۶

غیر مقام تخاطب است به عبارت دیگر: هر کلی، دارای فرد یا افراد بارز (مسلم الفردیه) است فرضاً قدر متیقن در غیر مقام تخاطب انسان، همان افراد برجسته و مشخصی هست که هیچ‌گونه ابهام و تردیدی در فردیت آن‌ها برای انسان، مطرح نیست که این نوع از قدر متیقن [۵۸۶]، ارتباطی به بحث ما ندارد و وجودش مضر به انعقاد اطلاق نیست.

ب: قدر متیقن در مقام تخاطب: همان قدر مسلم و متیقن در مقام گفتگو می‌باشد.

مثال: فرضاً مولائی با عبدش در فضیلت عتق رقبه مؤمنه بحث می‌کند و روایات آن باب را ملاحظه می‌نمایند که می‌گوید: هر کس یک عبد مؤمن را آزاد نماید یا موجبات آزادی او را فراهم کند، فلان مقدار اجر و ثواب دارد حال اگر مولا بعد از آن مباحثه به عبدش بگوید: «اعتق رقبه» بدیهی است که آن فرمان، مربوط به عتق رقبه مؤمنه هست و قدر متیقن در مقام تخاطب، آن را به رقبه مؤمنه سوق می‌دهد.

سؤال: آیا در این شرائط می‌توان به اطلاق خطاب مولا تمسک نمود؟

خیر! زیرا اولین شرط تمسک به اطلاق، این است که مولا- در مقام بیان باشد لذا می‌گوئیم: مولائی که در مقام بیان نیست بلکه می‌خواهد مرادش را اجمالاً بیان نماید چگونه می‌توان به اطلاق خطابش تمسک کرد [۵۸۷]؟ و شرط دوم تمسک به اطلاق، این است که قرینه‌ای برخلاف نباشد و شرط سومش این است که قدر متیقن در مقام تخاطب هم نباشد پس اگر در مقام تخاطب، قدر متیقنی بود، نمی‌توان گفت کلام مولا دارای اطلاق است به عبارت دیگر: اگر عبد به مولایش بگوید: شما فرمودید: «اعتق رقبه» و آن را به ایمان، مقید نمودید، مولا علیه او احتجاج می‌نماید که اصل بحث ما درباره

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۷

اللهم إلا- أن يقال [۵۸۸]: إن التوفيق في مثل الخاص و العام و المقيد و المطلق، كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، و هي كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لو لا دعوى اختصاصها به، و أنها سؤالاً و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج في موارد التحير و الاحتياج، أو دعوى الإجمال و تساوى احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، و لا ينافيها [لا- ينافيها] مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء و سيرة العلماء، من التوفيق و حمل الظاهر على الأظهر، و التصرف فيما يكون صدورهما قرينته عليه، فتأمل [۵۸۹] [۱].

عتق رقبه مؤمنه بود» [۵۹۰].

[۱]- مصنف قدس سرّه درصدد اثبات قول مشهور هستند- یعنی: اخبار علاجیه، شامل موارد جمعی عرفی نیست.

توضیح ذلك: از زمان ائمه عليهم السلام تاکنون سیره عقلا و ابناء محاوره، این بوده که بین «عام و خاص»، «ظاهر و اظهر» [۵۹۱] و

«مطلق و مقید» جمع می‌نمودند، مثلاً مطلق را بر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۸

مقید و عام را بر خاص حمل می‌کردند و استمرار سیره مذکور «اجمالاً» کاشف از این است که اخبار علاجیه، تخصیص خورده به عبارت دیگر: گرچه اخبار علاجیه «بلفظها» شامل موارد جمع عرفی هم بشود اما آن سیره قطعیه مستمره اجمالاً کشف می‌کند از وجود دلیلی که عموم اخبار علاجیه را تخصیص زده است - «... لو لا [۵۹۲] دعوی اختصاصها به و انها سؤالاً - و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج...».

اگر قائل به تخصیص هم نشویم یعنی: اگر کسی ادعای اختصاص اخبار علاجیه را به غیر موارد جمع عرفی ننماید، قائل به تخصیص می‌شویم.

ممکن است کسی از اول، ادعا نماید، موارد جمع عرفی موضوعاً از عموم اخبار علاجیه، خارج است و اخبار مذکور، مختص غیر موارد جمع عرفی می‌باشد.

سؤال: کسانی که می‌گویند موارد جمع عرفی «تخصصاً» از اخبار علاجیه، خارج می‌باشد، دلیلشان چیست؟

جواب: اخبار علاجیه در صدد «استعلاج [۵۹۳] و علاج» در موارد «تحریر» و «احتیاج» بوده یعنی: سائل از امام علیه السلام استعلاج نموده و امام علیه السلام علاج را بیان نموده‌اند منتها باید توجه داشت، استعلاج و علاج در موارد تحریر و احتیاج بوده اما در موارد جمع عرفی، تحریر و احتیاجی نیست تا سائل از امام علیه السلام استعلاج نماید لذاست که می‌گوئیم موارد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۹

جمع عرفی تخصصاً از اخبار علاجیه، خارج است و موضوعاً داخل آن نیست [۵۹۴].

قوله: «لو لا دعوی اختصاصها به ... او دعوی [۵۹۵] الاجمال و تساوی احتمال العموم مع احتمال الاختصاص...».

ممکن است ادعا شود اصلاً اخبار علاجیه، مجمل است یعنی: احتمال عموم [۵۹۶] و احتمال اختصاص اخبار علاجیه به غیر موارد جمع عرفی، مساوی هست «و لا ینافیها» [۵۹۷]

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۰

فصل

قد عرفت حکم تعارض الظاهر و الأظهر و حمل الأول علی الآخر، فلا إشکال فیما إذا ظهر أن أیهما ظاهر و أیهما أظہر، و قد ذکر فیما اشتبہ الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها و بیان ضعفها: [۱].

[و لا ینافیها] مجرد صحة السؤال لما لا ینافی العموم ما لم یکن هناك ظهور انه لذلك فلم یثبت [۵۹۸] باخبار العلاج ردع عما هو علیه...».

[فصل: مرجحات نوعیه دلالتیه]

اشاره

[۱] - قبلاً [۵۹۹] وضع تعارض ظاهر و اظہر، معلوم شد و گفتیم در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، احکام تعارض و اخبار علاجیه، جاری نمی‌شود بلکه ظاهر را بر اظہر [۶۰۰] حمل می‌نمایند [۶۰۱] لکن این مسئله در صورتی است که صغرای قضیه، مسلم باشد یعنی:

بدانیم «هذا اظهر و ذاك ظاهر»- مانند مطلق و مقید.

سؤال: اگر در موردی، ظاهر و اظهر برای ما مشتبه بود- مانند: عام و مطلق-

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۱

منها: ما قیل فی ترجیح ظهور العموم علی الإطلاق، و تقدیم التقیید علی التخصیص فیما دار الأمر بینهما، من کون ظهور العام فی العموم تنجیزيا، بخلاف ظهور المطلق فی الإطلاق، فإنه معلق علی عدم البیان، و العام یصلح بیاناً، فتقدیم العام حینئذ لعدم تمامیه مقتضی الإطلاق معه، بخلاف العکس [۶۰۲]، فإنه موجب لتخصیصه

و ندانستیم کدام دلیل، ظاهر و کدام اظهر است، حکم مسئله چیست؟

به عبارت دیگر: یک عام و یک مطلق داریم لکن نمی‌دانیم دلالت عام بر عموم، اظهر است یا دلالت مطلق بر اطلاق؟ آیا با مطلق، عام را تخصیص بزیم یا اینکه به وسیله عام، مطلق را مقید نمائیم؟

فرض کنید عامی به صورت «اکرم العلماء» وارد شده- «العلماء» جمع محلی به لام و برای افاده عموم، وضع شده و شامل تمام علما فاسقا کان او عادلا- می‌شود- و مطلقی، منافی با عام به صورت «لا تکرّم الفاسق» وارد شده- بنا بر اینکه مفرد محلی به لام، افاده عموم نماید [۶۰۳] و معنای لا تکرّم الفاسق این باشد: طبیعت فاسق را اکرام نکن اعم از اینکه عالم باشد یا جاهل- که قهراً بین آن دو، درگیر هستیم و باید ببینیم آیا عموم عام، اظهر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۲

بلا وجه إلا علی نحو دائر. و من أن التقیید أغلب من التخصیص.

و فيه: إن عدم البیان الذی هو جزء المقتضی فی مقدمات الحکم، إنما هو عدم البیان فی مقام التخاطب لا إلى الأبد، و أغلیبه التقیید مع کثرة التخصیص بمثابة قد قیل:

ما من عام إلا و قد خص، غیر مفید، فلا بدّ فی کل قضیه من ملاحظه خصوصیاتها الموجبه لأظهریه أحدهما من الآخر، فتدبر [۶۰۴] [۱].

است و باید با «اکرم العلماء» اطلاق مطلق را مقید کنیم یا اینکه اطلاق مطلق، اظهر می‌باشد و باید با اطلاق، عموم را تخصیص بزیم: جواب: اموری برای تعیین اظهر از ظاهر، بیان شده که هیچ‌یک، مورد قبول مصنف قدس سرّه نیست که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱- ترجیح عموم بر اطلاق

[۱]- گفته‌اند اگر امر، دائر شود بین ظهور عامی و ظهور مطلقی- مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفاسق»- که عام، مقید مطلق باشد یا مطلق، مخصص عام باشد، ظهور عام، اقوا از ظهور مطلق است و دو وجه برای آن، اقامه شده:

الف: وجه اول، این است که ظهور عام- مانند «العلماء»- در عموم به خاطر «وضع»

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۳

عام است یعنی: واضع، عام را برای عموم وضع نموده و دلالتش تنجیزی است، شرط و قیدی ندارد به خلاف دلالت مطلق [۶۰۵] بر اطلاق که تعلیقی و معلق بر تمامیت مقدمات حکمت [۶۰۶] است [۶۰۷].

یکی از مقدمات حکمت، عدم بیان قید است یعنی: هنگامی مطلق، دال بر اطلاق است که مولا قیدی برای آن بیان نکرده باشد و الا

اگر قیدی را بیان نموده باشد، مطلق، دلالت بر اطلاق ندارد [۶۰۸].

خلاصه، اینکه دلالت مطلق بر اطلاق، مشروط بر عدم بیان قید است و در محل بحث، «عام» صلاحیت قیدیت دارد و «اکرم العلماء» می‌تواند «لا-تکرم الفاسق» را مقید نماید و بگوید: «لا تکرم الفاسق» مقید به جاهل است پس با وجود عام، مقدمات حکمت در جانب اطلاق، جاری نیست و مقتضی برای اطلاق، محقق نمی‌باشد.

نتیجه: اگر به عموم عام عمل نمائیم و با آن، دلیل دیگر را مقید کنیم، هیچ‌گونه محذوری لازم نمی‌آید. اما اگر در شرایط مذکور، اطلاق را بر عموم عام، مقدم نمائیم و بگوئیم «لا-تکرم الفاسق» اطلاق دارد و شامل عالم و جاهل می‌شود، قهرا «اکرم العلماء» تخصیص خورده و «احد المحذورین» لازم می‌آید- الف: تخصیص

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۴

بلا مخصص. ب: تخصیص علی وجه الدور.

بیان «دور»: اگر با «لا تکرم الفاسق» بخواهید عموم «اکرم العلماء» را تخصیص بزنید، مستلزم تخصیص «علی وجه الدور» است زیرا تخصیص عام به وسیله اطلاق «لا تکرم الفاسق» متوقف بر این است که مطلق در اطلاق «ظهور» داشته باشد [۶۰۹] و اطلاق آن هم متوقف بر این است که عام را تخصیص بزند و الا اگر عام را تخصیص نزند، عام برای مطلق به منزله بیان قید می‌شود و اگر چنین شد، مطلق، دلالت بر اطلاق ندارد پس تخصیص عام به وسیله اطلاق، متوقف بر اطلاق مطلق است و اطلاق آن هم متوقف بر تخصیص است- اگر تخصیص بزند، مطلق است چنانچه تخصیص نزند، عام، بیان قید می‌شود و قهرا اطلاق از بین می‌رود. قوله: «و فيه ان عدم البيان الذی هو جزء المقتضى ...».

رد وجه اول: اینکه گفتید دلالت عام بر عموم، تنجیزی و بدون شرط است و دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید می‌باشد، پاسخش این است که: ظهور مطلق در اطلاق، مشروط به عدم بیان قید است لکن باید توجه داشت که: مقصود از «عدم بیان»- که جزء مقدمات حکمت است- عدم بیان در مقام مخاطب است یعنی:

نباید «لا تکرم الفاسق» در حال خطاب، قیدی داشته باشد [۶۱۰] نه «الی الا بد» [۶۱۱]. اما اگر ابتدا «لا تکرم الفاسق» صادر شد و بعدا هم «اکرم العلماء» صادر گشت و عموماً شامل عالم فاسق و غیر فاسق شد، مضر به ظهور مطلق در اطلاق نیست زیرا اطلاق برای جمله

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۵

«لا تکرم الفاسق» منعقد شد [۶۱۲]- چون در حین مخاطب، قیدی نداشت- پس هم مطلق در اطلاق، ظهور دارد [۶۱۳] و هم عام در عموم، دارای ظهور است و هر دو یکسان می‌باشند.

تذکر: از آنچه اکنون ذکر کردیم، پاسخ سائر مطالب [۶۱۴] از جمله، مسأله «دور» برای شما مشخص شد زیرا تمام آن‌ها متوقف بر این مسئله بود که: ظهور عام، تنجیزی و ظهور مطلق، تعلیقی است.

قوله: «و من ان التقييد اغلب من التخصيص».

ب: وجه دوم برای تقدیم عام بر مطلق، این است که: تقیید مطلقات بیش از تخصیص عموماً است [۶۱۵] به عبارت دیگر: کثرت تقیید، قرینه بر این است که در «ما نحن فيه» مطلق را مقید نمائیم نه اینکه قائل به تخصیص شویم.

رد وجه دوم: «اولاً» غلبه، ممنوع و فاقد ثمره می‌باشد.

چگونه می‌گوئید تقیید مطلقات، بیش از تخصیص عموماً است درحالی که گفته‌اند و مشهور شده: «ما من عام الا و قد خص».

برفرض ثبوت، موجب قطع به ظهور عام و اظهاریت آن، نمی‌شود و ظناً حاصل از آن هم که حجیت ندارد پس وجه دوم هم مردود است.

نتیجه: در هر مورد باید به خصوصیات و قرائن مقام، توجه نمود اگر «اظهریت» احدهما بر دیگری معلوم شد، همان را مقدم می‌نمائیم و الا باید به قواعد باب تعارض رجوع نمود- علی ما یأتی تفصیله إن شاء الله. [۶۱۶]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۲۴۶

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۶

و منها: ما قیل فیما إذا دار بین التخصیص و النسخ- كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، حیث یدور بین أن یکون الخاص مخصصاً أو یکون العام ناسخاً، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حیث یدور بین أن یکون الخاص مخصصاً للعام، أو ناسخاً له و رافعا لاستمراره و دوامه- فی وجه تقدیم التخصیص علی النسخ، من غلبه التخصیص و ندره النسخ. و لا یخفی أن دلالة الخاص أو العام علی الاستمرار و الدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلى فى تقدیم التخصیص علی التخصیص كان اللزوم فى هذا الدوران تقدیم النسخ علی التخصیص أيضا [۶۱۷]، و إن غلبه التخصیص إنما توجب أقوائه ظهور الکلام فى الاستمرار و الدوام من ظهور العام فى العموم إذا كانت مرتکزه فى أذهان أهل المحاوره بمثابة تعد من قرائن المکتشفه بالكلام، و إلا فهى و إن كانت مفیده للظن بالتخصیص، إلا أنها غیر موجبه لها، كما لا یخفى [۱].

۲- دوران امر، بین تخصیص و نسخ

[۱]- مصنف قدس سره در ما نحن فيه دو مورد را ذکر کرده‌اند:

۱- اگر خاصی- مانند یحرم اکرام زید- وارد شود، وقت عمل به آن فرارسد و مکلفین به خاص هم عمل نمایند لکن بعد از حضور وقت عمل به خاص، عامی- مانند: اکرم العلماء- از طرف مولا صادر شود، در فرض مذکور، امر، دائر است بین اینکه عام، ناسخ خاص باشد [۶۱۸] یا اینکه خاص قبلی، مخصص عام باشد یعنی: اکرام تمام علما- غیر از زید-

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۷

واجب است اما اکرام زید به حرمت خود، باقی هست.

در فرض مذکور، دو ظهور داریم و معلوم نیست کدام اظهر است و کدام ظاهر.

یک ظهور، مربوط به «اکرم العلماء» می‌باشد، «العلماء» جمع محلی به لام و دال بر عموم است و یک ظهور، مربوط به «یحرم اکرام زید» می‌باشد، ظهور آن در استمرار و دوام حکم است یعنی ظهورش این است که: حرمت اکرام زید، مستمر و ابدی است.

باید بررسی نمود که آیا ظهور خاص بر استمرار، اقوا و اظهر است یا دلالت و ظهور عام بر اکرام تمام علما اظهر می‌باشد.

اگر عموم عام، اظهر باشد باید عمومش محفوظ بماند و حکم خاص را نسخ نماید و چنانچه ظهور خاص در استمرار و دوام، اظهر باشد باید حکم خاص را استمرار دهیم و قائل به حرمت اکرام زید باشیم و قهرا عام را تخصیص بزیم.

نتیجه: در فرض مزبور، ظاهر و اظهر، مشتبه است و معلوم نیست کدام ظاهر و کدام اظهر است [۶۱۹].

۲- فرض کنید ابتدا عامی وارد شده، وقت عمل به آن هم فرا رسیده و مکلفین، طبق آن عمل نموده‌اند لکن بعد از حضور زمان عمل به عام، خاصی به صورت «لا تکرّم زیدا العالم» وارد شده. در فرض مذکور هم امر، دائر بین نسخ و تخصیص است به این نحو که:

معلوم نیست آیا «لا- تکرّم زیدا العالم» مخصص عام است که اگر مخصص باشد، معنایش این است که از ابتدا اکرام زید عالم، واجب نبوده لکن ما خیال می‌کردیم اکرامش واجب است به عبارت دیگر: زید از اول تحت «اکرام العلماء» نبوده. اما اگر خاص، ناسخ عام باشد معنایش این است: تا امروز اکرام تمام علما- از جمله، زید- واجب بوده ولی از امروز وجوب اکرام زید، نسخ شده

پس دوران امر، بین ناسخیت خاص و مخصصیت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۸

خاص است- آیا خاص، ناسخ عام است یا مخصص آن [۶۲۰]؟

تذکر: دو [۶۲۱] ظهوری که با یکدیگر متعارض هستند در عام، ملحوظ است نه در خاص.

دو ظهور در جانب عام وجود دارد- ظهور در عموم و ظهور در استمرار- و ما باید از «احدهما» رفع ید نمائیم یا از عموم افرادش صرف نظر نمائیم و بگوئیم زید از ابتدا از نظر حکم اکرام، داخل اکرام العلماء نبود و خاص بعدی، مخصص عام است یا اینکه بگوئیم خاص، ناسخ است یعنی: عموم «اکرام العلماء» را حفظ نمائیم و بگوئیم: اکرام تمام علما- حتی زید- واجب بود منتها از امروز [۶۲۲] و خوب اکرام زید، نسخ شد.

بعضی گفته‌اند: تخصیص بر نسخ، مقدم است باید عام را تخصیص زد و از عموم، رفع ید نمود و استمرار حکم را رعایت کرد و دلیلشان «کثرت تخصیص و قلت نسخ» است یعنی: کثرت تخصیص، سبب تضعیف دلالت عام بر عموم می‌شود [۶۲۳] پس کأن دلالت بر استمرار حکم، اظهر از دلالت عام بر عموم است لذا باید مرتکب تخصیص شد نه نسخ- دلالت دلیل بر دوام و استمرار، اقوا و اظهر از دلالت عام بر عموم است.

مصنف قدس سره: کسانی که در تعارض عام و مطلق، تقیید مطلق را ترجیح می‌دادند [۶۲۴]، دلیل یا وجه عقلی که اقامه نمودند، این بود: دلالت عام بر عموم، تنجیزی اما دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۹

طبق همان دلیل در بحث فعلی [۶۲۵] هم باید مرتکب نسخ شوند نه تخصیص زیرا دلالت دلیل بر استمرار [۶۲۶] به سبب اطلاق است [۶۲۷] و اگر به سبب اطلاق شد، معلق بر عدم بیان قید است و چنانچه معلق بر عدم بیان باشد، عین همان کلام قبل در «ما نحن فیه» جاری می‌باشد، ممکن است در محل بحث، وجود عام، بیان قید باشد وقتی بیان قید شد پس مقتضی برای اطلاق وجود ندارد نتیجتاً مقتضی برای استمرار، محقق نیست. خلاصه، اینکه طبق دلیل قبل در بحث فعلی باید نسخ را بر تخصیص، مقدم نمود- یعنی: به وسیله عام، خاص قبلی را نسخ می‌کنیم و همچنین به وسیله خاص بعدی، عام قبلی را نسخ می‌نمائیم. تذکر: آنچه را اخیراً ذکر کردیم در رابطه با دلیل قبل بود.

اما راجع به مسأله کثرت تخصیص و قلت نسخ: ما هم قبول داریم که کثرت تخصیص، باعث می‌شود، دلالت عام بر عموم، ضعیف شود لکن باید توجه داشت شرطش این است که در ذهن اهل محاوره، چنان باشد به طوری که کثرت تخصیص، قرینه شود بر این که عام، تخصیص خورده- یعنی: قرینه‌ای محفوف به کلام باشد.

اگر همه، کثرت تخصیص و قلت نسخ را بدانند به نحوی که دلالت عام بر عموم در نظر آن‌ها ضعیف شود، مسأله، مورد قبول است و الا کثرت تخصیص و قلت نسخ- در عالم واقع- سبب نمی‌شود دلالت عام بر عموم در نظر عرف و اهل محاوره، تضعیف شود. خلاصه: کثرت تخصیص و قلت نسخ، وقتی باعث اقوایت و اظهریت «استمرار» می‌شود که در نظر اهل محاوره، مرتکز شود به نحوی که خودش یک قرینه محفوف به کلام باشد تا بتوان گفت دلالتش بر استمرار، اظهر از دلالت عام، بر عموم است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۰

ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل فى التخصیص، لئلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة، یشکل الأمر فى تخصیص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة علیهم السلام، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها [بعموماتهما] و التزام نسخها [نسخهما] بها و لو قیل بجواز نسخهما بالروایة عنهم علیهم السلام كما ترى [۱].

تخصیص عمومات کتاب و سنت

[۱]- در تخصیص، عدم حضور وقت عمل به عام، معتبر است فرضا اگر وقت عمل به عامی - مانند: اکرم العلماء - ده روز پیش بوده لکن امروز بخواهیم برای آن، مخصصی - مانند: لا - تکریم زیدا العالم - ذکر نمائیم، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت [۶۲۸] و قبیح است.

پس لازم است که مخصص هر عام، قبل از حضور وقت عمل به آن صادر شود [۶۲۹].

با توجه به مقدمه مذکور، اشکالی مطرح شده که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

بیان اشکال: عمومات فراوانی در کتاب، وارد شده [۶۳۰] لکن اخبار خاصی هم ده‌ها سال بعد، از لسان ائمه علیهم السّلام - بعد از حضور وقت عمل به آن عمومات - صادر شده که اگر بنا باشد، آن اخبار، مخصص عمومات باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و قبیح است پس لا بد آن اخبار خاصه در حکم ناسخ است و حال آنکه بناء علما و اصحاب بر نسخ نیست - و لوقیل بجواز نسخهما [ای الکتاب و السنه] بالروایه عنهم علیهم السّلام كما تری [۶۳۱] - بلکه آن اخبار خاصه را مخصص عمومات قرآن - یا سنت نبوی - می‌دانند.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۱

فلا محیص فی حله من أن یقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجه، و كان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم یکن هناك مصلحه فی إخفاء الخصوصات أو مفسده فی إبدائها، كإخفاء غیر واحد من التكاليف فی الصدر الأول، لم یکن بأس بتخصیص عموماتها بها، و استكشاف أن موردها كان خارجا عن حکم العام واقعا و إن كان داخلا فيه ظاهرا، و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع الید بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها فی الاستمرار [۶۳۲] و الدوام أيضا، ففتن [۶۳۳] [۱].

خلاصه: اگر آن اخبار خاصه، مخصص باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است و اگر بگوئید ناسخ هستند برخلاف بناء علما و اصحاب است - لبعده النسخ الكثير فی الشریعه الواحدة [۶۳۴].

[۱]- جواب: اینکه عدم حضور وقت عمل به عام در تخصیص، معتبر می‌باشد به خاطر این است که تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح می‌باشد لکن باید توجه داشت که «قبح» وقتی محقق است که در اخفاء تخصیص، مصلحتی نباشد یا در اظهار آن مفسده‌ای وجود نداشته باشد.

مثال: فرض کنید «اکرم العلماء» صادر شده اما در «عالم واقع»، زید عالم «حکما» خارج از تحت عام است لکن بیان این مسئله، دارای مفسده شدیدی هست یا اینکه در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۲

إخفاء این امر [۶۳۵]، مصلحت بالا - تری نهفته است که در این موارد [۶۳۶] اگر مولا - تخصیص را به تأخیر اندازد، هیچ قبحی لازم نمی‌آید [۶۳۷] نتیجتا با بیان مذکور، آن اشکال، دفع می‌شود و امکان دارد اخبار خاصی که بعد از زمان عمل به عام، صادر شده، مخصص باشد و تأخیر بیان از وقت حاجت هم ضرری نداشته باشد زیرا شاید در اخفاء آن، مصلحت اقوائی بوده کما اینکه بسیاری از احکام تدریجا بیان شده و در صدر اسلام، مصلحتی در اظهار آن نبوده پس به برکت اخبار صادره از ائمه علیهم السّلام معلوم می‌شود آن افراد از اول، از تحت عام، خارج بوده و عام، مخصص بوده و آن افراد در واقع، مراد نبوده‌اند [۶۳۸].

تذکر: با توجه به همان مسئله - که محتمل است مصلحت در اخفاء مخصص بوده و یا ... - ممکن است، قائل شد که آن اخبار خاصه، ناسخ عمومات کتاب و سنت باشند یعنی: تا زمان ظهور اخبار، آن افراد در حکم عام، داخل بوده‌اند - به ملاحظه مصلحت

در اخفا یا مفسده در اظهار- لکن به واسطه اخبار خاصه وارده در لسان ائمه علیهم السّلام نسخ، تحقق پیدا کرده یعنی: آن حکم، منقطع شده- استمراری که از آن فهمیده می‌شد به واسطه اخبار، مرتفع شد.

سؤال: تفاوت آن نسخ با آن تخصیص چیست؟

تفاوتش این است که: در مورد تخصیص، کشف می‌شود که خاص از اول، مراد نبوده و حکم عام، ظاهری بوده لکن بعدا کشف خلاف شده. به خلاف نسخ که حکم واقعی آن

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۳

فرد [۶۳۹] در حقیقت، همان بوده و کشف خلافی محقق نشده فتأمل جيدا.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در پایان بحث مذکور، چنین فرموده‌اند:

حاصله ان جعلها مخصصة للعمومات و ان كان ينافي قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة في ابتداء النظر الا ان المبرهن عليها في محلها انها فيما لم تقتضى المصلحة تأخيره عن وقت الحاجة والعمل و الا فلا قبح فيه اصلا فيكون تكليف الناس ما يقتضيه ظواهر الكتاب و السنة اتكالا على الاصول اللفظية و لا غرو فيه اصلا فانه كما اقتضت المصلحة بدرج احكام الاسلام و الرجوع الى الاصول العقلية قبل البيان حتى ورد انهم في صدر الاسلام ما كانوا مكلفين الا بالتوحيد و اعتقاد الرسالة في مرة عشرين سنين كذلك اقتضت تأخير البيان الصوارف عن زمان العمل بالظواهر و التأمل في الآثار و الاخبار يوجب القطع بذلك فانه رب عام نبوي و خاص عسكري و لا- سيما ما دل على ان الحجة المنتظر عجل الله فرجه اذا ظهر يحكم ببطون كلام الله و ربما بما انطوت عليه صحيفة فاطمة عليها السّلام كما يظهر من رواية جابر و غيرها و ما ورد في اخفاء على عليه السّلام ما جمعه من الآيات ضرورة عدم نسخ الدين في زمان ظهوره عليه السّلام فليس الوجه في ذلك الا ان الائمة كانوا مأمورين باظهار ما اظهره في ازمته على حسب ما تقتضيه المصلحة الا ان هذا الوجه كما يصحح التخصيص يصحح النسخ ايضا بالتزام ايداع النبي صلى الله عليه و آله النسخ عند الامام عليه السلام كي لا ينافي تكميل الدين في زمان النبي صلى الله عليه و آله و كون الوصي حافظا لما بلغه الرسول صلى الله عليه و آله فلا يحصل لنا القطع ح باغلبية التخصيص لکن بناء الفقهاء على الحمل على التخصيص دون النسخ ثم ان ما ذكر لا يختص بالمخصصات المذكورة بل يجري في جميع الصوارف المتأخرة عن ازمته العمل بالظواهر [۶۴۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۴

فصل

لا- إشکال فی تعیین الأظهر لو كان فی البين إذا كان التعارض بين الا-ثنين، و اما إذا كان بين الزائد عليهما فتعينه ربما لا يخلو عن خفاء، و لذا وقع بعض الأعلام في اشتباه و خطأ، حيث توهم أنه إذا كان هناك عام و خصوصات و قد خصص ببعضها، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه و بين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربما تنقلب النسبة إلى عموم و خصوص من وجه، فلا بدّ من رعاية هذه النسبة و تقديم الراجح منه و منها، أو التخيير بينه و بينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها [۱].

[فصل:] در انقلاب نسبت

[۱]- تذکر: قبلا به نحو تفصیل بیان کردیم که اگر دو دلیل با یکدیگر متعارض اما احدهما «اظهر» باشد، اشکالی در تعیین اظهر وجود ندارد یعنی: اظهر بر ظاهر، مقدم می‌شود- ظاهر را بر اظهر، حمل می‌نمایند- لکن این مسئله در صورتی است که تنافی، بین «دو دلیل» باشد نه بیش از دو دلیل.

اگر تعارض، بین بیش از دو دلیل باشد- مثل اینکه یک عام و دو خاص باشد- تعیین اظهر «لا یخلو عن خفاء»، محل اشکال واقع شده و برای بعضی از اعلام [۶۴۱]، اشتباه و خطائی هم رخ داده زیرا ایشان توهم نموده‌اند که فرضاً اگر یک عام و دو خاص داشته باشیم که با یکدیگر متعارضند و آن عام به وسیله یکی از دو خاص، تخصیص خورده باشد در این صورت، لازم است که نسبت عام مخصّص [۶۴۲] را با خاص دیگر ملاحظه نمود چون ممکن است نسبت بین آن عام و خاص دیگر، منقلب شده باشد [۶۴۳].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۵

مثال: آن سه دلیل متعارض- عام و دو خاص- را به ترتیب، چنین فرض کنید: الف:

اکرم العلماء. ب: لا تکرّم الفساق من العلماء. ج: لا تکرّم النحویین من العلماء.

قبل از تخصیص، نسبت بین دلیل «الف» و «ب» عموم و خصوص مطلق است و همچنین نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق می‌باشد. فرض کنید، عام مذکور را با «لا تکرّم الفساق من العلماء» تخصیص زدیم و گفتیم مقصود از «العلماء» علماء عدول است و علماء فاسق، تحت اکرم العلماء نیستند. اکنون که می‌خواهیم اکرم العلماء را با خاص دیگر- یعنی: لا تکرّم النحویین- نسبت‌سنجی نمائیم، بعضی الاعلام توهم نموده و فرموده‌اند باید نسبت بین عام تخصیص خورده و لا تکرّم النحویین را ملاحظه نمود و بدیهی است که نسبت بین «اکرم العلماء» بعد از تخصیص [۶۴۴] و «لا تکرّم النحویین» عموم و خصوص من وجه است یعنی: بعد از تخصیص فقط علماء عدول، تحت «اکرم العلماء» می‌باشد و نسبت بین آن و بین «لا تکرّم النحویین» عموم و خصوص من وجه است یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص عام با خاص اول، نسبت بین عام مخصّص و «لا- تکرّم النحویین»، به عام و خاص من وجه، منقلب شد چون دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع هستند. عالم نحوی فاسق، مشمول لا تکرّم النحویین است نه اکرم العلماء [۶۴۵] و عالم عادل غیر نحوی- فقیه عادل- مشمول اکرم العلماء می‌باشد و در یک مورد هم متعارضند

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۶

و آن: عالم عادل نحوی می‌باشد یعنی: اکرم العلماء العدول می‌گوید باید او اکرام شود اما لا تکرّم النحویین می‌گوید نباید او اکرام شود.

همان‌طور که مشاهده نمودید، قبل از تخصیص [۶۴۶]، نسبت، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص، نسبت، به عموم و خصوص من وجه، منقلب شد- نتیجتاً باید همین نسبت را رعایت نمود- و بدیهی است که «ظاهر» و «اظهر» هم نداریم بلکه عامین من وجه از نظر ظهور، مساوی هستند و باید دید کدامیک راجح است، همان را مقدم داشت و چنانچه راجح در میان نباشد در عمل به عام یا خاص دیگر مخیر هستید.

تذکر: بعضی الاعلام فرموده‌اند: مگر اینکه بعد از تخصیص، نسبت، منقلب نشود [۶۴۷] که در این صورت «خاص» اظهر و عام، ظاهر است و به وسیله خاص، عام را تخصیص می‌زنیم.

مثال: فرض کنید یک عام و دو خاص به این صورت داریم: الف: اکرم العلماء.

ب: لا تکرّم النحویین. ج: لا تکرّم الاصولیین.

سه دلیل مذکور، با یکدیگر متعارضند که نسبت بین آن عام و هر یک از دو خاص، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق است و چنانچه عام مذکور را با یکی از خاصین، تخصیص بزینم باز هم نسبت، همان عموم و خصوص مطلق است یعنی: نسبت، منقلب نمی‌شود که در فرض مذکور، هم با خاص «ب» می‌توان عام را تخصیص زد و هم با خاص «ج»- هر دو خاص، نسبت به عام «اظهر» هستند.

آنچه را بیان کردیم کأنّ اجمال و خلاصه‌ای از فرمایش بعضی الاعلام بود لکن مصنف، آن را رد نموده‌اند که اینک به توضیح آن

می پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۷

و فيه: إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات، و تخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعيا لا ينتمى به ظهوره، و إن انتمم به حجيته، و لذلك [۶۴۸] يكون بعد التخصيص حجة في الباقي، لأصالة عمومه بالنسبة إليه [۶۴۹] [۱].

[۱]- اشكال: در محل بحث با يك عام و دو خاص، مواجه هستیم که هر کدام دارای يك ظهور هستند و تعارض، بین «ظهورات» آنها هست نتیجتا وقتی «اکرم العلماء» را با «لا تکریم الفساق من العلماء» تخصیص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، باز هم اکرم العلماء در «عموم» ظهور دارد [۶۵۰]. منتها بعد از تخصیص، «حجیت» ظهور مذکور، فرق می کند یعنی: دیگر «اکرم العلماء» نسبت به فساق، حجیت ندارد نه اینکه اصلا در فساق «ظهور» نداشته باشد زیرا فرض ما این است که: تخصیص به وسیله مخصص منفصل [۶۵۱]، صورت گرفته- نه متصل [۶۵۲]- یعنی: به مجرد اینکه عام، صادر شد، ظهورش هم ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۸

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي [۶۵۳] لا يكون مستعملا في العموم قطعاً، فكيف يكون ظاهراً فيه؟ [۱].

منعقد گشت به عبارت دیگر: ابتدا که مولا فرمود «اکرم العلماء» آن عام در عموم ظهور پیدا کرد، شامل عالم عادل، فاسق، نحوی و امثال آن شد سپس که «لا- تکریم الفساق من العلماء» صادر شد و به وسیله آن، عام را تخصیص زد، تخصیص مذکور، موجب نمی شود اصل ظهور عام از بین برود [۶۵۴] لکن نقش خاص هم این است که ظهور اکرم العلماء را نسبت به عالم فاسق از «حجیت»، ساقط نمود پس بعد از تخصیص هم ظهور عام- در عموم- به قوت خود، باقی هست، نتیجتا باز هم بین آن عام و خاص دیگر- یعنی:

لا تکریم النحویین- تعارض وجود دارد، نسبت بین آن دو هم عموم و خصوص مطلق است، انقلاب نسبت هم حاصل نشده پس هنوز هم «لا تکریم النحویین» اظهر و آن عام، ظاهر است و باید با خاص بعدی [۶۵۵]، آن را تخصیص بزینم [۶۵۶] نه اینکه سراغ مرجحات برویم و اگر مرجحی نبود، قائل به تخییر شویم.

نتیجه: همیشه تعارض، بین ظهورات است و بعد از تخصیص هم اکرم العلماء در عموم، ظهور دارد ولی نسبت به عالم فاسق «حجیت» ندارد نتیجتا به وسیله خاص بعدی هم آن را تخصیص می زنیم. بدون اینکه انقلاب نسبت، محقق شود.

[۱]- اشكال: بعد از آنکه اکرم العلماء با دلیل قطعی- مانند لا تکریم الفساق من

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۹

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، و إلا لم يكن وجه في حجيتها في تمام الباقي، لجواز استعماله حينئذ فيه و في غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص، و أصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور له، لا فيه و لا في غيره من المراتب، لعدم [۶۵۷] الوضع و لا القرينة المعينة لمرتبة منها، كما لا يخفى، لجواز إرادتها و عدم نصب قرينة عليها.

نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، و هو غير ظهور العام فيه في كل مقام [۱].

العلماء- تخصیص زده شد، یقین پیدا می کنیم که آن عام در عموم علما استعمال نشده [۶۵۸] لذا وقتی در عموم استعمال نشده چگونه می گوئید ظهورش در عموم به قوت خود، باقی هست؟

[۱]- جواب: بعد از تخصیص، آنچه برای ما معلوم می‌شود، این است که: عام در عموم، استعمال شده [۶۵۹] اما مولا عموم آن را اراده نکرده پس بین «استعمال» و «اراده»، فرق است یعنی: ممکن است کلامی در معنایی استعمال شود اما اراده جدی نسبت به آن نباشد- در محل بحث «اکرم العلماء» در عموم استعمال شده ولی از آن «عموم» اراده نشده.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۰

قوله: «و الا لم یکن وجه فی حجیته فی تمام الباقی...».

اگر عام در عموم- یعنی: در تمام موضوع له- استعمال نشده بلکه در «باقی» استعمال شده پس در «تمام الباقی» هم ظهور و حجیت ندارد زیرا معنای مجازی آن، متعدد است، فرض کنید مولا- فرموده: اکرم العلماء و سپس گفته «لا- تکریم زیدا العالم»، بعد از تخصیص اگر عام در عموم، استعمال نشده چه دلیلی دارید که عام در غیر زید، حجت باشد؟

در عموم که استعمال نشده، آیا در تمام افراد، غیر از زید، استعمال شده یا اینکه در مرتبه‌ای پائین تر از آن استعمال شده؟

به عبارت واضح‌تر: فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا فرموده: «اکرم العلماء» یا «اکرم کل عالم»، تخصیصی هم یقیناً نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ما عدا» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، می‌دانید عام مذکور که موضوع له آن فرضاً هزار نفر است در هزار عالم، استعمال نشده اما سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و

خلاصه: تمام مراتب مذکور، محتمل است و قرینه معینه‌المراد هم نداریم لذا می‌گوئیم حجیت عام در «تمام الباقی» دلیل بر این است که عام در «عموم» استعمال شده [۶۶۰] منتها وقتی زید، خارج شد، نسبت به او حجیت ندارد اما در غیر زید- تمام الباقی- حجت است و عام در آن‌ها استعمال شده [۶۶۱].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۱

قوله: «و اصاله [۶۶۲] عدم مخصص آخر لا توجب [۶۶۳] انعقاد ظهور له، لا- فیه و لا- فی غیره من المراتب لعدم الوضع و لا- القرینة المعینه لمرتبه منها کما لا یخفی لجواز [۶۶۴] ارادتها و عدم نصب قرینة علیها».

اصالت عدم مخصص هم باعث نمی‌شود که برای عام، ظهوری در «تمام الباقی» حاصل شود زیرا نسبت به تمام الباقی نه دارای «وضع» است و نه قرینه معینه دارد [۶۶۵].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۲

فانقذ بذلک أنه لا بد من تخصیص العام بکل واحد من الخصوصات مطلقاً، و لو کان بعضها مقدماً أو قطعياً، ما لم یلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا یجوز الانتهاء إليه عرفاً، و لو لم یکن مستوعباً لأفراد، فضلاً عما إذا كانت مستوعباً لها [۶۶۶]، فلا بدّ حينئذ

قوله: نعم ربما يكون عدم نصب قرینة مع کون العام [۶۶۷] فی مقام البیان قرینة علی ارادة التمام و هو [۶۶۸] غیر ظهور العام فیه فی کل مقام.

«بلی در بعضی مقامات می‌شود که قرینه باشد برای اینکه مراد از عام، تمام باقی است و آن، جایی است که عام در مقام بیان تمام مراد، واقع شده باشد و قرینه برخلاف، نصب نشده باشد نظیر مقدمات حکمت در مطلقات و لکن این دلالت، نادر است و همیشه در هر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۳

من معامله التباين بينه و بين مجموعها و من ملاحظة الترجيح بينهما و عدمه، فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم یکن هناک ترجیح فلا

مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً، فلا- يطرح منها إلا- خصوص ما لا- يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً [۶۶۹] أو تخييراً، فلا تغفل [۶۷۰].

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة [۱].

عام نیست و این، غیر آن دلالت عام است بر تمام باقی از جهت وضع [۶۷۱].

[۱]-[۶۷۲] «و بالجمله آنچه در تمام عمومات، طبعاً جاری و ساری می‌باشد، دلالت عام

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۴

(بالوضع) بر عموم است پس در مقام معارضه هم همان، مناط است پس باید همان را با تمام مخصص‌ها علی حده ملاحظه نمود و نسبت که اعم و اخص و موجب اظهریت خاص است، موجب می‌شود، عام به وسیله هریک از مخصص‌ها تخصیص زده شود چه سند مخصص‌ها قطعی باشد چه ظنی و کذلک دلالت آن‌ها، فرقی بین مخصص قطعی و ظنی در این جهت نیست پس عام، مخصص می‌شود به واسطه مخصص‌ها تا جائی که مستلزم تخصیص اکثر نباشد و خروج غالب افراد، لازم نیاید و عام به موارد نادر، منحصر نشود زیرا اگر از تخصیص، خروج تمام افراد لازم آید، تخصیص، خلاف ظاهر است زیرا چنانچه مولا حکم یک فرد یا دو فرد را به عنوان مثل اکرم العلماء گفته باشد و بعد از تخصیص به (نحوی) و (فساق) و غیره معلوم شود که مراد از علما یک نفر یا دو نفر بوده، قبیح است پس خاص بر عام، مقدم است مادامی که تخصیص اکثر قبیح، لازم نیاید بنابراین اگر در موردی عامی وارد شده و خصوصات کثیره هم صادر شده که اگر تمام آن‌ها را بر عام، مقدم داریم، تخصیص اکثر لازم می‌آید- و کذلک ممکن است که یک مخصص باشد لکن به شکلی باشد که همه افراد عام، خارج شود- پس در این موارد، نسبت عام و خاص، حکم تباین را دارد، باید معامله تباین نمود یعنی: اگر مرجحی هست به آن رجوع می‌کنیم و اگر مرجحی نباشد- یا بنا بر وجوب ترجیح نباشد- بین عام و خاص، مخیر هستیم پس اگر خاص‌ها اختیار شد، عام، طرح می‌شود لکن اگر عام، اختیار شد و خاص، متعدد شد، تمام مخصص‌ها را طرح نمی‌نمایند بلکه مختار است که: طرح نماید از مخصصات، آن مقداری که در باقی، تخصیص اکثر، لازم نیاید پس یک مخصص یا ازید را طرح می‌نمایند و به عام و به باقی مخصص‌ها عمل می‌کنند.

وجه این مطلب که نباید تمام مخصص‌ها را طرح نمود، این است که عام، منافاتی با

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۵

و قد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما، وأنه لا بد من تقديم الخاص على العام و معامله العموم من وجه بين العامین من الترجیح و التخییر بینهما، و إن انقلبت النسبة بینهما إلى

تمام مخصص‌ها (فردا فرد) نداشت بلکه با مجموع من حیث المجموع تباین داشت و مخیر بود بین عام و مجموع مخصص‌ها و با طرح یک مخصص یا ازید، منافات، تباین و تخصیص اکثر، مرتفع می‌شود.

«و بالجمله»: مختار است تمام مخصص‌ها را- جمعا- اخذ و عام را (بالمرة) طرح نماید یا اینکه عام را اخذ نماید و طرح نماید از مخصص‌ها به مقداری که از تخصیص عام به باقی، محذور تخصیص اکثر، لازم نیاید و در این صورت در مقام طرح مخصص‌ها چه بسا بین مخصص‌ها معارضه و مطارده می‌شود و ممکن است در مقام طرح، بعضی را بر بعضی ترجیح دهد [۶۷۳] مثل اینکه (قطعی) را اخذ و (ظنی) را طرح نماید یا مرجحات دیگر، مثل اینکه اشهر را اخذ و خلاف مشهور را طرح نماید و ممکن است که مخیر باشد [۶۷۴] در مقام طرح مخصصات مطلقاً، هر کدام را بخواهد طرح نماید و هر کدام را مایل باشد، مخصص عام، قرار دهد و

به آن عمل نماید».

قوله: «هذا [۶۷۵] فیما كانت النسبة بین المتعارضات متحدة» [۶۷۶].

آنچه را تاکنون بیان کردیم در صورتی بود که نسبت بین متعارضات، متحد باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۶

العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج [۶۷۷] [۱].

[۱]- گفتیم اگر تعارض، بین بیش از دو دلیل باشد- مثل اینکه یک عام و دو خاص باشد- نسبت بین آنها را قبل از تخصیص [۶۷۸] در نظر می‌گیریم البته فرض مسئله در صورتی بود که نسبت بین هریک از دو خاص با عام، متحد- یعنی عموم و خصوص مطلق- باشد.

از توضیحات ما در فرض قبل، حکم صورتی که نسبت، متحد نباشد، مشخص شد که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

بیان ذلک: فرض کنید دو عام من وجه و یک خاص مطلق به این شکل داریم:

الف: «اکرم کل عالم». ب: «یستحب اکرام العدول». ج: «یحرم اکرام فساق العلماء».

بین ادله ثلاثه مذکور، تعارض است زیرا: دلیل اول می‌گوید اکرام تمام علما- چه عدول باشند چه غیر عدول- واجب است. دلیل دوم هم می‌گوید: اکرام تمام عدول- چه عالم باشند چه عالم نباشند- مستحب است. دلیل سوم می‌گوید: اکرام فساق علما حرام است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۷

نسبت بین وجوب اکرام تمام علما و استحباب اکرام تمام عدول، عموم و خصوص من وجه است زیرا: عالم فاسق، تحت عموم «اکرم کل عالم» و اکرامش واجب است و عادل غیر عالم هم تحت «یستحب اکرام العدول» و اکرامش مستحب است لکن تعارض آنها در عالم عادل است که یک دلیل می‌گوید اکرامش واجب است ولی دلیل دیگر می‌گوید اکرامش مستحب است.

نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق است زیرا دلیل الف می‌گوید اکرام تمام علما- عدولا كانوا او فساقا- واجب است لکن دلیل دیگر- یحرم اکرام فساق العلماء- می‌گوید اکرام عالم فاسق، حرام است.

نتیجه: سه دلیل داریم که با یکدیگر متعارضند و نسبت بین آنها هم متحد نیست بلکه نسبت دلیل الف و ب عموم و خصوص من وجه است و نسبت بین دلیل الف و ج عموم و خصوص مطلق است.

مصنف قدس سره: از بیان ما در صورت اتحاد نسبت، حکم فرض مذکور- تعدد نسبت- هم معلوم شد یعنی: عام مطلق را به وسیله خاص مطلق تخصیص می‌زنیم به عبارت دیگر: به وسیله «یحرم اکرام فساق العلماء»، «اکرم کل عالم» را تخصیص می‌زنیم و می‌گوئیم: اکرام عالم فاسق، حرام است. وقتی عالم فاسق را از عموم «اکرم کل عالم» خارج نمودیم به «اکرم کل عالم» و «یستحب اکرام العدول» توجه می‌نمائیم و نسبت آن دو را قبل از تخصیص ملاحظه می‌نمائیم یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود لذا در مورد آنها به قواعد باب تعارض عمل می‌نمائیم یعنی: اگر احدهما راجح و دیگری مرجوح بود، راجح را اخذ و مرجوح را طرح می‌نمائیم و چنانچه رجحانی نباشد، مخیر هستیم که به احدهما عمل نمائیم نه اینکه نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمائیم- گرچه ممکن است نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شود.

بیان انقلاب نسبت: در امثله ثلاثه مذکور گفتیم نسبت «اکرم کل عالم» با «یستحب

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۸

نعم لو لم یکن الباقی تحتہ بعد تخصیصه إلا ما لا یجوز أن یجوز عنه التخصیص أو کان بعیدا جدا، لقدم علی العام الآخر، لا لانقلاب

النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفى [۶۷۹] [۱].

اکرام العدول» عموم و خصوص من وجه است وقتی اکرم کل عالم را به وسیله یحرم اکرام فساق العلماء تخصیص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، فقط علماء عدول، تحت آن باقی می‌مانند حال که تخصیص، واقع شد اگر نسبت بعد از تخصیص را ملاحظه کنیم، می‌بینیم نسبت بین وجوب اکرام علماء عدول و «یستحب اکرام العدول» عموم و خصوص مطلق است درحالی که نسبت قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود.

مصنف قدس سره: گرچه بعد از تخصیص، نسبت، منقلب هم بشود، نباید نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمود بلکه همان نسبت قبل از تخصیص - یعنی: عموم و خصوص من وجه - ملاحظه می‌شود و دلیلش هم همان است که در بحث قبل [۶۸۰] بیان کردیم یعنی:

همیشه تعارض، بین ظهورات است لذا وقتی اکرم کل عالم با یحرم اکرام فساق العلماء، تخصیص خورد باز هم ظهور اکرم کل عالم در عموم، باقی هست منتها بعد از تخصیص، اکرم کل عالم، نسبت به عالم فاسق حجیت ندارد، به همان تفصیلی که اخیرا بیان کردیم و نیازی به تکرارش نیست.

[۱] - مصنف قدس سره استدراک نموده‌اند که: گاهی عامی را تخصیص می‌زنند لکن

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۹

چنانچه بخواهند مجدداً آن را تخصیص بزنند، تخصیص ثانی یا مستوعب تمام افراد عام می‌شود یا اگر مستوعب هم نشود، تخصیص اکثر، لازم می‌آید - که هیچ کدامش جائز نیست.

در همان مثال قبل، یعنی: الف: «اکرم کل عالم». ب: یستحب اکرام العدول.

ج: «یحرم اکرام فساق العلماء». وقتی «اکرم کل عالم» با دلیل ج تخصیص خورد برای عام فقط علماء عدول، باقی می‌ماند حال اگر دوباره بخواهیم به وسیله دلیل ب - یستحب اکرام العدول - بر آن عام، تخصیص وارد نمائیم و بگوئیم اکرام عدول هم مستحب است، هیچ فردی برای آن، باقی نمی‌ماند [۶۸۱] یعنی: مستوعب تمام افراد، عام می‌شود.

گاهی هم مستوعب تمام افراد عام نیست لکن مستلزم تخصیص اکثر می‌باشد.

مثال: الف: «اکرم کل عالم». ب: «یحرم اکرام فساق العلماء». ج: «یستحب اکرام الهاشمین». اگر دلیل الف را به وسیله دلیل ب تخصیص بزنیم، علماء عدول، تحت «اکرم کل عالم»، باقی می‌ماند حال اگر طبق دلیل ج بگوئیم اکرام هاشمی - اعم از اینکه عالم باشد یا نباشد - مستحب است و بخواهیم به وسیله آن، تخصیصی بر اکرم کل عالم، وارد نمائیم، برای «اکرم کل عالم»، چندان فردی باقی نمی‌ماند، فساق که خارج شده و در میان عدول هم فرض کنید اکثریت علما با هاشمیین است اگر دوباره تخصیصی بر آن عام، وارد نمائیم و هاشمیین را از وجوب اکرام علما خارج نمائیم و بگوئیم اکرام هاشمیین، مستحب است برای آن، فرد یا افراد قلیلی باقی می‌ماند و اکثرا خارج هستند، این

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۰

فصل

لا يخفى أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به و طرح الآخر - بناء على وجوب الترجيح - وإن كانت على أنحاء مختلفة و موارد متعدد، من راوی الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه مثل: الوثاقه و الفقاهة و الشهرة و مخالفة العامة و الفصاحة و موافقة الكتاب و الموافقة لفتوى الأصحاب، إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه، خصوصاً [۶۸۲] لو قيل بالتعدى من المزايا المنصوصة، إلا أنها موجبة لتقديم أحد السندين و ترجيحه و طرح الآخر، فإن أخبار

تخصیص، مستوعب تمام افراد نیست لکن تخصیص اکثر و غیر جائز است لذا در این فروض - فرض استیعاب، تمام افراد یا تخصیص اکثر - باید عام اول [۶۸۳] را بر دیگری مقدم داشت [۶۸۴] و جهتش این است که کأن «اکرم کل عالم» [۶۸۵] در وجوب اکرام علماء عدول، نص است و دلیل دیگر - مانند «یستحب اکرام العدول - ظاهر می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۱

العلاج دلت علی تقدیم روایه ذات مزیه فی أحد أطرافها و نواحیها فجميع هذه من مرجحات السند حتی موافقه الخبر للتقیه، فإنها أيضا مما یوجب ترجیح أحد السندین و حجیته فعلا و طرح الآخر راسا [۱].

[فصل: رجوع تمام مرجحات به سند [۶۸۶] روایت است

اشاره

[۱] - مرجحات منصوص که موجب ترجیح و تعیین خبر راجح و طرح مرجوح است [۶۸۷] گرچه انواعی دارد و دارای موارد عدیده می‌باشد اما تمام آن‌ها به ترجیح سند رجوع می‌نماید.

بیان ذلک: مورد بعضی از مرجحات، راوی خبر است مانند وثاقت و فقاقت.

مورد بعضی از آن‌ها، نفس خبر است مانند مشهور بودن خبر - شهرت با نفس خبر، قائم است.

مورد برخی از مرجحات، مضمون خبر است مانند مطابقت روایت با کتاب الله یا موافقت خبر با فتوای اصحاب که آن دو، مضمون روایت را تقویت می‌کند.

مورد بعضی از مرجحات، متن خبر است مانند فصاحت، مثل اینکه الفاظ یک روایت، نسبت به روایت دیگر، فصیح باشد - فصاحت، مزیتی است که قائم به متن خبر است.

گاهی مزیت، قائم با جهت صدور روایت است [۶۸۸] مانند مخالفت با عامه.

تمام مرجحات - با اختلاف انواع و مواردش - مرجح سند روایت هستند زیرا با توجه به آن‌ها «أحد الخبرین» اخذ و دیگری طرح می‌شود - مرجح دلالتی یا جهت دیگر نیستند - زیرا اخبار علاجیه، دال بر این است که: روایت ذی المزیه در مقام عمل و اخذ بر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۲

و کونها [۶۸۹] فی مقطوعی الصدور متمحضه فی ترجیح الجهه لا یوجب کونها کذلک

روایت دیگر، مقدم است حتی مرجحات جهت صدور - مانند مخالفت با عامه و موافقت با اصحاب - که موجب می‌شود خبر دیگر [۶۹۰] بر تقیه، حمل شود از مرجحات سند است زیرا سبب می‌شود که در احد الخبرین، مزیت، حاصل شود، مشمول روایات علاجیه و عمل به آن، متعین شود و خبر دیگر طرح گردد [۶۹۱].

تذکر: توهم نشود که در مزیت جهت صدور - در موافقت و مخالفت با عامه - وظیفه، این است که هر دو را اخذ و صدق العادل را در هر دو اعمال نمائیم منتها در موافقت عامه، بعد از تعبد به سند - و اخذ سند - آن را بر تقیه، حمل کنیم زیرا این عمل، لغو است و علتش این است که در تعبدیات باید یک اثر شرعی داشته باشیم تا به آن،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۳

فی غیرهما، ضرورهٔ آنه لا معنی للتعبد بسند ما یتعین حمله علی التقیه، فکیف یقاس علی ما لا تعبده فیہ للقطع بصدوره؟ [۱].

متعبد شویم.

اگر شارع مقدس، اول بفرماید به خبر موافق عامه، متعبد شوید، خبر موافق عامه را تصدیق نمائید و احتمال خلاف ندهید سپس بگوید به آن عمل نکنید، آن خبر را بر تقیه حمل نمائید، مستلزم لغویت است - چون اثری ندارد.

خلاصه: مزیت جهت صدور هم به ترجیح سند، رجوع می‌نماید یعنی: خبری را که دارای مزیت جهت صدور است، اخذ و دیگری را طرح می‌نمائیم.

[۱]-[۶۹۲] «توهم شده که این مخالفت و موافقت با عامه در روایات مقطوع الصدور هم اعمال می‌شوند و آنجا هم مرجح می‌باشند و آنجا لا بد طرح سند نمی‌توان نمود زیرا قطعی الصدور می‌باشند لا بد ممحض هستند برای ترجیح جهت صدور پس در تعبیین [۶۹۳] هم که سند هر دو ظنی، تعبدی هست، آن مرجحات، مرجح سند نمی‌باشند - مانند قطعی الصدور.

دفع توهم: در قطعین چون تعبدی در سند نیست و قطع وجدانی به صدور هست لا بد در سند، تصرفی نمی‌شود زیرا یقین وجدانی دارند که هر دو صادر شده‌اند پس لا بد مرجحات تقیه خبر، مرجحات جهتی هستند و اصلاً ضربه‌ای به سند خبرین نمی‌رسد به خلاف ظنی السند که تقیه، باعث می‌شود سند احدهما طرح شود زیرا حجیت خبر موافق تقیه، لغو و بدون معنا هست زیرا اثری بر خبر موافق تقیه، مترتب نیست پس لا - بد اگر یک خبر برای تقیه شد، دلیل حجیت، شامل آن نمی‌شود به خلاف قطعین پس نباید مرجحات تقیه را در قطعی الصدور با ظنی الصدور، قیاس نمود و در اینجا مرجحات

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۴

ثم إنّه لا وجه لمراعاة الترتیب بین المرجحات لو قیل بالتعدی و إناطة الترجیح بالظن أو بالأقربیه إلى الواقع [۶۹۴]، ضرورهٔ آن قضیهٔ ذلك تقدیم الخبر الذی ظن صدقه أو کان أقرب إلى الواقع منهما، و التخییر بینهما إذا تساویا، فلا وجه لإتعاّب النفس فی بیان أن أیها یقدم أو یؤخر إلا تعین أن أیها یكون فیہ المناط فی صورة مزاحمة بعضها مع الآخر [۱].

تقیه را مرجحات جهت صدور قرار داد زیرا فرق بین دو مقام، معلوم شد پس اگر بنا بر تعدی باشد، مرجحات مذکور [۶۹۵]، مرجحات سند روایت است و روایت دیگر اصلاً حجیت ندارد».

آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟

[۱]- بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، وجهی برای رعایت ترتیب، بین مرجحات وجود ندارد - که مثلاً بگوئیم فلان مرجح از نظر رتبه بر دیگری مقدم است [۶۹۶] لذا باید آن را مقدم داشت - و علتش این است که: بنا بر تعدی از مرجحات

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۵

و اما لو قیل بالاعتصار علی المزیای المنصوصه فله وجه لما یتراءى من ذکرها مرتباً فی المقبوله و المرفوعه، مع إمكان أن یقال: إن الظاهر کونهما کسائر أخبار الترجیح بصدد بیان أن هذا مرجح و ذاک مرجح، و لذا اقتصر فی غیر واحد منها علی ذکر مرجح واحد، و إلا لزم تقیید جمیعها علی کثرتها بما فی المقبوله، و هو بعید جداً،

منصوص به غیر منصوص، مناط، ظن [۶۹۷] به صدق یا اقریبیت به واقع [۶۹۸] است یعنی: باید آن خبری را که مظنون الصدور یا اقرب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسأله تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس بنا بر مبنای مذکور، وجهی نیست که ببینیم کدام مرجح،

مقدم و کدام مؤخر است بلکه ملاک، ظن به صدق یا اقریبیت به واقع است پس باید دید کدام مرجح، باعث ظن به صدق یا اقریبیت به واقع است، همان را ملاحظه نمود و تقدیم و تأخیر مرجحات وارده در روایات، فائده‌ای ندارد مگر اینکه به واسطه همان تقدیم و تأخیر مرجحات در روایات، مناط را تحصیل نمائیم که موجب ظن به صدق یا اقریبیت به واقع شود.

قوله: «فلا وجه لا تعاب النفس [۶۹۹] فی بیان ان ایها یقدم او یؤخر الا [۷۰۰] تعیین ان ایها یكون فیہ المناط...».

وجهی ندارد که انسان، خودش را به زحمت اندازد تا برایش مشخص شود کدامیک از مرجحات، مقدم و کدام مؤخر است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۶

و علیه فمتی وجد فی أحدهما مرجح و فی الآخر آخر منها، کان المرجح هو إطلاقات التخییر، و لا- كذلك علی الأول بل لا بد ملاحظه الترتیب، إلا إذا كانا فی عرض واحد [۱].

[۱]- اگر بنا باشد از مرجحات منصوص، تعدی نشود و بر همان مرجحات اکتفا نمائیم، برای لحاظ ترتیب بین مرجحات، وجهی هست زیرا در مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره [۷۰۱]، مرجحات به ترتیب، ذکر شده [۷۰۲] و محتمل است که در واقع در مقام مرجحیت، آن‌ها مترتب باشند، همان‌طور که در مقام بیان، مرتباً ذکر شده‌اند.

احتمال هم دارد که ترتیب ذکر مرجحات در آن دو روایت، مجرد ترتیب ذکر باشد و «در واقع» در مقام ترجیح اصلاً ترتیبی نداشته باشند- در مقام بیان لا بد متدرجا و مترتباً ذکر می‌شوند [۷۰۳] پس تفاوتی بین آن‌ها نیست- و شاهدش این است که:

الف: در بعضی از اخبار فقط یک مرجح مانند مخالفت با عامه [۷۰۴] یا موافقت با کتاب [۷۰۵]،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۷

و انقدح بذلك أن حال المرجح الجهتی حال سائر المرجحات، فی أنه لا بد فی صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظه أن ایهما فعلاً موجب للظن بصدق ذیه بمضمونه، أو الأقربیه كذلك إلى الواقع، فیوجب ترجیحه و طرح الآخر، أو أنه لا مزیه لأحدهما علی الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقیه بماله من المزیه مساویاً للخبر المخالف لها بحسب المناطین، فلا بدّ حينئذ من التخییر بین الخبرین، فلا وجه لتقدیمه علی غیره، كما عن الوحيد البهبهانی- قدس سرّه- و بالغ فیہ بعض أعظم المعاصرین [۷۰۶]- أعلى

ذکر شده- اگر در واقع، مترتب باشند باید به همان ترتیب، ذکر شوند.

ب: شاهد دیگر، اینکه اگر مسأله ترتیب در میان باشد باید تمام آن اخبار با یکدیگر تعارض نمایند و به وسیله مقبوله عمر بن حنظله، مقید شوند [۷۰۷] و خود مقبوله هم به وسیله اخبار تخییر، مقید شود درحالی که این همه تقیید، خلاف ظاهر است.

این‌ها شواهدی بود بر اینکه در واقع، ترتیبی بین مرجحات نیست.

بنابراین که بین مرجحات، ترتیبی نباشد، اگر یک روایت، مخالف با عامه و راویان روایت دیگر، اوثق یا اعدل باشند با یکدیگر متکافی هستند و باید به اطلاقات تخییر رجوع نمود اما چنانچه بین مرجحات، ترتیب باشد در فرض مذکور، آن دو روایت با یکدیگر تکافی ندارند بلکه روایتی که سندش اقوا هست به جهت اوثقیت یا اعدلیت راوی، بر روایت مخالف عامه، مقدم است زیرا به حسب ترتیب مذکور در مقبوله، ترجیح به واسطه اعدلیت یا اوثقیت بر مخالفت با عامه، مقدم است. آری اگر هر دو در عرض واحد باشند به این معنا که همان مرجحی که در خبر فرضاً «الف» هست در خبر «ب» [۷۰۸] هم باشد- مثلاً هر دو روایت، مخالف با عامه یا راویان هر دو، عادل یا ثقة باشند- در این صورت به ادله تخییر، رجوع می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۸

اللّه درجته- و لا لتقدیم غیرها [غیره علیه، كما يظهر من شیخنا العلامة- أعلى اللّه مقامه- قال [۷۰۹]:

اما لو زاحم الترجیح بالصدور الترجیح من حیث جهه الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفاً للعامة، بناء على تعليل الترجیح بمخالفة العامة باحتمال التقيّة في الموافق، لأن هذا الترجیح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في الخبرين بعد عدم امکان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر، و فيما نحن فيه يمكن ذلك [۷۱۰] بمقتضى أدله الترجیح من حیث الصدور [۱].

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سرّه

[۱]- تذکر: راجع به مرجح جهتی - یعنی: مخالفت و موافقت با عامه - بین شیخ اعظم و وحید بهبهانی [۷۱۱] قدس سرّه اختلاف نظر است که مصنف قدس سرّه هم نظر هیچ یک از آن دو بزرگوار را قبول ندارند. آنچه از مرحوم وحید بهبهانی - و بعضی دیگر از بزرگان - حکایت شده، این است که: اگر مرجح جهتی با سائر مرجحات، تراحم پیدا کند، مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم است. ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۹

مثال: فرض کنید راوی یک روایت، عادل است [۷۱۲] - یعنی مرجح صدوری و سندی دارد - اما روایت دیگری هم داریم که راوی آن، عادل است اما روایتش مخالف با عامه می باشد - یعنی: دارای مرجح جهتی می باشد. وحید بهبهانی قدس سرّه و بعضی دیگر از بزرگان اصرار دارند که مخالفت با عامه - مرجح جهتی - بر سائر مرجحات، مقدم است یعنی: باید روایتی را اخذ نمود که مخالفت با عامه دارد و آن دیگری را که دارای مرجح صدوری است، طرح نمود. نظر شیخ اعظم قدس سرّه، به عکس و وحید بهبهانی قدس سرّه است یعنی: سائر مرجحات بر مرجح جهتی، مقدم است یعنی در مثال مذکور، مرجح صدوری بر مرجح جهت صدوری، مقدم است نتیجتاً باید روایت عادل [۷۱۳] را اخذ و آن روایت دیگر را که راوی آن، عادل اما مخالف با عامه است، طرح نمود.

مصنف قدس سرّه نظر هیچ یک از آن دو را قبول ندارند که اینکه به توضیح کلام ایشان در رد آن دو نظر می پردازیم. مقدمه: گفتیم اگر قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص هم بشویم و جهی برای رعایت ترتیب بین مرجحات وجود ندارد و علتش را چنین ذکر نمودیم که:

بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، «مناط» ظن [۷۱۴] به صدق یا اقریب [۷۱۵] به واقع است یعنی باید آن خبری را که مظنون الصدور یا اقرب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسأله تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس ممکن است گاهی از مرجح جهتی، ظن به

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۰

صدق یا اقریب به واقع، حاصل شود کما اینکه عکس آن هم امکان دارد [۷۱۶].

به عبارت دیگر: گاهی ممکن است مرجح یک روایت، مخالفت با عامه باشد و راوی روایت دیگر، عادل اما از آن، ظن به صدق یا اقریب به واقع، حاصل گردد که در این صورت، روایت اخیر را اخذ می نمایم [۷۱۷] و چنانچه روایتین از نظر مناط مذکور، مساوی باشند، مخیر هستیم مثلاً: فرض نمائید راوی یک روایت، عادل ولی از نظر مناط - ظن به صدق یا اقریب به واقع - با خبری که مخالف عامه است، مساوی هستند در این صورت، مخیر هستیم بین اینکه: روایتی را اخذ نمایم که مرجح جهتی دارد یا آن روایتی را که دارای سائر مرجحات است.

خلاصه: مرجحات جهتی با سائر مرجحات، تفاوتی ندارند بلکه باید همان مناط را رعایت نمود.

قوله: ... بناء [۷۱۸] على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقيّة في الموافق لان ...».

عبارت مذکور، متن کتاب رسائل [۷۱۹] است [۷۲۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۱

خلاصه فرمایش شیخ اعظم قدس سرّه چنین شد: اگر مرجح اصل صدور، مانند عدلیت راوی با مرجح جهت صدور، مانند مخالفت با عامه [۷۲۱]، مزاحمت نمود در این صورت، ظاهر، این است که روایت موافق با عامه [۷۲۲] بر روایت مخالف با عامه [۷۲۳]، مقدم است زیرا دارای مرجح اصل صدور است و مرجح اصل صدور بر مرجح جهت صدور، مقدم است - بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقيّة - زیرا در اخبار در مقام ترجیح به مخالفت عامه، تعلیل آورده‌اند به اینکه: در روایت موافق عامه، احتمال تقیه است به خلاف خبر مخالف عامه که احتمال مذکور در آن نیست و ظاهر مسئله، این است که: آن مرجح در اخبار، ملاحظه شده، منتها بعد از فراغ از صدور آن‌ها - قطعاً [۷۲۴] یا تعبداً - [۷۲۵] یعنی: بعد از این که دو خبر، قطعاً یا تعبداً صادر شده باشند که نتوان در سند آن‌ها تصرف کرد و یکی را طرح و دیگری را اخذ نمود. لذا وقتی تصرف در سند، ممکن است - مانند محل بحث [۷۲۶] - یعنی: مرجح سندی، مانند عدلیت راوی داریم، اصلاً نوبت به جهت صدور و مخالفت با عامه نمی‌رسد زیرا مخالفت با عامه در محلی مرجح است که نتوان در سند تصرف نمود و ناچار باشیم، حکم به صدور تبعیدی هر دو نمائیم مثل اینکه راویین در عدالت، مساوی باشند - و در محل بحث، چنین نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۲

إن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّة، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور [۱].

[۱] - شیخ اعظم قدس سرّه اشکالی بر بیان خود وارد نموده که نتیجه ایراد، این است که:

مرجح جهتی - و مخالفت با عامه - بر سائر مرجحات، مقدم است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

اشکال: اصل و قاعده اولی در خبرین، «صدور» [۷۲۷] است و منشأ اصل مذکور، آیات و اخباری است که بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کند که از مجموع آن ادله به «صدق العادل» تعبیر می‌نمایند یعنی: مقتضی صدق العادل هم در مورد فرضاً خبر «الف» و هم خبر «ب» صدور [۷۲۸] است - هر دو حجیت دارد - نتیجتاً وقتی اصل مذکور نسبت به هر دو روایت، جاری شد هم به خبری که صدوراً «ارجح» [۷۲۹] است، متعبد می‌شویم و هم به غیر آن [۷۳۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۳

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيّة، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة. و قال بعد جملة من الكلام:

«فمورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور، إما علماً كما في المتواترين، أو تعبداً كما في المتكافئين من الأخبار، و اما ما وجب فيه التعبد [۷۳۱] بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرعة [متفرع على أصل الصدور] انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه [۱].»

وقتی به صدور هر دو روایت، متعبد شدیم کأنّ آن دو برای ما مانند دو روایت قطعی الصدور است.

سؤال: وقتی به صدور دو روایت، قطع داشته باشیم، کدامش مقدم است؟

جواب: روایتی که مخالف با عامه است. پس بعد از تعبد به صدور هر دو، روایتی را که مخالف عامه است بر روایت موافق عامه،

مقدم می‌نمائیم [۷۳۲].

[۱]- جواب [۷۳۳]: شیخ اعظم قدس سرّه از اشکال مذکور، چنین جواب داده‌اند که: معنا ندارد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۴

و فيه - مضافا إلى ما عرفت [۷۳۴]- أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، واما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأى فرق بينه وبين سائر المرجحات؟ و لم يتم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة [۷۳۵]، مع كون الآخر راجحا بحسبها، بل هو [۷۳۶] أول الكلام، كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج،

ما به صدور هر دو روایت، متعبد شویم، بعد از تعبد به صدور هر دو بگوئیم خبر موافق با عامه تقیه صادر شده چون مکررا گفته‌ایم که باید تعبد به یک شیء، اثری داشته باشد پس اینکه گفتیم اصل در خبرین، صدور است، باید تعبد به صدور، اثری داشته باشد درحالی که در محل بحث، بی‌فائده است لذا از اول به یک خبر، متعبد می‌شویم یعنی: ارجح صدور [۷۳۷] را مقدم می‌داریم نه خبر مخالف عامه را زیرا رجحان به سبب جهت صدور، فرع بر اصل صدور است یعنی: اول باید به صدور روایت، متعبد شد سپس به جهت صدور، تعبد پیدا کرد و گفت آن روایت برای بیان حکم واقعی، صادر شده درحالی که روایت مخالف عامه، تعبد به صدور ندارد تا مخالف عامه بودنش آن را بر سائرین ترجیح دهد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۵

على الترجیح بينهما مع المزاحمة، و مع عدم الدلالة [۷۳۸] و لو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل [۱].

[۱]- اشکال: ایراد مصنف قدس سرّه بر کلام شیخ اعظم قدس سرّه این است که: فرعیّت جهت صدور، بر اصل صدور در صورتی است که مرجح جهتی به مرجح صدوری، برگشت نماید درحالی که اخیرا [۷۳۹] به نحو مشروح بیان کردیم که مرجحیت جهت صدور - مانند مخالفت با عامه - هم از مرجحات اصل صدور، محسوب می‌شود [۷۴۰] زیرا به وسیله مخالفت با عامه، آن روایت، صاحب مزیت می‌شود و از موارد «خذ ما خالف العامة» به حساب می‌آید و کأنّ مناط ترجیح که ظن به صدور مضمون یا اقریبیت به واقع است در آن، حاصل می‌گردد پس بنا بر اینکه مخالفت با عامه هم از مرجحات اصل صدور است، فرقی بین آن و سائر مرجحات نیست پس در صورت مزاحمت با مرجح دیگر باید ملاحظه نمود که فعلا مناط حجیت فعلیه در کدام است و در صورت تساوی و عدم حصول مزیت، به ادله و اطلاقات تخیر رجوع می‌شود.

بدیهی است که دلیل اخذ به مرجحات سند - مانند: «خذ بما يقول اعدلها، او ثقهما و ...» - در موردی است که خبر معارضش فاقد آن مرجحات باشد اما چنانچه از جهت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۶

صدور، ارجح باشد، لا - بد مسأله تراحم، مطرح است زیرا یک خبر، امر به اخذ روایت اعدل نموده و روایت دیگر، امر به اخذ مخالف عامه کرده است و لا بد باید به اخبار تخیر، رجوع نمود البته اگر احدهما اقوا نباشد و دلیلی نداشته باشیم که تعیین نماید در این صورت که مرجح جهت صدوری هست باید به مرجح اصل صدور عمل نمود و قبلا بیان کردیم که ترتیبی بین مرجحات نیست و دلیلی بر لحاظ ترتیب، قائم نشده پس ناچار هستیم که در صورت مزاحمت مرجح اصل صدور با مرجح جهت صدور، دلیل اقوا را اخذ نمائیم یعنی: اگر احدهما موجب حصول ظن یا اقریبیت به واقع هست [۷۴۱]، همان را اخذ می‌نمائیم و چنانچه «احدهما» اقوا نباشد و از اخبار علاجیه، ترتیبی استفاده نشود - از اخبار هم وضع حالت تراحم، معلوم نشود - به اطلاقات تخیر، رجوع می‌نمائیم

زیرا تعیین احدهما برای ما معلوم نشده.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره بعد از آوردن عبارت مصنف قدس سره به بیان نکته‌ای پرداخته‌اند:

«اقول: قد اشرنا قبلا فی ذیل التعلیق علی قوله «مع امکان ان یقال ... الخ» ان ظاهر المقبوله و المرفوعه بل کاد صریحهما هو الترتیب بین المرجحات فانهما قد امرتا اولاً بالترجیح ببعض المرجحات الصدوریه ثم فی فرض الراوی تساویهما فی ذلك قد امرتا بالترجیح بالمرجح الجهتی و هذا كالصریح فی تقدیم الصدوری علی الجهتی «اللهم» الا- ان یقال ان الکلام مع الشیخ فی لزوم الترتیب بین الصدوری و الجهتی و عدمه لیس هو فی المزیای المنصوصه بل فی غیرها علی التعدی و لیس فیهما دلالة علی تقدیم کل صدوری علی الجهتی و لو لم یکن الصدوری من المنصوصه [۷۴۲].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۷

و قد اورد بعض اعظام تلامیذه علیه بانتقاضه بالمتکافئین من حیث الصدور، فإنه لو لم یعقل التعبد بصدور المتخالفین من حیث الصدور، مع حمل أحدهما علی التقیه، لم یعقل التعبد بصدورهما [۷۴۳] مع حمل أحدهما علیها، لأنه إلغاء لأحدهما أيضا فی الحقیقه [۱].

نقد و بررسی کلام محقق رشتی [۷۴۴]

[۱]- بعضی از اعظام شاگردان شیخ اعظم قدس سره - یعنی: مرحوم حاج میرزا حبیب الله رشتی - نقضی بر کلام شیخ اعظم، وارد نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

بیان ذلك: شیخ اعظم در اشکالی که بر کلام خود وارد نمودند، چنین جواب [۷۴۵] دادند:

در محل بحث - که دو روایت داریم که به حسب سند، مختلف هستند یعنی: راوی یکی عدل و دیگری عادل است منتها روایتی که راوی آن، عدل است، موافق عامه و دیگری مخالف عامه است - لغو و بدون معنا هست که به صدور هر دو روایت، متعبد شویم، بعد از تعبد به صدور هر دو، بگوئیم خبر موافق عامه، تقیه صادر شده زیرا باید تعبد به یک شیء، اثری داشته باشد - پس این عمل، لغو است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۸

و فيه [۷۴۶] ما لا- یخفی من الغفله، و حسب ان أنه الترم - قدس سره - فی مورد الترجیح بحسب الجهه باعتبار تساویهما من حیث الصدور، إما للعلم بصدورهما، و إما للتعبد به فعلا، مع [۷۴۷] بدهاء أن غرضه من التساوی من حیث الصدور تعبدا تساویهما بحسب دلیل التعبد

مرحوم حاج میرزا حبیب الله رشتی قدس سره بر استاد خود، ایراد گرفته که: اگر در فرض مذکور - که دو روایت به حسب سند، مختلف بودند - تعبد به صدور خبر موافق عامه - و حمل آن بر تقیه - لغو باشد در خبرین متکافئین [۷۴۸] نباید تعبد به صدور هر دو روایت [۷۴۹]، معقول باشد زیرا در این فرض هم شما در واقع، یکی [۷۵۰] از آن دو را لغو و حمل بر تقیه می‌نمائید.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۹

بالصدور قطعاً، ضرورة أن دلیل حجیه الخبر لا یقتضی التعبد فعلاً بالمتعارضین، بل و لا بأحدهما، و قضیه دلیل العلاج لیس إلا التعبد بأحدهما تخیراً أو ترجیحاً [۱].

[۱]- مصنف قدس سره: نقضی که آن محقق بر کلام شیخ اعظم قدس سره وارد نموده‌اند، بی مورد است- «فیه ما لا یخفی».

بیان ذلک: شیخ اعظم قدس سره فرمودند اگر دو روایت از نظر سند، مساوی باشند به وسیله مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- آن را بر روایت موافق عامه، ترجیح می‌دهیم درحالی که مرحوم میرزا قدس سره توهم نموده‌اند که شیخ اعظم قدس سره در روایتین متکافئین به صدور هر دو روایت، تعبد «فعلی» پیدا می‌کنند یعنی: نسبت به هر دو «فعلا» اصالت الصدور را اعمال می‌نمایند، هم به روایت مخالف عامه، متعبد می‌شوند و هم به موافق عامه منتها سپس مخالف عامه را اخذ و موافق عامه را بر تقیه حمل می‌نمایند لذاست که آن محقق- مرحوم میرزا قدس سره- نقض مذکور را بر کلام استاد خویش وارد نموده‌اند درحالی که غفلت داشته‌اند از اینکه نظر شیخ اعظم قدس سره در متکافئین به تعبد فعلی نبوده، نظر ایشان این نبوده که فعلا- هم به روایت فرضا «الف» متعبد می‌شویم و هم به روایت «ب» سپس خبر موافق عامه را بر تقیه حمل می‌نمائیم بلکه نظر شیخ اعظم این بوده که: روایتین متکافئین، نسبت به «صدق العادل» مساوی هستند به عبارت دیگر- که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره کرده‌اند- نظر مرحوم شیخ در متکافئین، حجیت انشائیه است- نه فعلیه- اما دلیل حجیت خبر عادل و «صدق العادل» در متعارضین نه تنها دلالت بر حجیت هر دو ندارد بلکه دال بر حجیت احدهما هم نیست- ... بل و لا باحدهما [۷۵۱]- و قبالا بحث کردیم که خبرین متعارضین از نظر «صدق العادل» از حجیت، ساقط هستند [۷۵۲] و اخبار علاجیه هم می‌گوید به یکی از آن دو ترجیحا یا تخیرا متعبد شوید لذا می‌گوئیم: به هیچ وجه، نظر

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۹۰

و العجب كل العجب أنه رحمه الله لم يكتف بما أوردته من النقص، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، و برهن عليه بما حاصله:

«امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، و بين صدوره تقيّة، و لا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق، بل الأمر في الظني الصدور أهون، لاحتمال عدم صدوره، بخلافه».

ثم قال: «فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة، مع نص الإمام- عليه السلام- على طرح موافقهم، من العجائب و الغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكّة، فضلا عن هو تال العصمة علما و عملا».

ثم قال: «و ليت شعري، إن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه؟ مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر» [۱].

شیخ اعظم قدس سره این نبوده که در متکافئین به صدور هر دو روایت، متعبد می‌شویم سپس موافق عامه را بر تقیه حمل می‌کنیم تا شما- محقق رشتی قدس سره- چنان نقضی بر ایشان وارد نمائید.

[۱]- تعجب، این است- و العجب كل العجب- که محقق رشتی قدس سره تنها به نقض مذکور اکتفا نموده بلکه ادعا کرده‌اند که: تقدیم مرجح سندی- که مرحوم شیخ به آن، معتقد است- بر مرجح جهتی، محال است یعنی: ترجیح روایت اعدل [۷۵۳] بر روایتی که مخالف عامه باشد، مستحیل است و دلیلی که بر آن اقامه نموده‌اند، این است: روایتی که موافق عامه است، امرش دائر بین دو صورت است: الف: یا اصلا از معصوم علیه السلام صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده، صدورش تقیّة بوده [۷۵۴] و در هیچ یک از آن دو صورت،

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۹۱

و أنت خبير بوضوح فساد برهانه، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيّة و عدم الصدور رأسا، لاحتمال صدوره لبیان حکم الله واقعا، و عدم صدور المخالف المعارض له أصلا، و لا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبیان ذلک بداهة، و إنما دار احتمال الموافق بين الاثنين إذا كان المخالف قطعيا صدورا و جهة و دلالة، ضرورة دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره

و صدور تقیه، و فی غیر هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثه لا محاله، لاحتمال صدور لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضا. و منه [۷۵۵] قد انقذح إمكان التعبد بصدور الموافق

حجت نیست- تعبد به صدور آن، ممتنع است [۷۵۶].- كما انه لا يعقل التعبد [۷۵۷] بالقطعی الصدور الموافق بل الامر فی الظنی الصدور [۷۵۸] اهون لاحتمال عدم صدور
 ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹۲
 القطعی لبيان الحكم الواقعي أيضا، و إنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعيا بحسب السند و الدلاله، لتعيين حملة على التقیه حينئذ لا محاله، و لعمري إن ما ذكرنا [۷۵۹] [ذكرناه أوضح من أن يخفى على مثله، إلا أن الخطأ و النسيان كالطبيعۀ الثانيه للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام و الأقلام في كل ورطه و مقام [۱].

بخلافه [۷۶۰]- لذا چگونه خبر موافق عامه بر مخالف عامه، مقدم می گردد [۷۶۱] پس به ملاحظه دلیل مذکور می گوئیم: باید دائما مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم باشد.
 محقق رشتی قدس سره سپس چنین فرمودند: احتمال تقدیم مرجحات سندی- مانند اعدلیت و اوثقیت راوی- بر مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- با تصریح [۷۶۲] امام علیه السلام بر طرح خبر موافق عامه از عجائب است «التي لم يعهد صدورها من ذي مسكۀ فضلا عن هو تال العصمة علما و عملا».

[۱]- رد کلام محقق رشتی قدس سره: ایشان فرمودند تقدیم مرجح سندی بر مرجح جهتی، محال است و دلیلشان این بود که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت است:
 الف: یا اصلا از معصوم علیه السلام صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده صدورش تقیه بوده و ...

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹۳
 مصنف قدس سره: دلیل بر بطلان کلام محقق رشتی قدس سره، این است که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت نیست بلکه دائر بین امور ثلاثه است:
 الف: روایت موافق عامه یا اصلا از معصوم علیه السلام صادر نشده.
 ب: یا صادر شده منتها صدورش تقیه بوده.

ج: احتمال دیگر، این است که روایت موافق عامه از معصوم علیه السلام صادر شده و برای بیان حکم واقعی هم بوده- نه تقیه- یعنی: امکان دارد که حکم واقعی، موافق با اهل تسنن بوده زیرا تمام فتاوی عامه که باطل نیست، در بعضی از فتاوا علمای شیعه با اهل تسنن، موافق هستند پس یک احتمال، این شد که روایت موافق عامه از معصوم علیه السلام صادر شده و صدورش برای بیان حکم واقعی بوده و روایت مخالف عامه از معصوم علیه السلام صادر نشده.
 خلاصه: روایت موافق عامه، دائر مدار سه امر و سه احتمال است.

تذکر: در یک فرض، روایت موافق عامه، امرش دائر بین دو [۷۶۳] احتمال است: اگر روایت مخالف عامه از سه نظر- سند، جهت و دلالت- قطعی [۷۶۴] باشد، به عبارت دیگر: اگر سه اصل [۷۶۵] جاری در روایت مخالف عامه برای ما محرز و قطعی باشد در این صورت، امر روایت موافق عامه، دائر بین این است که: الف: یا از معصوم علیه السلام صادر نشده. ب: یا این که اگر صادر شده صدورش تقیه بوده اما در غیر صورت مذکور [۷۶۶]، روایت موافق عامه،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹۴

دائر مدار سه احتمال مذکور [۷۶۷] است.

نتیجه: احتمال ثالث در روایت موافق عامه، این بود که شاید صدور آن خبر به منظور بیان حکم واقعی بوده و خبر مخالف که معارض آن است اصلاً از معصوم علیه السلام صادر نشده و به واسطه همین احتمال، معقول است که «فعلاً» به حجیت آن، حکم نمائیم و ادله حجیت خبر واحد، شامل آن می‌شود زیرا در شمول ادله حجیت، احتمال صدق کفایت می‌نماید و آنچه مانع می‌باشد، قطع به کذب است و با احتمال مذکور، علم به کذب نداریم.

قوله: «و انما لم یکن التعبد بصدوره [۷۶۸] لذلك اذا کان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند و الدلالة لتعین حمله علی التقیة حینئذ [۷۶۹] لا محالة. و لعمری ان ما ذکرناه اوضح من ان یخفی [۷۷۰]...».

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در پایان بحث مذکور- بعد از «... عصمنا

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۹۵

لله من زلل الاقدام و الاقلام فی کل ورطة و مقام»- خلاصه کلام را چنین بیان کرده‌اند:

«و ملخص الکلام فی المقام هو انه ان ارید ان المخالفة و الموافقة فی الحقیقة مرجح جهتی من دون رجوع الی المرجح بحسب اصل السند كما قد یدعی ان الترجیح بمخالفة العامه و موافقة الكتاب مرجعه الی التخصیص فی الاصل العقلانی الذی مقتضاه البناء علی صدور الکلام لبيان المراد و كون مضمون الکلام الصادر تمام المراد لا البناء علی جهة اخرى من تقیة و نحوها و لا علی انه جزء المراد. اما الاول فلان الظاهر من المتکلم نوعاً هو كون کلامه علی حدو و مرامه و هذا اصل عقلانی یرجع الیه عند الشک فی الصدور و اما الثانی فلاصالة عدم التخصیص و التقیید و قرینه المجاز و نحو ذلك من الاصول اللفظیة الی علیها بناء العقلاء لو شک فی ارادة التخصیص او التقیید و المجاز فحینئذ یصح ان یقال ان جهة الصدور متفرع علی اصل الصدور و الظهور كما ان التعبد بكون المضمون تمام المراد متفرع علی جهة الصدور ضرورة انه لا بد من فرض صدور الخبر لبيان حکم الواقعی کی یتعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزئه فالترجیح بالمخالفة حینئذ لا بد و ان یكون بعد احراز السند فیرد علیه حینئذ ما اورده المعترض اولاً من النقض بالمکافئین كما ان التعبد بالمضمون متفرع علی التعبد بجهة الصدور و ان ارید انهما فی الحقیقة من المرجحات السندیة بحيث لو لا هذا المرجح لم یکن حجة فعلیة فی البین نظیر الترجیح بصفات الراوی فان مرجعه الی التخصیص فی ادلة حجية خبر الواحد قطعاً غایة الامر انه فی المقام جاء من قبل الجهة كما هو الموافق لما اسسه فی اول الفصل و کذا یدل علیه ما ذکره هنا من انه لا معنی للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعین علی التقیة فحینئذ لا یرد علیه الانتقاض المذكور لکن یرد علیه انه لم یکن حینئذ فرق بین هذا المرجح و بین سائر المرجحات السندیة حیث ان المرجح هو الظن بالصدق او الاقربیة الی الواقع فدعوی انه لا وجه لاعمال هذا المرجح معللاً بان جهة الصدور متفرعة علی اصل الصدور لا طائل تحتها و ان ارید ان الترجیح بالمخالفة متأخر عن سائر المرجحات بحسب ادلة العلاج فنقول ان

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۹۶

ثم إن هذا [۷۷۱] كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة، و اما بما هو موجب لأقوائیه دلالة ذیه من معارضه، لاحتمال التوریة فی المعارض المحتمل فیہ التقیة دونه، فهو مقدم [۷۷۲] علی جمیع مرجحات الصدور، بناء علی ما هو المشهور من تقدم التوفیق- بحمل الظاهر علی الأظهر- علی الترجیح بها، اللهم إلا أن یقال: أن باب احتمال التوریة و إن كان مفتوحاً فیما احتمال فیہ التقیة، إلا أنه حیث كان بالتأمل و النظر لم یوجب أن یكون معارضه أظهر، بحيث یكون قرینه علی التصرف عرفاً فی الآخر، فتدبر [۱].

[۱]- تاکنون درباره مطالبی بحث کردیم از جمله اینکه گفتیم: مرجح جهتی با سائر مرجحات فرقی ندارد و حال مرجح جهتی، حال سائر مرجحات است. نه مرجح جهتی بر سائر مرجحات، تقدم دارد و نه سائر مرجحات بر آن. و در صورت تراحم مرجح جهتی با سائر مرجحات باید مناظر را لحاظ کرد یعنی: باید دید کدامیک از آن دو خبر معارض، ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹۷

موجب ظن به صدق یا اقریبیت به واقع است تا همان را مقدم داشت.

اینکه گفتیم مرجح جهتی بر سائر مرجحات تقدم ندارد از نظر مرجحیت بود نه از جهت دیگر یعنی: اعدلیت راوی، یک مرجح است، مخالفت با عامه هم یک مرجح و اینها از جهت مرجحیت بر یکدیگر تقدم ندارند.

خلاصه کلام در پایان بحث مذکور، این است: مخالفت با عامه را که از مرجحات سند قرار دادیم به لحاظ این بود که موجب ظهور و قوت دلالت نباشد و دخلی به دلالت روایت نداشته باشد اما بنا بر اینکه موافقت عامه، موجب شود دلالت آن، موهون و ضعیف گردد- به خاطر انفتاح باب توریه در آنکه احتمال تقیه خبر در آن هست- و دلالت خبر مخالف عامه، قوی شود- به جهت عدم آن دو احتمال- پس مخالفت با عامه از مرجحات دلالتی است و سبب می شود، خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، اظهر شود- و «ظاهر و اظهر» و جمع دلالتی، مطرح شود- و مشهور، این است که: جمع دلالتی بر مرجحات سندی، مقدم است و تا جمع دلالتی داشته باشیم، نوبت به مرجحات سندی نمی رسد.

قوله: «اللهم الا ان یقال [۷۷۴]...»: احتمال توریه که در روایت موافق عامه هست، نیاز به

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹۸

فصل

موافقه الخیر لما یوجب الظن بمضمونه و لو نوعا [۷۷۵] من المرجحات فی الجملة- بناء علی لزوم الترجیح- لو قیل بالتعدی من المرجحات المنصوصه، أو قیل بدخوله [۷۷۶] فی

تأمل و دقت نظر مخاطب دارد و مانند سائر قرائن کلامیه نیست که واضح باشد و مخاطب در نظر بدوی، متوجه شود پس موجب ظهور خبر مخالف نیست «و بالجملة» اگر احتمال مذکور، موجب قوت ظهور خبر مخالف شد [۷۷۷]، مانند سائر «ظاهر» و «اظهر» ها جمع دلالتی عرفی می شود و بر مرجحات سندی، مقدم است و اگر ظهور، حاصل نشد یا معلوم نگشت که موجب قوت ظهور مخالف هست یا نه پس مرجح، ادله تخییر است.

قوله: «فتدبر» [۷۷۸].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹۹

القاعدة المجمع علیها کما ادعی، و هی لزوم العمل بأقوی الدلیلین [۱].

فصل: [مرجحات خارجیه]

اشاره

[۱]- مقدمه: به یک اعتبار، مرجحات بر دو قسم هست:

۱- مرجح داخلی [۷۷۹]: مرجحی است که خودش مستقلا وجود ندارد بلکه قائم به نفس خبر است مانند اعدلیت راوی [۷۸۰] یعنی:

قطع نظر از خبر، اعدلیت راوی تحقق ندارد.

۲- مرجح خارجی: مرجحی است که «بنفسه» و مستقلا وجود دارد گرچه روایتی نباشد- مثلا- شهرت فتوائی، مرجحی است که قطع نظر از روایت هم تحقق دارد.

اقسام مرجحات خارجی

اشاره

مرجحات خارجی بر دو قسم هست:

۱- مرجحات خارجی غیر معتبر [۷۸۱]:

این نوع مرجحات بر دو قسم است:

الف: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان نداریم [۷۸۲].

ب: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان داریم مانند قیاس که یک دلیل ظنی هست اما دلیل خاص بر عدم اعتبار آن داریم.

۲- مرجحات خارجی معتبر:

این نوع مرجحات هم بر دو قسم هستند:

الف: گاهی این نوع مرجحات، مؤید مضمون احد الخبرین است مانند کتاب و سنت قطعیه.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۰

ب: گاهی مؤید مضمون احد الخبرین نیست مانند اصل عملی [۷۸۳]. مثلا استصحاب، معتبر و حجت است اما نظارتی به مضمون خبر ندارد چون اصل عملی و استصحاب در مقام شک، جاری می‌شود و روایت، ناظر به واقع است لذا اصل عملی نمی‌تواند مرجح خبر، واقع شود [۷۸۴]- بلکه مرجح ما در هنگام شک است به تفصیلی که در محله بیان شده.

جمع بندی: مرجحات خارجی چهار قسم شد:

۱- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم.

۲- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم.

۳- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است.

۴- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست. اینک به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم.

تذکر: بحث ما فعلا- درباره مرجح خارجی قسم اول است یعنی: مرجحی که دلیل بر اعتبارش نداریم [۷۸۵] مانند شهرت فتوائی و اجماع منقول.

اگر مضمون «احد الخبرین» با شهرت فتوائی، موافق باشد که آن موافقت، موجب شود، انسان، و لو ظن نوعی به مضمون [۷۸۶] آن خبر پیدا کند در این صورت، آن مرجح «فی الجملة» [۷۸۷] از مرجحات است یعنی: به وسیله آن مرجح، خبری را که موافق با شهرت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۱

است، بر خبر معارضش ترجیح می‌دهیم [۷۸۸] لکن با رعایت دو شرط:

الف: در تعارض خبرین، قائل به وجوب ترجیح شویم [۷۸۹].

ب: قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باشیم [۷۹۰] و الا اگر به مرجحات منصوص اکتفا نمائیم و بگوئیم نمی‌توان به مرجحات غیر منصوص تعدی نمود در این صورت، موافقت احد الخبرین با یکی از آن مرجحات خارجی، مرجح نمی‌شود.

قوله: «او قیل» بدخوله فی القاعدة المجمع علیها كما ادعی [۷۹۱] و هی: لزوم العمل باقوی الدلیلین».

یا اگر گفته شود، احد الخبرین که با یک مرجح خارجی - مانند شهرت فتوائی - موافق باشد، تحت قاعده «مجمع علیه» اخذ به «اقوی الدلیلین» [۷۹۲] مندرج است و بر خبر دیگر مقدم می‌باشد.

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۳۰۲

و قد عرفت أن التعدی محل نظر بل منع، و أن الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائیه من حیث الدلیلیه و الکشفیه، و کون مضمون أحدهما مضمونا، لأجل مساعده أماره ظنیه علیه، لا یوجب قوه فیهِ من هذه الحیثیه، بل هو علی ما هو علیه من القوه لو لا مساعدتها، كما لا یخفی [۱].

[۱]- سؤال: آیا دو وجه مذکور برای ترجیح «احد الخبرین» کارساز است یا نه؟

جواب: ۱- قبلا [۷۹۳] به نحو مشروح بیان کردیم که بنا بر وجوب ترجیح هم تعدی به مرجحات غیر منصوص، محل نظر و اشکال است و نیازی به تکرار نیست.

۲- اما مسأله اندراج تحت اقوی الدلیلین: کبرای قضیه، مسلم است یعنی: باید به اقوی الدلیلین عمل کرد لکن کلام در صغرای مسئله است که آیا صرف موافقت احد الخبرین با شهرت فتوائی، سبب قوت دللیت آن خبر می‌شود یا نه؟ بدیهی است که موافقت آن خبر با شهرت فتوائی، تأثیری در دللیت و کاشفیت آن نمی‌گذارد پس از جهت دللیت اقوا نیست. آری اگر شهرت فتوائی، کاشف از یک قرینه‌ای در کلام باشد که موجب قوت دلالت روایت گردد، صدق می‌نماید که آن خبر «اقوی الدلیلین» است و باید بر دیگری مقدم شود.

خلاصه: اگر اماره غیر معتبره، موجب قوت دلالت «احد الخبرین» نسبت به دیگری شود، آن خبر، اظهر به حساب می‌آید و کبرای مذکور را اعمال می‌نمائیم اما صرف موافقت احد الخبرین با شهرت یا اجماع منقول، موجب قوت آن خبر از جهت دللیت نیست و تحت صغرای اخذ به قاعده اقوی الدلیلین نمی‌باشد.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره در پایان عبارت مذکور مصنف قدس سره به بیان نکته‌ای پرداخته‌اند:

«اقول»: قد اشرنا عند تأسيس الاصل الثانوی فی الخبرین المتعارضین بعد قیام

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۳۰۳

و مطابقه أحد الخبرین لها لا یكون لازمه الظن بوجود خلل فی الآخر، إما من حیث الصدور، أو من حیث جهته، کیف؟ و قد اجتمع مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیه المخالف لو لا معارضه الموافق، و الصدق واقعا لا یکاد یعتبر فی الحجیه، كما لا یکاد یضّر بها الکذب کذلک، فافهم [۷۹۴]. هذا حال الأماره الغير المعبره لعدم الدلیل علی اعتبارها [۱].

الاجماع و الاخبار العلاجیه علی عدم سقوطهما جمیعا و انه لا بد من العمل باحدهما لا محاله اما تعیننا او تخیرنا ان القاعدة المذكوره هی مما استقل به العقل و حکم به اللب «و من المعلوم» ان العقل مما لا یفرق بین ما اذا كانت الاقوائیه فی احد الدلیلین فی دللیته و طریقته الی الواقع او فی مضمونه و مؤداه من جهه تأیده باماره خارجیه علی طبقه فاحد الدلیلین بمجرد ان کان اقوی من صاحبه و لو

مضمونا كان العمل به متعينا عقلا- دون العمل بصاحبه نظرا الى رجحان الاول و مرجوحية الثانى «بل لا يبعد» ان يقال ان المرجح الخارجى كالشهرة الفتوائية او الاولوية الظنية و نحوهما هو مما يوجب القوة فى اصل دليته و فى جهة اثباته و طريقته كما اشير قبلا فى بحث التعدى الى المزية الموجبة للظن الشأنى او الفعلى فى ذيل التعليق على قوله فافهم «و عليه» فما ادعاه الشيخ هنا من دخول الخبر بمجرد كونه راجحا بمرجح خارجى تحت القاعدة المجمع عليها و هى وجوب العمل باقوى الدليلين هو دعوى فى محلها فتأمل جيدا. [۷۹۵]

[۱]- بعضی ۷۹۶] خواسته‌اند، مرجح خارجى را به مرجح داخلى برگشت دهند به این نحو

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۳۰۴

که: در خبرین متعارضین که احدهما با مرجح خارجى - مانند شهرت فتوائى - موافق است، ظن به صدق آن خبر، حاصل می‌شود یعنی: ظن به صدق خبری پیدا می‌شود که با شهرت، موافق است پس در مثال مورد بحث ما شهرت فتوائى، موجب ظن به صدق خبر موافق شد و ظن به صدق «احد الدليلين» ملازم با ظن به وجود خلل در خبر و دلیل دیگر است.

فرض کنید «احد الخبرين»، دال بر وجوب نماز جمعه و موافق با شهرت فتوائى هست در این صورت، ظن، حاصل می‌شود، در آن خبر دیگر که می‌گوید نماز جمعه، واجب نیست، خللى وجود دارد، مثلا در صدور یا جهت صدور آن، اشکالی هست. و به تعبیر ما وقتی انسان، ظن به وجود خلل پیدا کرد، قهرا خبر مخالف با مرجح خارجى، عنوان «فيه ريب» پیدا می‌کند و روایتی که با مرجح خارجى، مانند شهرت، موافق است، نسبت به آن «مما لا ريب فيه» می‌شود [۷۹۷] پس بر معارضش، مقدم است. خلاصه: کأن موافقت با مرجح خارجى، مانند شهرت، به مرجح داخلى برگشت پیدا می‌کند.

اشکال مصنف قدس سره به بیان مذکور: موافقت احد الخبرين با مرجح خارجى، سبب نمی‌شود که انسان، ظن پیدا کند که در خبر مخالف از نظر صدور یا جهت صدور، خللى هست زیرا: قطع داریم، تمام شرائطی که در حجیت یک خبر، معتبر است در خبر مخالف با شهرت فتوائى هم وجود دارد.

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۳۰۵

سؤال: آیا در خبر مخالف، شرائط حجیت هست یا نه؟

جواب: قطع داریم که در خبر مخالف هم شرائط معتبر در حجیت خبر تحقق دارد و اگر تعارض، مطرح نبود به خبر مخالف عمل می‌کردیم لذا می‌گوئیم: با وجود قطع به تحقق شرائط معتبر در خبر مخالف، چگونه انسان، ظن پیدا می‌کند که در خبر مخالف، خللى هست؟

حجیت خبر، مشروط به عدم ظن برخلاف نیست، مجرد احتمال صدق در حجیت، کفایت می‌کند و دلیل حجیت، شامل آن می‌شود به عبارت دیگر: در حجیت خبر، صدق و کذب واقعی، ملاک نیست [۷۹۸] بلکه شارع مقدس، ضوابطی برای حجیت خبر قرار داده که وقتی آن شرائط، محقق باشد [۷۹۹]، به آن خبر عمل می‌کنیم چه مطابق با واقع باشد چه نباشد یعنی: عنایتی به مطابقت و عدم مطابقت با واقع نداریم مثلا خبر عادل و قول زراره که واجد شرائط باشد، برای ما معتبر است چه ظن پیدا کنیم که قول زراره، مطابق با واقع است چه برای ما ظن، حاصل شود که مخالف با واقع می‌باشد، اگر کسی ظن شخصی پیدا کند که قول زراره با واقع، مخالف است مع ذلك وظیفه او عمل به قول زراره - و خبر عادل - است.

تذکر: اگر احد الخبرين با شهرت فتوائى [۸۰۰]، موافق باشد به نظر مصنف نمی‌توان به

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۳۰۶

اما ما ليس بمعتبر بالخصوص لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو و إن كان كالغير المعبر لعدم الدليل، بحسب ما يقتضى الترجيح به من الأخبار بناء [۸۰۱] على التعدى، و القاعدة بناء على دخول مضمون المضمون فى أقوى الدليلين، إلا أن الأخبار

الناهیة عن القیاس و أن السنه إذا قیست محق الدین، مانعة [۸۰۲] عن الترجیح به،

وسیله آن، قائل به ترجیح شد لکن بعضی مانند شیخ اعظم که از مزایای منصوص به غیر منصوص، تعدی نموده‌اند به آن وسیله، قائل به ترجیح می‌شوند.

یادآوری: بحث ما تاکنون درباره آن مرجح خارجی غیر معتبر بود که دلیلی - یعنی:

دلیل خاصی - بر اعتبارش نداشتیم [۸۰۳] مانند شهرت فتوایی و اجماع منقول.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره کلام مصنف را چنین نقد نموده‌اند:

«و فیهِ»: ان المراد من الظن بخلل فیهِ لیس هو الظن بخلل فیما اعتبر فی حجیته کی لا یجتمع ذلك مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضه بل المراد منه هو الظن

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۷

ضروره أن استعماله فی ترجیح أحد الخبرین استعمال له فی المسأله الشرعیة الأصولیة، و خطره لیس بأقل [۸۰۴] من استعماله فی المسأله الفرعیة [۱].

بکذبہ ثبوتاً اما صدوراً او جهه و من المعلوم جواز اجتماع ذلك مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضه بل قد یجتمع القطع بکذبہ ثبوتاً اما صدوراً او جهه مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضه فكیف بالظن بکذبہ كذلك «و لعله» الیه اشار المصنف اخیراً بقوله فافهم فتأمل جيداً. «ثم ان الحق فی الجواب» عن الوجهین الاخیرین من وجوه الشیخ اعلی الله مقامه ان یقال.... [۸۰۵]

[۱]- تذکر: اینک بحث را درباره مرجحات خارجی قسم دوم ادامه می‌دهیم - یعنی:

مرجحات خارجی غیر معتبری که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان داریم مانند قیاس و استحسانات عقلیه.

مثال: فرض کنید دو خبر متعارض داریم: خبر «الف» دال بر وجوب فلان شیء هست و خبر «ب» دال بر عدم وجود آن می‌باشد اما قیاس با خبر «الف» موافقت دارد.

آیا می‌توان خبر موافق قیاس را بر معارضش ترجیح داد یا نه؟

خیر! زیرا: وضع مرجحات غیر معتبر قسم دوم هم مانند همان مرجحات غیر معتبر قسم اول است [۸۰۶]، در نداشتن دلیلی بر ترجیح به وسیله آن‌ها [۸۰۷]. یا اینکه ظن قیاسی [۸۰۸]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۳۰۸

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۸

و توهم أن حال القیاس هاهنا لیس فی تحقق الأقوائیه به إلا کحاله فیما ینقح به موضوع آخر ذو حکم، من دون اعتماد علیه فی مسألة أصولیة و لا فرعیة، قیاس مع الفارق، لوضوح الفرق بین المقام و القیاس فی الموضوعات الخارجیة الصرفة، فإن القیاس المعمول فیها لیس فی الدین، فیکون إفساده اکثر من إصلاحه، و هذا بخلاف المعمول فی المقام، فإنه نحو أعمال له فی الدین؛ ضرورة أنه لولاه لما تعین الخبر الموافق له للحجیة بعد سقوطه عن الحجیة بمقتضى أدلة الاعتبار، و التخییر بینه و بین

را موجب اقوائیت خبر موافق با آن بدانیم و نتیجتاً عمل به «اقوی الدلیلین» واجب باشد [۸۰۹].

تذکر: باید توجه داشت که مرجحات غیر معتبر قسم دوم- مانند قیاس- نسبت به مرجحات غیر معتبر قسم اول- مانند شهرت فتوایی- «اسوأ حالا» [۸۱۰] هست زیرا در اخبار [۸۱۱] وارده از ائمه علیهم السّلام از عمل به قیاس در احکام دین، نهی شده چون استعمال قیاس و عمل به ظن قیاسی، موجب از بین رفتن دین و ابطال حق است و اخبار مذکور، مانع از استعمال این نوع ظنون در مقام ترجیح احد الخبرین است زیرا مرجح قرار دادن آن در تعیین احد الخبرین، استعمال قیاس در مسأله اصولیه و تعیین مدرک حکم فرعی است لذا نباید آن را مرجح قرار داد و حال این نوع قیاس «بعینه» حال قیاس در مسأله فرعیه است و لطمه آن، کمتر از ضربه استعمال قیاس در فقه نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۹

معارضه بمقتضی أدلّة العلاج [۸۱۲]، فتأمل جیدا [۸۱۳] [۱].

[۱]- توهّم: ترجیح احد الخبرین به وسیله قیاس، مانند قیاس در موضوعات صرف است یعنی همان‌طور که عمل به قیاس در موضوعات ذی حکم [۸۱۴]، مانعی ندارد و عمل به قیاس در دین نیست، ترجیح احد الخبرین هم به وسیله قیاس «بلا مانع» و بدون ضرر است زیرا آنچه ممنوع می‌باشد، عمل به قیاس در احکام شرعیه فرعیه است.

دفع توهّم: مقایسه آن دو مسئله با یکدیگر یک قیاس مع الفارق است زیرا استعمال قیاس در موضوعات صرف، استعمال قیاس در دین نیست تا فسادش از صلاحش اکثر باشد به خلاف محل بحث [۸۱۵] که استعمال قیاس، عمل به قیاس در دین است زیرا اگر قیاس نبود، شما روایت موافق با آن را بر دیگری ترجیح نمی‌دادید و حکم شرعی را از آن استفاده نمی‌نمودید، اگر قیاس نبود، ادله حجیت خبر واحد، شامل هیچ‌یک از دو خبر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۰

و أمّا ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه، كالكتاب و السنه القطعيه، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفة بالمباینه الكلیه، فهذه الصوره خارجة عن مورد الترجیح، لعدم حجیه الخبر المخالف كذلك من أصله، و لو مع عدم المعارض، فإنه المتیقن من الأخبار الدالّه علی أنه زخرف أو باطل، أو أنه: لم نقله، أو غیر ذلك [۸۱۶] [۱].

نمود و هر دو از حجیت، ساقط بودند و طبق اخبار علاجیه در عمل به «احد الخبرین» مخیر بودید [۸۱۷] پس شما که به وسیله موافقت احد الخبرین با قیاس، آن را بر دیگری ترجیح دادید و معینا به آن روایت عمل کردید [۸۱۸]، فعل شما عین قیاس در دین است.

[۱]- اینک بحث را درباره مرجحات خارجی معتبر- قسم سوم- ادامه می‌دهیم یعنی: مرجحات خارجی معتبری که مؤید مضمون احد الخبرین است مانند کتاب و سنت قطعیه.

سؤال: اگر احد الخبرین با کتاب یا سنت قطعیه، موافق باشد [۸۱۹]، یعنی: کتاب یا سنت، مضمون آن را تأیید کند، در این صورت آیا آن خبر به خاطر موافقتش با کتاب یا سنت بر خبر معارضش راجح و مقدم است؟

برای بیان پاسخ مسئله، متذکر می‌شویم که مخالفت با کتاب یا سنت به سه نحو، متصور است:

۱- گاهی مخالفت یک خبر با کتاب یا سنت به نحو تباین کلی هست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۱

مثال: فرض کنید کتاب، دال بر حلیت بیع است اما احد خبرین متعارضین می‌گوید طبیعت بیع، حرام است.

فرض مذکور اصلاً از موارد ترجیح نیست [۸۲۰] زیرا خبری که به نحو تباین کلی با قرآن، مخالف است، اصلاً حجیت ندارد [۸۲۱] گرچه معارض هم نداشته باشد و قدر متیقن از اخبار عرضیه، همین مورد است.

تذکر: اخبار عرضیه را قبلاً [۸۲۲] به نحو مشروح بیان کردیم و لذا اکنون فقط به ذکر دو نمونه از آن‌ها اکتفا می‌نمائیم:
الف: در خبر هشام بن حکم از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده است: قال «خطب النبی صلی الله علیه و آله بمنی فقال: ایها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب الله فانا قلته و ما جاءکم یخالف کتاب الله فلم اقله» [۸۲۳].

ب: در معتبره ایوب بن راشد از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده: قال: «ما لا یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف» [۸۲۴].
تذکر: اکنون - بدون رعایت ترتیب متن کتاب - حکم فرضی را که مصنف قدس سره در اواخر این بحث ذکر نموده‌اند، بیان می‌کنیم: یعنی:

«و ان [۸۲۵] كانت المخالفة بالعموم و الخصوص من وجه فالظاهر انها كالمخالفة فی الصورة

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۳۱۲

الاولی كما لا یخفی» [۸۲۶].

۲- گاهی مخالفت یک خبر با کتاب یا سنت قطعی به نحو عموم و خصوص من وجه است به عبارت دیگر، دو خبر متعارض داریم لکن مخالفت یکی از آن دو با قرآن یا سنت قطعی به نحو عموم و خصوص من وجه می‌باشد یعنی: دارای دو ماده افتراق
إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۳۱۳

و إن كانت مخالفتها بالعموم و الخصوص المطلق، فقضية القاعدة فيها، و إن كانت ملاحظة المرجحات بينه و بين الموافق و تخصيص الكتاب به تعييناً أو تخيراً، لو لم يكن الترجيح في الموافق، بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلا أن الأخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجّة عن اللاجئة، كما نزلناها عليه [۸۲۷]، و يؤيده أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجّة المخالف من أصله، فإنهما [۸۲۸]

و يك ماده اجتماع می‌باشند.

به نظر مصنف قدس سره حکم فرض مذکور هم مانند صورت قبل است [۸۲۹].

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۳۱۴

تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.
اللهم إلا- أن يقال: نعم إلا- أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة- بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المبين عنهم عليهم السلام كثيرا، و إباء مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصيص- غير بعيدة [۱].

[۱]- ۳- گاهی مخالفت احد الخبرين با کتاب یا سنت قطعی به نحو عموم و خصوص مطلق است [۸۳۰].

مثال: در کتاب شریف آمده است: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که دارای عموم است و از آن استفاده می‌شود، تمام بیع‌ها حلال است لکن با دو روایت متعارض مواجه هستیم:

فرض کنید: روایت «الف» می‌گوید معامله با صبّی که مشرف به بلوغ و ممیز است، صحیح می‌باشد اما روایت «ب» می‌گوید معامله با او باطل است پس روایت الف با عموم قرآنی موافق اما روایت ب با آن، مخالف است لکن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است- دلیل قرآنی می‌گوید: تمام بیع‌ها حلال است اما روایت «ب» می‌گوید:

معامله صبّی ممیز، باطل است.

سؤال: آیا خبر «الف» را که با عموم قرآنی، موافق است، می‌توان به خاطر موافقتش با کتاب الله بر خبر «ب» که مخالف قرآن است

[۸۳۱] ترجیح داد یا نه؟

جواب: مصنف قدس سرّه ابتدا چنین فرموده‌اند: مقتضای قاعده تعارض [۸۳۲]، این است که

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۵

مرجحات بین خبر موافق [۸۳۳] و خبر مخالف را ملاحظه و روایت راجح را اخذ نمائیم و اگر رجحانی مطرح نبود، قائل به تخییر شویم به عبارت دیگر: اگر خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، راجح بود، تعیین آن را اخذ و دیگری را طرح می‌نمائیم و با همان خبر مخالف راجح، عام قرآنی را تخصیص می‌زنیم- البته «بناء علی جواز تخصیص الكتاب بخبر الواحد»- مانند تخصیص عمومات کتاب به وسیله سائر اخبار آحاد.

تذکر: اگر رجحانی مطرح نبود، تخییر می‌توان خبر مخالف قرآن را اخذ و روایت معارضش را طرح نمود و بعد از اخذ خبر مخالف، عموم قرآن را به وسیله آن تخصیص زد.

قوله: «... الا ان الاخبار الدالة علی اخذ الموافق من المتعارضین غیر قاصره عن العموم لهذه الصورة...».

مقتضای قاعده تعارض، همان بود که گفتیم الا اینکه: بعید نیست، بگوئیم: عموم اخبار ترجیح که می‌گوید- خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- شامل مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم می‌شود [۸۳۴] زیرا بر مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم، عنوان مخالفت، صادق است [۸۳۵] البته باید توجه داشت که این مطلب در صورتی است که اخبار-

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۶

خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- در مقام ترجیح یک حجت بر حجت دیگر باشد نه تمییز و تعیین یک حجت از حجت دیگر [۸۳۶].

تذکر: البته ما قبلا- بیان کردیم که مرجحیت موافقت کتاب بر مخالفت کتاب از باب تعیین حجت از لا حجت است [۸۳۷] و مراد از مخالفت، تباین کلی است یعنی: روایتی که با قرآن، تباین کلی دارد، اصلا حجت نیست و مؤید کلام ما این است که: در اخبار عرضیه، چنین آمده: «ما خالف کتاب الله فلیس من حدیثی [۸۳۸]، ... ما جاء کم یخالف کتاب الله فلم اقله [۸۳۹] و اکنون سؤال ما این است که: اخبار مذکور که دال بر عدم حجیت خبر مخالف است، مقصود از آن مخالفت، چه نوع مخالفتی هست؟

بدیهی است که مقصود، مخالفت به نحو تباین کلی هست [۸۴۰].

اکنون اخبار علاجیه را ملاحظه می‌نمائیم، می‌بینیم در آن‌ها چنین تعبیری آمده- خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- لذا می‌گوئیم وجهی ندارد که مخالفت در اخبار عرضیه را به مخالفت تباین کلی حمل نمائیم اما مخالفت در اخبار علاجیه را به معنای دیگر [۸۴۱] زیرا آن دو طائفه روایت از لسان واحد- معصوم علیه السلام- صادر شده پس چون هر دو از یک لسان، صادر گشته می‌گوئیم مقصود از مخالفت در هر دو طائفه به یک معنا هست وقتی به

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۷

و إن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنها كالمخالفة فی الصورة الأولى كما لا یخفی [۱].

یک معنا شد، می‌گوئیم:

مقصود از مخالفت در اخبار عرضیه مسلما مخالفت به نحو تباین کلی هست- نه مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق- پس منظور از مخالفت در اخبار علاجیه- خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- هم مخالفت به نحو تباین کلی هست لذا می‌گوئیم آن اخبار برای تعیین حجت از لا- حجت بیان شده و شامل مخالفت به نحو عام و خاص مطلق نمی‌شود، وقتی شامل نشد طبق قاعده می‌توان تخییرا خبر مخالف را اخذ نمود و به وسیله آن، عموم قرآن را تخصیص زد.

تذکر: مصنف قدس سره در پایان این بحث، تحت عنوان: «اللهم [۸۴۲] الا ان يقال: نعم الا ان دعوی اختصاص هذه الطائفة بما اذا كانت المخالفة بالمباينة بقربنة القطع بصدور المخالف الغير المباین عنهم عليهم السلام كثيرا و إباء...». از تأیید قبلی خود، عدول نموده‌اند.

[۱]- شرح عبارت مذکور را اخیرا- در صفحه ۳۱۱- بیان کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۸

و اما الترجیح بمثل [۸۴۳] الاستصحاب، كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب، فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظنّ و الطریقه عندهم، و اما بناء على اعتباره تعبدا من باب الأخبار و طیفه للشاک، كما هو المختار، كسائر الأصول العملية التي يكون كذلك عقلا أو نقلا، فلا وجه للترجیح به أصلا، لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته، و لو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى [۸۴۴]. هذا آخر ما اردنا إيراده، و الحمد لله أولا و آخرا و باطنا و ظاهرا [۱].

[۱]- اکنون باید درباره قسم چهارم از مرجحات بحث کنیم- یعنی: مرجحات خارجی که معتبر است اما مؤید مضمون احد الخبرین نیست مانند اصول عملیه و استصحاب.

مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم: روایت «الف» می‌گوید: نماز جمعه، واجب است اما روایت «ب» می‌گوید: واجب نیست لکن دلیل «الف» که می‌گوید

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۹

نماز جمعه، واجب است با استصحاب هم موافق است [۸۴۵] یعنی: اگر فرضا وجوب نماز جمعه در عصر حضور را استصحاب نمائیم، آن استصحاب با خبر «الف» موافق است پس دو روایت داریم که احدهما با استصحاب، موافق است.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان به وسیله استصحاب «احد الخبرین» [۸۴۶] را بر دیگری ترجیح داد یا نه؟

جواب: الف: اگر کسی استصحاب را از باب افاده ظن [۸۴۷] معتبر بداند در این صورت استصحاب در ردیف سایر امارات معتبر قرار می‌گیرد [۸۴۸] و خبر موافق با استصحاب را بر دیگری ترجیح می‌دهد [۸۴۹].

ب: اگر استصحاب را از باب تعبد و اخبار، معتبر بدانیم [۸۵۰] که وظیفه فرد شاک در هنگام شک، رجوع به آن می‌باشد، بدیهی است که حال استصحاب مانند سائر اصول عملیه

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۰

عقلیه و نقلیه است [۸۵۱] و نمی‌تواند مرجح احد الخبرین باشد زیرا به واسطه موافقت آن خبر با استصحاب، مضمون و مدلول آن روایت، تقویت نمی‌شود و اقوا نمی‌گردد [۸۵۲].

«اصلا» اصول عملیه و استصحاب در عرض دلیل اجتهادی نیست تا بتواند در صورت تعارض- در محل بحث- مرجح احد الخبرین باشد- الاصل دلیل حیث لا دلیل- بلکه اصول عملیه در طول دلیل اجتهادی قرار دارد.

تذکر: تا اینجا بحث ما در باب تعارض و همچنین درباره مرجحات خارجی پایان پذیرفت [۸۵۳].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۱

الخاتمة الاجتهاد و التقليد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۳

اما الخاتمة: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد و التقليد

فصل: الاجتهاد لغة: تحمل المشقة، و اصطلاحا كما عن الحاجي [۸۵۴] و العلامة:

استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی، و عن غیرهما: ملکہ یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الأصل فعلا أو قوه قریبه [۱].

[خاتمه:] اجتهاد و تقلید

اشاره

[۱]- تذکر: مصنف قدس سره در جلد اول و دوم کتاب کفایه الاصول، هشت مقصد را ترتیب داده و مطالبی را ضمن آن بیان کرده‌اند، اینک تحت عنوان «خاتمه» به بیان مطالبی درباره اجتهاد و تقلید پرداخته‌اند [۸۵۵].

[فصل: در معنای اجتهاد]

معنای لغوی اجتهاد [۸۵۶]:

«اجتهاد» از «ج، ه، د» مشتق شده و معنایش تحمل مشقت [۸۵۷] است. ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۴

معنای اصطلاحی اجتهاد:

مصنف قدس سره به نقل دو تعریف برای اجتهاد پرداخته‌اند:
 ۱- «استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی» [۸۵۸]. یعنی: مجتهد در راه تحصیل ظن به حکم شرعی طاقتش را بذل می‌کند.

تعبیر مذکور، مناسب نیست زیرا اصل اولی، حرمت عمل به ظن است لذا مصنف قدس سره بعدا آن تعریف را اصلاح می‌نماید و به جای تحصیل «ظن» تحصیل «حجت» قرار می‌دهند یعنی: مجتهد طاقتش را بذل می‌کند تا تحصیل «حجت» بر حکم شرعی نماید.

۲- «الاجتهاد ملکہ یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلا او قوه قریبه» [۸۵۹].
 «علم» از مقوله کیف است، کیف نفسانی اگر به مرحله رسوخ برسد نامش «ملکه» است [۸۶۰] مثلا- فردی که پنجاه سال مشغول تحصیل علم، اجتهاد و استنباط بوده، دارای چنان ملکه‌ای هست- که به زودی و به سرعت هم زائل نمی‌شود- پس مجتهد، دارای ملکه و کیف نفسانی هست که می‌تواند احکام شرعی فرعی را از مآخذ و منابع [۸۶۱] آن استنباط نماید- منتها «فعلا» او «قوه قریبه». کلمه «فعلا» و «قوه» قید استنباط است یعنی: گاهی استنباط، بالفعل است مانند مجتهد و مرجعی که پنجاه سال استنباط نموده و فرضا رساله عملیه نوشته و گاهی «قوه قریبه» [۸۶۲]

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۵

و لا- یخفی آن اختلاف عباراتهم فی بیان معناه اصطلاحا، لیس من جهة الاختلاف فی حقیقه و ماهیته، لوضوح أنهم لیسوا فی مقام بیان حدّه أو رسمه، بل إنما كانوا فی مقام شرح اسمه و الإشارة إلیه بلفظ آخر و إن لم یکن مساویا له بحسب مفهومه، کاللغوی فی بیان معانی الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، و لو کان أخص منه مفهوماً أو أعم [۱].

استنباط احکام در انسان هست فرضا مانند فردی که چندین سال است که اشتغال به خواندن درس خارج دارد و ...

[۱]- سؤال: آیا حقیقت «اجتهاد» مختلف است که عبارات علما در تعریف آن، مختلف شده؟

جواب: علما در مقام تعریف شرح الاسمی - و الاشارة الیه بلفظ آخر - بوده‌اند نه تعریف حقیقی فرضاً فردی از شیخ بهائی قدس سرّه تعریف اجتهاد را خواسته او چنان معنا کرده و فردی از علامه قدس سرّه یا حاجی سؤال نموده آن‌ها هم به نحو دیگری معنا کرده‌اند.

در تعاریف حقیقی، «حد و رسم» ذکر می‌کنند مثلاً- فردی با «ما» حقیقیه سؤال می‌کند «الانسان ما هو» به حد تام [۸۶۳] جواب می‌دهیم: حیوان ناطق.

اما در تعریف شرح الاسمی درصدد بیان حقیقت و ماهیت نیستند مثل اینکه از کسی با «ما» شارحه، سؤال کنند «سعدانۀ ما هو» بگوید: «نبت» یا از فرد دیگر سؤال کنند

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۶

و من هنا انقذح أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس [۸۶۴] أو الاطراد [۸۶۵]،

«سعدانۀ ما هو» بگوید: «کلاء» یعنی: سعدانه، پوشیدنی نیست بلکه روئیدنی است.

تذکر: در تعاریف «حدی» و حقیقی باید معرّف با معرّف، مساوی باشد اما در تعاریف شرح الاسمی ممکن است معرف از معرف اعم یا اخص باشد.

مثال برای اعم [۸۶۶]: مثل اینکه لغوی، اسد را به حیوان مفترس تعریف می‌کند در حالی

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۷

کما هو الحال فی تعریف جل الأشياء لو لا الكل، ضروره عدم الإحاطه بها بکنهها، أو بخواصها الموجبه لامتیازها عما عداها، لغیر علام الغیوب، فافهم [۱].

و کیف کان، فالأولی تبديل الظن بالحكم بالحجة علیه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلا لا الظن حتى عند العامة القائلین بحجیته مطلقاً، أو بعض الخاصه القائل بها

که حیوان مفترس، اعم از اسد است یعنی: بعضی از حیوانات دیگر هم فرضاً مانند ببر، مفترس هستند اما چون او در مقام بیان تعریف حقیقی نیست، اشکالی بر او وارد نمی‌باشد زیرا او در مقام تبديل لفظی به لفظ دیگر است تا اجمالاً مطلبی را برای خواننده یا شنونده، بیان کند.

مثال برای اخص: مثل اینکه از فردی سؤال کنند «بنی هاشم ما هم» در جواب بگوید: «ذریه النبی» صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. بدیهی است که تعریف مذکور، اخص است زیرا بعضی از بنی هاشم از ذریه پیامبر نیستند.

[۱]- از اینکه گفتیم تعریف اجتهاد، لفظی هست نه حقیقی، مشخص شد که نباید نسبت به آن تعاریف، اشکال نمود که جامع افراد یا مانع اغیار نیست [۸۶۷] کما اینکه تعریف اکثر بلکه تمام اشیا، لفظی و شرح الاسمی هست زیرا ما نسبت به تمام اشیا و خواص آن‌ها احاطه نداریم و نمی‌توانیم برای هر چیزی تعریف حقیقی بیان کنیم بلکه فقط علام الغیوب است که چنان احاطه‌ای دارد. قوله: «فافهم» [۸۶۸].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۸

عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقاً عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجّة [۱].

[۱]- چه توجیه ما نسبت به تعریفین مذکورین تمام باشد چه نباشد [۸۶۹] باید در تعریف «اجتهاد» به جای کلمه «ظن» لفظ «حجت» را قرار داد و گفت: مجتهد طاقتش را بذل می‌کند تا تحصیل «حجت» بر حکم شرعی نماید- نه ظن [۸۷۰]- زیرا مناط در اجتهاد، تحصیل «حجت» است- قوه [۸۷۱] او فعلا- منتها باید توجه داشت که حجت، دارای مصادیقی هست از جمله:

۱- «عامه» مطلقا [۸۷۲] ظن را حجت می‌دانند- چه در زمان انسداد باب علم و چه در زمان انفتاح- یعنی آن‌ها هم برای استنباط حکم شرعی، تحصیل حجت می‌نمایند.

۲- بعضی از «خاصه» هم مانند محقق قمی قدس سره در زمان انسداد، مطلق ظن را حجت می‌دانند پس ایشان هم در استنباط حکم شرعی به دنبال تحصیل «حجت» بوده‌اند.

۳- ما هم در مقام استنباط احکام شرعی، تحصیل «حجت» می‌نمائیم منتها ظنون خاصه [۸۷۳] را حجت می‌دانیم نه هر ظنی را. نتیجه: همه در استنباط حکم شرعی، تحصیل «حجت» می‌نمایند منتها حجت، دارای مصادیق و افرادی هست به نحوی که بیان کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۹

و لذا لا شبهه فی کون استفراغ الوسع فی تحصیل غیره من أفرادها- من العلم بالحکم أو غیره مما اعتبر من الطرق التعبدیة [۸۷۴] الغیر المفیده للظن و لو نوعا- اجتهادا ایضا [۸۷۵] [۱].

و منه [۸۷۶] قد انقدح أنه لا وجه لتأی الأخباری عن الاجتهاد بهذا المعنی، فإنه لا محیص

[۱]- مصنف قدس سره شاهی اقامه نموده‌اند که مناط اجتهاد، تحصیل حجت است [۸۷۷] نه تحصیل ظن.

شاهد: اگر فردی استفراغ وسع نمود و «قطع» [۸۷۸] به یک حکم شرعی پیدا کرد، مسلما اجتهاد نموده و همچنین اگر کسی سعی و تلاش نمود اما نه علم برایش حاصل شد و نه ظن

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۰

عنه كما لا یخفی، غایة الأمر له أن ینازع فی حجیة بعض ما یقول الاصولی باعتبارها و یمنع عنها، و هو غیر ضائر بالاتفاق علی صحه الاجتهاد بذاک المعنی؛ ضرورة أنه ربما یقع بین الأخباریین، كما وقع بینهم و بین الاصولیین [۸۷۹] [۱].

بلکه نتیجه سعیش به یک اماره [۸۸۰] تعبیدی مانند اصالت البرائت [۸۸۱]، منتهی شد، او هم اجتهاد نموده زیرا اصل برائت هم حجیت دارد، خلاصه اینکه: اجتهاد، تحصیل حجت بر حکم شرعی است خواه ظنی باشد یا علمی یا تعبیدی.

[۱]- از اینکه تعریف مذکور را اصلاح نموده و گفتیم باید به جای «ظن» کلمه «حجت» را قرار داد، ظاهر شد که وجهی ندارد، اخباریین، اجتهاد به معنای مذکور- یعنی:

استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی- را انکار نمایند یا حجت ندانند [۸۸۲] زیرا آن‌ها هم ناچارند که حجتی بر- احکام- نفیا یا اثباتا- تحصیل نمایند آری آن‌ها در بعضی از مصادیق حجت می‌توانند نزاع کنند [۸۸۳] یعنی در صغرای مسئله، ممکن است نزاع نمایند نه در کبرای آن.

لازم به تذکر است که نزاع در بعضی از افراد و مصادیق حجت در میان خود اخباریین

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۱

فصل: ینقسم الاجتهاد الی مطلق و تجزّ، فالاجتهاد المطلق [۸۸۴] هو ما یقتدر به علی استنباط الأحکام الفعلیة من أمارة معتبرة، أو أصل معتبر عقلا أو نقلا فی الموارد التي لم یظفر فیها بها [۱].

هم هست [۸۸۵] کما اینکه بین اخباریین و اصولیین هم هست [۸۸۶] پس اصل صحت اجتهاد و جواز آن به معنای مذکور، اتفاقی هست منتها بعضی از مصادیق حجت، متنازع فیه می‌باشد.

[فصل:] اطلاق و تجزی در اجتهاد

اشاره

[۱]-

اجتهاد بر دو قسم است:

اشاره

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۲
و التجزی هو ما یقتدر به علی استنباط بعض الأحكام [۸۸۷] [۱].

۱- اجتهاد مطلق:

قوه‌ای هست که به واسطه آن، مجتهد قدرت دارد، تمام احکام فعلیه [۸۸۸] را از ادله- امارات معتبره شرعیه [۸۸۹]، اصول [۸۹۰] عقلیه [۸۹۱] یا نقلیه [۸۹۲]- استنباط نماید.

[۱]-

۲: تجزی:

قوه‌ای هست که مجتهد به واسطه آن، قادر است، بعضی از احکام را

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۳

ثم إنه لا إشكال فی إمكان المطلق [۸۹۳] و حصوله للأعلام، و عدم التمكن من الترجیح فی المسأله و تعیین حکمها و التردد منهم فی بعض المسائل إنما هو بالنسبة الی حکمها الواقعی لأجل [۸۹۴] عدم دلیل مساعد فی کل مسأله علیه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقله الاطلاع أو قصور الباع. و اما [۸۹۵] بالنسبة الی حکمها الفعلی، فلا تردد لهم أصلا [۱].

از ادله- امارات معتبره، اصول عقلیه یا نقلیه- استنباط نماید.

احکام اجتهاد مطلق

۱- امکان وقوعی آن

[۱]- اشکالی در امکان اجتهاد مطلق نیست [۸۹۶] و مسلماً اجتهاد مطلق برای بعضی از اعلام- مانند شیخ طوسی و شیخ انصاری قدس سرهما- حاصل شده.

اشکال: اگر اجتهاد مطلق، امکان دارد و برای بعضی از اعلام، حاصل شده پس چرا مشاهده می‌شود که گاهی برای همان اعلام، تردید، حاصل شده و در مسأله‌ای فتوا نداده‌اند
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۴

كما لا إشكال [۸۹۷] فی جواز [۸۹۸] العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، و اما لغيره فكذا لا إشكال فيه، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالأحكام مفتوحاً له- علی ما یأتی من الأدلة علی جواز التقليد- بخلاف ما إذا انسد علیه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه فی غاية الإشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، و أدلة جواز التقليد إنما دلت علی جواز رجوع غیر العالم إلى العالم كما لا یخفی، و قضیة مقدمات الانسداد لیست إلا حجية الظن علیه لا علی غیره، فلا بد فی حجية اجتهاد مثله

- اشکال و تأمل نموده‌اند.

جواب: عدم تمکن مجتهد مطلق از ترجیح یک طرف مسئله و فتوا ندادن او- نسبت به حکم واقعی- یا به خاطر این است که «فی کلّ مسألة» دلیل وافی و کافی نیست یا این که آن مجتهد به مقدار لازم تفحص نموده، دلیلی بر مسئله پیدا نکرده، لذا در حکم واقعی، مردد است اما به هیچ وجه در حکم ظاهری تردید ندارد یعنی: او می‌داند که در فرض مذکور باید به کدام اصل عملی رجوع و حکم ظاهری را مشخص نماید پس تأمل آن مجتهد به خاطر ضعف قوه اجتهاد- «او قصور الباع» [۸۹۹]- نبوده بلکه به لحاظ احتمالات مذکور بوده.

خلاصه: «لا اشکال فی امکان المطلق و حصوله للاعلام».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۵

علی غیره من التماس دلیل آخر غیر [۹۰۰] دلیل التقليد و غیر دلیل الانسداد الجاری فی حق المجتهد، من اجماع أو جریان مقدمات دلیل الانسداد فی حقه، بحيث تكون منتجةً لحجية [بحجية] الظن الثابت حجیته بمقدماته له أيضا [۱].

۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش

[۱]- اشکالی در جواز عمل مجتهد مطلق، طبق آنچه را خودش از ادله استنباط نموده، وجود ندارد.

۳- حجیت آراء مجتهد مطلق افتتاحی، نسبت به مقلدین

اشاره

فتاوی مجتهد مطلق، نسبت به مقلدینش حجت است [۹۰۱] لکن شرطش این است که آن مجتهد مطلق، باب علم [۹۰۲] و علمی [۹۰۳] را مفتوح بداند- قائل به انسداد باب علم و علمی نباشد [۹۰۴].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۶

تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی [۹۰۵]، چگونه است؟

اگر مجتهد مطلق از افرادی باشد که باب علم و علمی را منسد می‌داند، تقلید غیر، از او در غایت اشکال است زیرا:

۱- ادله تقلید، دال بر جواز رجوع جاهل به عالم [۹۰۶] هست- نه رجوع به جاهل- در حالی که مجتهد انسدادی، جاهل و معترف است که من نسبت به احکام، عالم نیستم.

۲- اما مقدمات انسداد را هم که آن مجتهد درباره خودش- نه مقلدینش- جاری نموده و نتیجه گرفته در حال انسداد باب علم و علمی باید به ظن خود عمل نماید [۹۰۷]، «شک» و «وهم» را بر ظن ترجیح ندهد لذا تقلید غیر، از مجتهد انسدادی، نیاز به دلیل دیگری [۹۰۸] دارد و در محل بحث، دلیل دیگری غیر از اجماع یا اجراء مقدمات انسداد، نزد همان غیر [۹۰۹]، مطرح نیست که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۷

و لا مجال لدعوی الاجماع، و مقدماته كذلك غیر جاریه فی حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو [۹۱۰] عدم لزوم محذور عقلی من عمله بالاحتیاط و ان [۹۱۱] لزوم منه العسر، إذا لم یکن له سبیل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره [۱].

[۱]- الف: اجماع: مجالی برای ادعای اجماع در محل بحث نیست یعنی: نمی‌توان قائل شد که بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر حکومت- اجماع، قائم شده زیرا اجماع در آن مسأله حادث- «و غیر معنون فی کلمات الاعلام»- محقق نیست [۹۱۲] به عبارت دیگر: انسداد، امر حادثی هست، آن وقت چگونه می‌توان گفت بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی، اجماع، قائم شده.

ب [۹۱۳]: دلیل انسداد به نحوی تقریر شود که موجب حجیت ظن مجتهد برای مقلد شود- یعنی: مقلد هم برای خودش مقدمات انسداد را جاری نماید.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۸

نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، و لزم من الاحتیاط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حیث، كانت منتجةً لحجیته فی حقه أيضاً، لكن دونه خرط القتاد، هذا علی تقدیر الحکومه [۱].

رد دلیل «ب»: دلیل مذکور هم مردود است زیرا مجتهد، منحصر به «انسدادی» نیست [۹۱۴] و آن مقلد می‌تواند از مجتهد انفتاحی تقلید نماید. «هذا أولاً» و برفرض که تمام مجتهدین، قائل به انسداد باب علم و علمی باشند «شاید از عمل به احتیاط این مقلد (اختلال نظام) و (عسر) لازم نیاید و اگر مستلزم عسر باشد، ممکن است، منع نمائیم که ادله رفع عسر، شامل این نحو از عسر باشد زیرا آن عسر، ناشی از جهل است و قبلاً بیان شده که شارع مقدس، عسری را رفع نموده که از ناحیه موضوعات یا از جانب احکام شرعی باشد نه عسری که از جهت جهل به واقع و حکم عقل به وجوب احتیاط باشد» [۹۱۵].

[۱]- اگر مقدمات دلیل انسدادی که درباره آن مجتهد، جاری شده درباره این «غیر»- مقلد- هم جاری شود، تقلید از آن مجتهد، جائز است یعنی: اگر مجتهد، منحصر به انسدادی شد و احتیاط هم محلّ به نظام معاش آن غیر بود یا اینکه مستلزم عسر و حرج گشت و دلیل رفع عسر و حرج، شامل محل بحث بود، تقلید این غیر از آن مجتهد، جائز است لکن بدیهی است که مقدمات مذکور، جاری نیست «لکن دون جریان المقدمات فی هذا الفرض الا-خیر- المتقدم بقوله: (نعم ...)»- خرط القتاد لعدم انحصار المجتهد بالانسدادی فی شیء من الاعصار» [۹۱۶].

تذکر: دو وجهی که بر عدم جواز تقلید از مجتهد انسدادی بیان شد، بنا بر «حکومت» بود، نه کشف.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۹

و اما علی تقدیر الکشف و صحته، فجواز الرجوع إليه فی غایة الإشکال لعدم مساعدة أدلة التقليد علی جواز الرجوع إلى من اختص حجیه ظنه به، و قضیه [۹۱۷] مقدمات الانسداد اختصاص حجیه الظن بمن جرت فی حقه دون غیره، و لو سلم أن قضیتها کون [یکون الظن المطلق معتبرا شرعا، كالظنون الخاصة التي دل الدليل علی اعتبارها بالخصوص [۱].

[۱]- سؤال: تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر کشف [۹۱۸]- چگونه است؟

جواب: بنا بر کشف- «و صحته»- جواز رجوع به مجتهد انسدادی در «غایت اشکال» است زیرا:

۱- ادله جواز تقلید، شامل آن نمی شود چون ادله مذکور، دال بر جواز رجوع جاهل به عالم است درحالی که در فرض مسئله، مجتهد انسدادی، عالم نیست تا بتوان به او رجوع نمود زیرا حجیت ظن او مختص خودش هست [۹۱۹].
نتیجه: دلیل تقلید دلالت ندارد بر جواز رجوع به مجتهدی که ظنش برای خودش حجیت دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۰

فتأمل [۱].

۲- ... و لو سلم ان قضیتها کون [یکون الظن المطلق معتبرا شرعا كالظنون الخاصة التي دل الدليل علی اعتبارها بالخصوص.

کلمه «لو» وصلیه و اشاره به ضعف قول به کشف است [۹۲۰] زیرا در بحث انسداد، بیان شده که بعد از تحقق مقدمات انسداد، عقل کشف نمی کند «از حجیت ظن [۹۲۱] (عند الشارع) زیرا شاید شارع، مکلفین را ارجاع نموده باشد به طرق عقلیه یا به حجیت ظن (عند العقل) یا تبعیض در احتیاط و علی کل حال بر شارع مقدس، واجب نیست که ظن را بالخصوص حجت قرار داده باشد- مقدمات انسداد، کاشف از حجیت ظن عند الشارع نیست» [۹۲۲].

[۱]- وجه تأمل را چنین بیان کرده اند: ۱- «و لعله اشارة الى ما اشرنا اليه آنفا من جواز تقليد الغير عن الانسدادی القائل بالكشف و ان ما افاده المصنف فی وجه الاشکال فيه ضعيف كما عرفته منا فتأمل جيدا» [۹۲۳].

۲- «لعله اشارة الى انه بعد البناء علی الکشف یکون الظن المطلق كالظن الخاص محرزا للواقع و لا يختص ح اعتبار کشفه بالمجتهد بل بمقتضى ادلة التقليد یصیر حجة فی حق غیره ایضا. لکن فيه منع ضرورة و ضوح الفرق بین الظن الخاص و بین الظن المطلق حیث ان دلیل اعتبار الظن الخاص مطلق کآیه النبأ فانها علی تقدیر دلالتها علی حجیه خبر العادل لا تدل علی تقید حجیته بقید و بشخص دون شخص و هذا بخلاف الظن المطلق فان حجیته منوطه بالانسداد المتوقف علی مقدمات فمن تمت عنده هذه المقدمات یشب له اعتبار الظن دون من لم تتم له کالعامی لما عرفت من عدم تمامیه مقدمات الانسداد عنده فتدبر» [۹۲۴].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۱

إن قلت: حجیه الشیء شرعا مطلقا [۹۲۵] لا- توجب القطع بما أدى إليه من الحكم و لو ظاهرا، كما مرّ تحقیقه، و أنه لیس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابه، و العذر مع عدمها، فیکون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمی علیه أيضا رجوعا إلى الجاهل، فضلا عما إذا انسد علیه [۹۲۶] [۱].

[۱]- اشکال: تقلید از مجتهد انفتاحی [۹۲۷] هم دچار اشکال است.

مقدمه: در جلد چهارم ایضاح الکفایه- در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری- گفتیم: «حجیت» دارای چند اثر و خاصیت است

[۹۲۸] از جمله:

۱- منجزیت: اگر ظن و دلیل معتبری فرضاً بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، قائم شد، چنانچه ظن شما- و آن دلیل معتبر- مطابق با واقع باشد، همان واقع، گریبانگیر شما و برای شما منجز است یعنی: اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است.

۲- معذرت: اگر ظن و دلیل معتبری بر عدم وجوب نماز جمعه، قائم شد، چنانچه نماز جمعه به حسب واقع و لوح محفوظ، واجب باشد، شما معذور هستید یعنی: معنای حجیت آن ظن، معذرت است به عبارت دیگر: اگر روز قیامت از شما سؤال کنند، چرا نماز جمعه را ترک نمودید، پاسخ می‌دهید من ظن معتبر بر عدم وجوب داشتم و عذر مذکور، مقبول است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۲

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قیام الحجۃ الشرعیۃ علی الأحکام، فیکون من رجوع الجاهل إلی العالم [۹۲۹] [۱].

خلاصه: شارع مقدس، بر طبق مؤدای ادله و امارات، حکم ظاهری جعل نمی‌کند بلکه معنای حجیت، معذرت و منجزیت است. اشکال: آیا مجتهد افتتاحی [۹۳۰]- که تقلید از او جائز است- نسبت به احکام الهی، عالم است که در نتیجه، رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم باشد؟

خیر! او نسبت به احکام، عالم نیست [۹۳۱] بلکه جاهل است و نتیجتاً تقلید غیر و عوام از او رجوع جاهل به جاهل است پس از مجتهد افتتاحی هم نمی‌توان تقلید کرد.

نتیجه: چه مجتهد، قائل به افتتاح باب علم و علمی باشد چه قائل به انسداد، تقلید از او صحیح نیست زیرا تقلید، از آن مجتهد، رجوع جاهل به جاهل است نه جاهل به عالم.

[۱]- جواب: مجتهد افتتاحی [۹۳۲] در غیر مورد قطعیات، عالم به حکم نیست لکن عالم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۳

إن قلت: رجوعه إلیه فی موارد فقد الأمانة [۹۳۳] المعتبرة عنده التي یكون المرجع فیها الأصول العقلیة، لیس إلا الرجوع إلی الجاهل [۱].

به موارد قیام حجت بر احکام شرعی می‌باشد [۹۳۴] و همین مقدار کفایت می‌نماید که رجوع مقلد به او، رجوع جاهل به «عالم» باشد و ادله جواز تقلید، شامل آن شود.

[۱] اشکال: ایراد دیگری که بر جواز تقلید از مجتهد افتتاحی، مطرح شده، این است: در موارد فقدان حجج شرعی [۹۳۵] که مرجع، اصول عقلیه [۹۳۶] است، تقلید از مجتهد افتتاحی، جائز نیست زیرا مجتهد انسدادی نه عالم به حکم شرعی است نه عالم به حکم اصولی [۹۳۷] تا اینکه رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم و مشمول ادله جواز تقلید باشد.

نتیجه: در رجوع به مجتهد افتتاحی باید به این نحو، قائل به تفصیل شد: اگر مستند او در احکام شرعی، ادله شرعی باشد، می‌توان به او رجوع نمود اما در احکامی که مستند او عقلی هست، نمی‌توان از او تقلید نمود [۹۳۸]- حکم به جواز تقلید از مجتهد افتتاحی، مطلق نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۴

قلت: رجوعه إلیه فیها إنما هو لأجل اطلاعه علی عدم الأمانة الشرعیة فیها، و هو عاجز عن الاطلاع علی ذلک، و اما تعیین ما هو حکم العقل و أنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتیاط [۹۳۹]، فهو إنما یرجع إلیه، فالمتع ما استقل به عقله و لو علی خلاف ما ذهب إلیه مجتهد، فافهم [۹۴۰] [۱].

[۱]- جواب: رجوع عوام به مجتهد انفتاحی در موارد فقدان اماره یا اصل شرعی از باب تقلید در احکام عقلیه [۹۴۱] نیست بلکه از جهت این است که: مجتهد، نسبت به موارد فقدان حجج شرعیه، عالم اما عامی از تمیز آن موارد، عاجز است لذا عوام بعد از اطلاع از آن موارد به حکم عقل خود رجوع می‌نمایند- گرچه برخلاف نظر مقلدشان باشد- بنابراین اگر عقل او «مستقل شد بر قبض عقاب بلا بیان، بنا را بر همان می‌گذارد و الا احتیاط می‌نماید و در موارد دوران امر (بین المحذورین) مخیر است پس مقلد در این موارد از مجتهد، تقلید نمی‌نماید بلکه بعد از تعیین مورد، مرجح، حکم عقل خود مقلد است (و لا- یخفی) که این مطلب هم خالی از اشکال نیست زیرا...» [۹۴۲].

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سرّه پاسخ مصنف «اعلی الله مقامه الشریف» را به این نحو رد نموده‌اند: ... «فیه ما لا یخفی» فان الغیر لو میز ما هو حکم العقل ح لم یکن مقلدا عامیا بل کان مجتهدا کمقلده بالفتح فان تعیین ما هو حکم العقل عند فقد الاماره المعبره من البراءة او التخییر او الاحتیاط لیس إلا- من شأن الاوحدی من الاعلام لا- من شأن العامی الغیر المجتهد (و الصحیح فی الجواب) ان یقال ان ادله التقلید کما سیأتی تفصیلهما مما لا تنحصر بالآیات و الروایات فقط کی یدعی انها مما تجوز الرجوع الی العالم بالاحکام الشرعیة لا الجاهل بها

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۵

و كذلك [۹۴۳] لا- خلاف و لا- إشکال فی نفوذ حکم المجتهد المطلق إذا کان باب العلم أو العلمی له مفتوحا، و اما إذا انسد علیه بابهما ففیه إشکال علی الصحیح [۹۴۴] من تقریر المقدمات علی نحو الحکومه، فإن مثله- کما أشرت آنفا- لیس ممن یعرف الاحکام، مع أن معرفتها معتبره فی الحاکم، کما فی المقبوله [۱].

و المجتهد الانفتاحی فی تلك الموارد هو جاهل بها کالانسدادی عینا بل عمدۀ ادلتها هی سیره العقلاء و هی مستقره علی الرجوع الی اهل الخبرة من کل فن لا- الی خصوص العالم بالاحکام الشرعیة و من المعلوم ان الانفتاحی هو ممن یرصد علی عنوان اهل الخبرة حتی فی الموارد التي یكون المرجع فیها الاصول العقلیة دون الشرعیة [۹۴۵].

۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی

[۱]- اینک درباره دو فرع بحث می‌کنیم:

۱- آیا قضاوت و حکم مجتهد مطلق انفتاحی، نافذ است یا نه؟

جواب: «لا- خلاف و لا اشکال» که حکم مجتهد مطلق انفتاحی در مقام ترافع، نافذ [۹۴۶] است و تمام آثار- مانند حرمت نقض- بر آن، مترتب است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۶

۲- آیا حکم مجتهد مطلق انسدادی در مقام ترافع، نافذ است یا نه؟

جواب: در فرض مذکور، صحت و نفوذ حکم مجتهد مطلق انسدادی، محل اشکال است زیرا در ادله جواز قضا- و شرائط قاضی- چنین ذکر شده که: باید قاضی، نسبت به احکام و حلال و حرام، معرفت داشته باشد پس مجتهدی که باب علم و علمی را منسد می‌داند و ظن را از جهت مقدمات انسداد- بنا بر حکومت- حجت می‌داند، نسبت به احکام الهی، معرفت [۹۴۷] ندارد [۹۴۸]. آری او بنا بر کشف، دارای حجت شرعی هست لکن آن حجت، مخصوص خودش می‌باشد- همان‌طور که در مقام فتوا بیان کردیم.

خلاصه: مجتهد مطلق انسدادی، چه بنا بر حکومت، چه بنا بر کشف، نسبت به احکام الهی معرفت ندارد زیرا شناخت نسبت به

احکام یا به سبب علم وجدانی هست یا به موجب حجت شرعی و آن مجتهد، نه علم دارد و نه حجت شرعی [۹۴۹] پس حکم او نافذ نیست و دلیل حجیت و نفوذ حکم، شامل حکم او نیست» [۹۵۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۷

إلا أن يدعى [۹۵۱] عدم القول بالفصل، و هو و إن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل [۱].

إلا أن يقال [۹۵۲] بكفاية افتتاح باب العلم في موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب، و المتواترات إذا كانت [۹۵۳] جملة يعتد بها، و إن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه حينئذ أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام و نظر في حلالهم عليهم السلام

[۱]- مگر اینکه کسی «عدم قول به فصل» را ادعا نماید و بگوید: کسی نسبت به افراد مجتهد مطلق، تفصیل نداده یعنی «کل من قال بصحة حکم المجتهد المطلق لم يفصل بين اقسامه» که باب علم را منسد یا مفتوح بدانند پس به واسطه اجماع مذکور، حکم به صحت و نفوذ قضای او می‌نمائیم.

ردّ اجماع مرکب: اجماع مذکور، اتفاق علما بر عدم تفصیل نیست بلکه چنین اتفاق افتاده که تفصیل نداده‌اند نه اینکه اتفاق دارند بر اینکه تفصیل بین افراد مجتهد، باطل است و بدیهی است که ادعای عدم قول به فصل، وقتی مفید است که: معلوم باشد علما بر بطلان تفصیل، اتفاق نموده‌اند و الا مجرد عدم تفصیل اثری ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۸

و حرامهم عليهم السلام: و عرف أحكامهم عرفا حقيقة. و اما [۹۵۴] قوله عليه السلام في المقبولة (فإذا حكم بحكمننا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمنهم حكم، حيث كان منصوبا منهم، كيف و حكمه غالبا يكون في الموضوعات الخارجية، و ليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم عليهم السلام فصحة إسناده حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم [۱].

[۱]- مگر اینکه کسی چنین ادعا نماید: گرچه باب علم و علمی برای مجتهد انسدادی، منسد است اما در بخشی از احکام- مانند: احکامی که اجماع قطعی و مسلم درباره آن‌ها قائم شده یا احکامی که اخبار متواتر یا اخبار آحاد محفوظ به قرینه قطعی، دال بر آن‌ها می‌باشد- باب علم برای او مفتوح است و صدق می‌نماید که او نسبت به احکام و حلال و حرام الهی معرفت دارد [۹۵۵] پس به واسطه معلومات مذکور، آنچه در ادله نفوذ قضا، معتبر و شرط شده بر آن مجتهد انسدادی، صادق و قضایش نافذ است به عبارت دیگر: «عرفا» آنچه در دلیل قضا [۹۵۶] درباره قاضی، شرط شده بر آن مجتهد انسدادی- که بخشی از احکام و فقه را «بالعلم» و قسمتی را با «ظن خاص» [۹۵۷] و بخشی را به وسیله ظن مطلق تحصیل نموده- صدق می‌نماید و قضای او نافذ است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۹

و اما [۹۵۸] قوله عليه السلام في المقبولة «فإذا حكم بحكمننا [الظاهر في انه لا بد و ان يكون عالما بحكمنهم عليهم السلام حتى يحكم به فالمراد ان مثله اذا حكم كان بحكمنهم حكم حيث كان منصوبا منهم...».

برای توضیح عبارت مذکور، متن دو شرح را برای شما نقل می‌نمائیم:

الف: «و اما آنچه در روایات آمده از اضافه و نسبت حکم قاضی به ائمه هدی علیهم السلام- بقوله: فإذا حكم بحكمننا...- ظاهرا مقصود از «حکم»، حکمی است که از مدارک آن‌ها و مستند به روایات آن‌ها باشد- نه از مدرک قیاس و استحسانات عقلیه، مانند احکام عامه و قضات آن‌ها- بنابراین بر مجتهدی که از قبل ائمه علیهم السلام منصوب است و برطبق آیات و روایات حکم

می‌کند [۹۵۹]، صدق می‌نماید که او به حکم ائمه علیهم السلام قضاوت نموده نه به حکم جبت و طاغوت. همچنان که حکم مجتهد در غالب موضوعات - مثل اینکه فلان مال برای زید است یا فلان زوجه، مطلقه است - اضافه‌اش به ائمه علیهم السلام به جهت این است که آن قاضی از جانب ائمه علیهم السلام منصوب است و طبق روایات و احکام آن‌ها قضاوت می‌نماید نه برطبق قیاسات [۹۶۰].

ب: دفع لما اشرنا الیه من ان قوله علیه السلام فاذا حکم بحکمنا ... الخ هو كالصریح فی لزوم کون حکم القاضی علی طبق حکمهم و انه مما یتوقف علی معرفه احکامهم فی القضاء فلا یکاد یکفی مجرد معرفه الانسدادی القائل بالحکومه بجملة معتده بها من احکامهم و لو فی غیر القضاء من موارد الاجماع و الضروریات من الدین او المذهب و المتواترات ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۰

(و حاصل الدفع) ان المراد من قوله علیه السلام فاذا حکم بحکمنا ... الخ ای فاذا حکم بامرنا لکونه منصوبا من قبلنا ... الخ لا انه اذا حکم علی طبق حکمنا کی یتوقف ذلك علی معرفه احکامهم فی القضاء کیف و حکم القاضی غالبا یکون فی الموضوعات الخارجیه من قبیل ملکیه دار لزید او زوجیه امرأه لعمرو و نحوهما و لا حکم لهم علیهم السلام فی الموضوعات کی یکون حکمه علی طبق حکمهم فصحة اسناد حکم الحاكم الیهم انما هو لاجل کونه بامرهم و منصوبا من قبلهم لا من جهه کون حکمه علی طبق حکمهم (و فيه ما لا یخفی) بعد ما عرفت ان قوله علیه السلام فاذا حکم بحکمنا ... الخ هو كالصریح فی لزوم الحکم علی طبق حکمهم المتوقف ذلك علی معرفه احکامهم فی القضاء لا فی الحکم بامرهم لاجل کونه منصوبا من قبلهم و انه اصرح من الكل قوله علیه السلام فی الروایه الثانيه لابی خدیجه انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا او من قضائنا فانه نص فی اعتبار العلم بشیء من قضایاهم او قضائهم فلا یکاد یکفی مجرد معرفه بشیء من احکامهم و لو فی غیر القضاء فکان المصنف قد غفل عن الروایه الثانيه لابی خدیجه فلا تغفل انت و لا تنس.

(و اما دعوی) ان حکم القاضی غالبا یکون فی الموضوعات الخارجیه و لا حکم لهم علیهم السلام فیها (ففيها) ان لهم علیهم السلام احکاما کلیه کبرویه فی اصول القضاء کالاحکام الوارده فی المدعی و المنکر و التداعی و التحالف و نحو ذلك و حکم القاضی فی الموضوعات الخارجیه هو ناش من تلك الاحکام الکلیه کبرویه الوارده عنهم فی تلك الاصول و «عليه» فصحة اسناد حکم القاضی فی الموضوعات الخارجیه الیهم انما هو من جهه نشو حکمه من تلك الاحکام کبرویه المأخوذه عنهم لا من مجرد کونه منصوبا من قبلهم معجولا من طرفهم و هذا کله لدى التدبر واضح فتدبر جيدا. [۹۶۱]

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۱

و اما التجزی فی الاجتهاد ففیه مواضع من الکلام:

الأول: فی امکانه، و هو و إن كان محل الخلاف بین الأعلام إلا أنه لا ینبغی الارتیاب فیہ، حیث كان أبواب الفقه مختلفه مدرکا، و المدارک متفاوتة سهوله و صعوبه، عقلیه و نقلیه، مع اختلاف الأشخاص فی الاطلاع علیها، و فی طول الباع و قصوره بالنسبه إليها، فرب شخص کثیر الاطلاع و طویل الباع فی مدرک باب بمهارته فی النقلیات أو العقلیات، و لیس كذلك فی آخر لعدم مهارته فیها و ابتائه علیها، و هذا بالضرورة ربما یوجب حصول القدره علی الاستنباط فی بعضها لسهوله مدرکه أو لمهاره الشخص فیہ مع صعوبته، مع عدم القدره علی ما لیس كذلك، بل یتحیل حصول اجتهاد مطلق عادة غیر مسبوق بالتجزی؛ للزوم الطفره [۱].

[۱]- قسم دوم از اجتهاد، تجزی در آن است که در تجزی از جهات مختلفی بحث می‌شود:

۱- امکان وقوعی تجزی در اجتهاد

اشاره

در «امکان» تجزی، بین علما اختلاف است [۹۶۲]، قلیلی قائل به امتناع و اکثرا قائل به امکان آن شده‌اند و مصنف قدس سره نسبت به امکان آن، ادعای عدم ارباب نموده و فرموده‌اند: سزاوار نیست کسی در امکان تجزی تردید نماید- که آیا تجزی «ممکن» است یا ممتنع؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۲

[مصنف قدس سره سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده‌اند]

اشاره

مصنف قدس سره کأن جمعاً سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- [ابواب فقه از نظر مدرک و سند، مختلف است

ابواب فقه از نظر مدرک و مستند، مختلف است یعنی: مدرک بعضی، سهل و واضح [۹۶۳] و مدرک بعضی صعب و مشکل [۹۶۴] است لذا این امر، موجب می‌شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب، قدرت استنباط احکام را پیدا کند اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۲- [اشخاص از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلفند]

اشخاص هم از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلف هستند [۹۶۵] یعنی: گاهی فردی در نقلیات، دارای مهارت تام است اما در عقلیات نه و گاهی مسئله، عکس می‌شود یعنی: شخصی در عقلیات [۹۶۶]، مهارت کامل دارد نه نقلیات، لذا این امر، موجب می‌شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب فقه، قدرت استنباط احکام را داشته باشد اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۳- [عادتا محال است برای کسی اجتهاد مطلق قبل از تجزی حاصل شود]

«عادتا» محال است که برای کسی اجتهاد مطلق- ای ملکه یقندر بها علی استنباط

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۳

و بساطة الملکه و عدم قبولها التجزئة، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب، بحيث يتمكن بها من الإحاطة بمدارک، كما إذا كانت هناك ملکه الاستنباط فی جميعها، و یقطع [۹۶۷] بعدم دخل ما فی سائرها به أصلاً، أو لا یعتنی باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما فی الملکه المطلقة، بداهة [۹۶۸] أنه

نوع الاحکام- قبل از تجزی- ای ملکه یقندر بها علی استنباط بعض الاحکام- حاصل شود زیرا ملکه اجتهاد، دارای مراتب مختلف قوی، متوسط و ضعیف است پس از نظر عادی، ممکن نیست که آن مرتبه قوی ملکه «دفعه واحده» برای کسی حاصل شود به عبارت دیگر: عادتاً محال است که کسی مجتهد مطلق شود بدون اینکه قبلاً متجزی شود زیرا حصول اجتهاد، تدریجی است نه دفعی پس طبق عادت اولاً قوه استنباط، نسبت به بعضی از مسائل پیدا می‌شود سپس نسبت به بقیه و الا مستلزم طفره ۹۶۹ است- یعنی: بدون حصول

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۴

لا يعتبر فی استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا علی مدارک جمیع المسائل، كما لا یخفی [۱].

مقدمه، ذی المقدمه حاصل شود و بدون حصول مرتبه ضعیف و متوسط، مرتبه قوی حاصل گردد «هذا محال».

[۱]-

قائلین به امتناع تجزی در اجتهاد به دو وجه تمسک نموده‌اند:

وجه اول:

اشاره

مقدمه: «الاجتهاد ملکه یقندر بها علی استنباط الحکم الشرعی ...» ملکه، «بسیط» و از مقوله «کیف» است و در محل خودش ثابت شده که غیر قابل تجزیه است یعنی: متصف به «هست» یا «نیست» می‌باشد، یا محقق است یا تحقق ندارد و چنین نیست که فرضاً یک جزء آن باشد و جزء دیگرش نباشد به عبارت دیگر: تبعیض در ملکه، معقول نیست.

با توجه به مقدمه مذکور می‌گوئیم: اگر قائل به تجزی شویم، لازمه‌اش تبعیض در ملکه است یعنی: مقداری از ملکه، محقق است و بخشی از آن تحقق ندارد درحالی که گفتیم ملکه، بسیط و غیر قابل تبعیض می‌باشد.

رد وجه اول:

ما هم قبول داریم که «ملکه» بسیط و غیر قابل تجزیه است لکن ما در متعلق ملکه، قائل به تجزیه می‌شویم نه نفس ملکه، یعنی: متجزی به وسیله ملکه اجتهاد می‌تواند، فرضاً مسائل باب طهارت را استنباط نماید اما نسبت به مسائل باب دیات چون تحقیقی ننموده و فرضاً در درس خارج آن شرکت نکرده، نمی‌تواند آن را استنباط نماید پس نفس ملکه، بسیط است اما بساطت آن، مانع نمی‌شود که نسبت به بعضی از مسائل و ابواب، ملکه باشد و نسبت به بعض دیگر نباشد به عبارت دیگر: ملکه، قابلیت شدت و ضعف دارد مثلاً عدالت، ملکه‌ای است که گاهی انسان را وادار می‌نماید فقط واجبات را اتیان و محرمات را ترک نماید اما گاهی آن ملکه به حدی قوی هست که انسان را از ارتکاب مشتهات و مکروهات حفظ می‌نماید.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۵

خلاصه: قول به تجزی، مستلزم تجزیه و تبعیض در ملکه نیست.

وجه دوم:

اشاره

کسی که در یک باب- یا چندین مسئله- اجتهاد می‌نماید، لازمه‌اش این است که در تمام مسائل فقه- از طهارت تا دیات- صاحب نظر باشد فرضا اگر در مسائل صلوات، اجتهاد نموده، باید بداند در سائر ابواب، مقید، مخصص یا معارضی برای آن مسائل، بیان نشده و نتیجتا اگر در تمام ابواب، صاحب نظر است پس مجتهد مطلق می‌باشد و در نتیجه، تجزی در اجتهاد مفهومی ندارد.

رد وجه دوم:

فرض بحث ما در جایی است که: فردی در یک باب اجتهاد نموده و قطع یا اطمینان پیدا کرده که در سائر ابواب، مخصص، مقید یا معارضی برای آن مسئله، بیان نشده لذا با قطع یا اطمینان مذکور، چگونه می‌گوئید اجتهاد در یک مسئله، متوقف بر این است که در تمام ابواب فقه تتبع نموده باشد و فرضا صاحب نظر باشد.

اصلا شما فرض کنید فردی در باب طهارت- پس از فحص لازم- اجتهاد نموده، حال اگر او احتمال بدهد در باب دیات هم مدرکی نسبت به آن مسئله وجود دارد، احتمالش قابل اعتنا نیست همان‌طور که در اجتهاد مطلق هم مسئله، چنین است که: اگر مجتهدی به اندازه لازم تفحص نمود، می‌تواند به عموماً و اطلاعات تمسک کند و اجتهاد نماید و نیازی نیست که قطع پیدا کند، آن عموماً یا اطلاعات، فاقد مخصص یا مقید است.

در متجزی همچنین است که: وقتی فردی به مقدار لازم در مسأله‌ای تفحص نمود و ظن قوی پیدا کرد که دیگر، دلیلی در رابطه با آن مسئله وجود ندارد، کفایت می‌کند گرچه یک احتمال «غیر معتنی به» هم مطرح باشد.

خلاصه: تجزی و حصول قوه استنباط در بعضی از ابواب فقه، مستلزم این نیست که فرد در تمام ابواب فقه، مجتهد و صاحب نظر باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۶

الثانی: فی حجیه ما یؤدی الیه علی المتصف به، و هو ایضا محل الخلاف، إلا أن قضیه أدلّة المدارک حجیه، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة أن بناء العقلاء علی حجیه الظواهر مطلقاً، و کذا ما دلّ علی حجیه خبر الواحد، غایته تقییده بما إذا تمکن من دفع معارضاته كما هو المفروض [۱].

۲- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش

[۱]- سؤال: آیا آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجیت دارد یا اینکه فاقد حجیت است و او هم باید از دیگری تقلید نماید یا احتیاط کند؟

جواب: مسئله، محل خلاف است لکن نظر مصنف قدّس سرّه- و اکثر علما- این است که آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجت است زیرا: ادله دال بر حجیت مدارک احکام- التي استنبطها المجتهد المتجزی منها- عمومیت دارد و آن مدارک، ادله را برای همگان حجت قرار داده نه خصوص مجتهد مطلق.

مثلاً ظواهر الفاظ کتاب و سنت، حجت است حال باید دید آیا دلیلی که ظواهر الفاظ- یا خبر واحد عادل- را حجت قرار داده فقط آن را در حق مجتهد مطلق، حجیت بخشیده و آن ظاهر- یا خبر واحد- برای مجتهد متجزی، حجت نیست [۹۷۰]؟

بدیهی است که چنان قیدی در ادله مشاهده نشده و تفصیلی بین مجتهد مطلق و متجزی وجود ندارد پس آراء مجتهد متجزی برای

عمل خودش حجت است.

قوله: «... غایته تقييده [۹۷۱] بما اذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۷

الثالث: فی جواز رجوع غیر المتصف به إليه فی کل مسألة اجتهد فيها، و هو أيضا محل الإشکال، من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمه أدله جواز التقليد، و من دعوى عدم إطلاق فيها، و عدم إحراز أن بناء العقلاء أو سیره المتشرعه علی الرجوع الی مثله أيضا، و ستعرف [۹۷۲] إن شاء الله تعالى ما هو قضیه الأدله [۱].

«... نهایت امر، آنکه حجیت تمام آن‌ها مخصوص کسی است که نسبت به معارض فحوص نماید و موانع را دفع نماید و فرض بحث ما در جایی است که مجتهد متجزی به مقدار لازم، نسبت به معارض، مخصص و مقید، تفحص نموده، بنابراین، آراء او که مفاد آن ظواهر است، مسلما برای او حجیت دارد و تقلید آن متجزی از دیگری مشکل بلکه خلاف احتیاط است، آری او می‌تواند احتیاط نماید» [۹۷۳].

۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟

اشاره

[۱]- سؤال: تقلید از متجزی، چگونه است؟

جواب: مسئله، محل اختلاف است.

وجه جواز:

در مسائلی که فرد متجزی اجتهاد نموده، نسبت به آن احکام، عالم است- حرام و حلال الهی را می‌شناسد- پس تقلید غیر از او، رجوع جاهل به عالم است لذا تقلید از مجتهد متجزی، جائز است- فتعمه ادله جواز التقليد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۸

وجه عدم جواز:

ادله لفظیه تقلید- الداله علی جواز رجوع الجاهل الی العالم [۹۷۴]- فاقد اطلاق است [۹۷۵] و همچنین نسبت به ادله لیبیه تقلید، مانند بناء عقلا یا سیره متشرعه، احراز نشده که استقرار پیدا کرده بر رجوع به مجتهد متجزی، نتیجتا قدر متیقن، رجوع به مجتهد مطلق است نه متجزی.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره- صاحب عنایه الاصول- پس از توضیح کلام مصنف قدس سره آن را چنین نقد نموده‌اند:

«و فيه ما لا يخفى» فان ادله التقليد ان كانت هي لفظية فلا وجه لعدم الاطلاق فيها و ان كانت لبيبة كبناء العقلاء فالعقلاء لا يفرقون في الرجوع الى اهل الخبرة فيما هو خبير به بين ان يكون خبيرا بسائر الابواب ايضا ام لا بل يتعين الرجوع عندهم الى المتجزى اذا كان

فيما هو خير به اشد خبرة من الخير المطلق. «و اما عدم احراز» سيره المتشرعة على الرجوع الى مثله «ففيه» انه لا متجزى غالبا يعرف في الخارج انه متجزى لتكون سيرتهم مستقرة على الرجوع الى مثله او على عدمه فان الناس غالبا بين من يعرف انه عامى محض و بين من يعرف انه من طلبه العلم و لم يبلغ درجة الاجتهاد و بين من يعرف انه مجتهد مطلق قد حاز رتبة الاجتهاد و الاستنباط في عموم ابواب الفقه و اذا فرض انه قد عرف احيانا ان هذا متجزى فلا يعلم غالبا انه فيما هو خير به اعلم من الغير او مساوى معه ليصح الرجوع اليه. «و بالجملة» ان الاشكال في جواز تقليد المتجزى في الجملة اى فيما هو

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٣٥٩

و اما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فأشكل، نعم لا يبعد نفوذ فيما إذا عرف جملة معتدا بها و اجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفا أنه ممن عرف أحكامهم، كما مر في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم و العلمى في معظم الأحكام [١].

مجتهد فيه خير بصير به في غير محله و ذلك لاطلاقات ادلة التقليد و لما عرفت من ان العقلاء لا يفرقون في الرجوع الى اهل الخبرة فيما هو خير به بين ان يكون خيرا بسائر الابواب ايضا ام لا «و من هنا يظهر» ضعف ما استند اليه الفصول في وجه المنع من الاصل. قال... [٩٧٦].

٤- نفوذ يا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزى

[١]- آیا قضاوت و حکم مجتهد متجزى در مقام ترافع و فصل خصومت، نافذ است یا نه؟

جواب: مصنف قدس سره چنین فرموده اند: «اما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فاشكل» [٩٧٧].

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٣٦٠

تذکر: مصنف قدس سره سپس استدراک نموده و چنین فرموده اند: «نعم لا يبعد نفوذه فيما اذا عرف جملة معتدا بها و اجتهد فيها بحيث...». یعنی اگر متجزى، مقدار «معتد به» از مسائل فقه را اجتهاد نموده که عرفا «نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا» درباره او صدق نماید، حکم او نافذ و قضایش جائز است و می تواند فصل خصومت نماید.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره عبارت اخیر مصنف قدس سره - یعنی: نعم لا يبعد... - را چنین تبیین و نقد نموده اند:

بل قد عرفت فيما تقدم انه لا يكاد يكفى في نفوذ حكم الحاكم مجرد المعرفة بجملة معتد بها من احكامهم و لو في غير مورد القضاء و ان صدق عليه عرفا انه ممن عرف احكامهم بل لا بد من معرفته باحكامهم في خصوص القضاء كما هو صريح الرواية الثانية لابي خديجة المتقدمة و ذلك ليحكم على طبق حكمهم (و على هذا) فاذا عرف الحاكم احكامهم في القضاء كما ينبغي فلا محالة ينفذ حكمه و ان كان متجزيا غير مجتهد في سائر الابواب و اذا لم يعرف احكامهم فيه ليحكم على طبق حكمهم فلا ينفذ حكمه و ان كان مجتهدا مطلقا له الملكة و الاقتدار على استنباط احكامهم في جميع ابواب الفقه اذا شاء و اراد بالمراجعة الى الاخبار حتى القضاء ما لم تصل معرفته الى الفعلية و التحقق في الخارج [٩٧٨].

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٣٦١

فصل

لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية في الجملة و لو بأن يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد في المسألة، بالرجوع الى ما دون فيه [٩٧٩]، و معرفة التفسير كذلك [١].

[فصل: مبادی اجتهاد]

برای اجتهاد و استنباط، چه علمی نیاز است؟

(۱) مخفی نماند که برای «اجتهاد» معرفت، نسبت به علوم عربیت [۹۸۰] مانند: «لغت، صرف

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۲

و نحو» فی الجملة [۹۸۱] نیاز است زیرا مدارک فقه- از اخبار، آیات و استدلالات علما- به زبان عربی است، و تا فرد، چنان معرفتی نداشته باشد، نمی تواند مسائل فقه را از مدارک مربوط به آن استنباط نماید.

قوله: و معرفه التفسیر كذلك [۹۸۲].

و همچنین برای اجتهاد و استنباط، آشنائی و معرفت به تفسیر قرآن هم لازم است، به این معنا که در استدلال به آیات بتواند به تفسیر رجوع نماید و ...

سؤال: آیا برای اجتهاد و استنباط باید در علم صرف، نحو، لغت و سائر علوم مقدماتی، مجتهد بود یا اینکه می توان به نقل ارباب آن علوم اکتفا نمود؟

جواب: «مسئله، محل اشکال و اقوا قول به تفصیل است یعنی: در بعضی از موارد، کلمات آن‌ها تعبدا از باب اهل خبره بودن در نقلیات، معتبر است و در بعضی از موارد نمی توان به قول آن‌ها اعتماد نمود بلکه باید هر فرد خودش اجتهاد و طبق آن عمل نماید» [۹۸۳].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۳

و عمده ما یحتاج الیه هو علم الأصول، ضروره أنه ما من مسألة الا و یحتاج فی استنباط حکمها الی قاعده أو قواعد برهن علیها فی الأصول، أو برهن علیها مقدمه فی نفس المسألة الفرعیة، كما هو طریقة الأخباری [۹۸۴] [۱].

و تدوین تلك القواعد المحتاج إليها علی حده لا یوجب كونها بدعه، و عدم تدوینها فی زمانهم علیهم السلام لا یوجب ذلك، و إلا كان تدوین الفقه و النحو و الصرف بدعه.

و بالجملة لا محیص لأحد فی استنباط الأحكام الفرعیة من أدلتها إلا الرجوع الی ما بنی علیه فی المسائل الأصولیة، و بدونه لا یکاد یتمکن من استنباط و اجتهاد، مجتهدا كان أو أخباریا. نعم یختلف الاحتیاج إليها بحسب اختلاف المسائل و الأزمنة و الأشخاص [۹۸۵]، ضروره خفه مؤنه الاجتهاد فی الصدر الأول، و عدم حاجته الی کثیر

[۱]- عمده، چیزی که مجتهد در استنباط احکام به آن نیاز دارد، «علم اصول» است زیرا غالب مسائل فقه، مبنی بر قواعد و مطالبی است که در علم اصول، مبرهن شده، مانند:

«حجیت خبر واحد»، «ظواهر کتاب و سنت»، «اصول عملیه»، «تعادل و تراجیح» و غیره که تا آن قواعد «عن اجتهاد» برای مجتهد، معلوم نباشد، نمی تواند احکام را استنباط نماید و فرقی هم ندارد که آن قواعد، علی حده- در کتاب مستقل- نوشته شود و مجتهد، اجتهاد نماید یا اینکه در هر مسئله، آنچه «موقوف علیه» آن مسئله است در نفس فقه درباره اش اجتهاد نماید.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۴

مما یحتاج الیه فی الأزمنة اللاحقة، مما لا یکاد یحقیق و یختار عادة إلا بالرجوع الی ما دوّن فیہ من الکتب الأصولیة [۱].

[۱]- صرف تدوین آن قواعد- در کتاب مستقل- و تسمیه آن به علم اصول، موجب بدعت نیست و سبب نمی شود، آن قواعد از

مقدمیت برای فقه، خارج شود- چه مجتهد، اخباری باشد چه اصولی زیرا «اخباری» هم باید اخبار و ظواهر را حجت بدانند و تعارض ادله را برطرف نماید و

گویا احتمال مذکور از ناحیه بعضی از اخباریون، مطرح شده که اکنون در این زمینه به نقل تحقیقی از مرحوم فیروزآبادی قدس سره می‌پردازیم.

قوله: «و تدوین تلك القواعد...».

اشاره‌ای به بعضی ما استند الیه جماعه من الاخباریین رحمهم الله فی وجه عدم الحاجة الی علم الاصول. «قال فی الفصول» فی ذیل التکلم حول علم الاصول و انه من جمله ما يحتاج الیه فی الاجتهاد (ما لفظه) و زعم جماعه من قاصری الدراية من الفرقة الموسومة بالاخباریة ان العلم المذكور مما لا حاجة الیه و لا طائل یترب علیه و تمسکوا بشبهه ضعیفه اقواها امران ثم ذکر الاول «الی ان قال» الثانی ان هذا العلم لم یکن بین اصحاب الائمة و انما احداثه علماء العامة ثم تسرى منهم الی اصحابنا الامامیة فی زمن الغیبة و خفاء الحجة فهو اما من البدع المستحدثه و الطرق المخترعة التي يجب التجنب عنها فی امر الشریعه او انه مما لا- حاجة الیه فی معرفة الاحکام و الا لما اهمل بیانہ من اهل العصمة انتهى کلامهم غفر الله لهم.

«ثم ان المصنف» قد اجد فی جوابهم «فأورد علیهم» بالنقض بتدوین الفقه و النحو و الصرف فان تدوین الاخبار و ان کان فی زمن الائمة الاطهار و لكن تدوین الفقه مثلا- بهذا النحو المتعارف الآن عند الاصولی و الاخباری جمیعا لم یکن فی زمن الائمة علیهم السلام. «و اما الجواب عنهم» بالحل فهو ظاهر واضح فان السر فی عدم تدوین اصحاب الائمة علیهم السلام علم الاصول فی زمانهم هو عدم احتیاجهم الیه فی ذلك الزمان لتمکنهم من استعلام حکم المسألة من ائمة الهدی شفاها او کتبا کما لم یحتاجوا الی تدوین علم الرجال ایضا و لكن

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۵

فصل

اتفقت الکلمة علی التخطئة فی العقلیات [۹۸۶]، و اختلفت فی الشرعیات، فقال اصحابنا بالتخطئة فیها ایضا، و أن له تبارک و تعالی فی کل مسألة حکما یؤدی الیه الاجتهاد تارة و الی غیره أخرى.

و قال مخالفونا بالتصویب [۹۸۷]، و أن له تعالی احکاما بعدد آراء المجتهدین، فما یؤدی الیه الاجتهاد هو حکمه تبارک و تعالی [۱].

حیث تأخر عصرنا عن عصرهم بكثير و اشتدت الحاجة الی تمهید قواعد کلیة متخذة عن الآیات و الروایات المأثورة عن الائمة الاطهار او من العقل الصریح الذی به عرفنا الله و رسوله و حججه المعصومین المبتنیة علیها استنباط الاحکام الشرعیة فمهداها اصحابنا الامامیة رضوان الله علیهم و افردوها فی الذکر اهتماما بحالها و سموها بعلم الاصول و هو عمدة ما یحتاج الیه المجتهد و اهم ما یتوقف علیه الاجتهاد و الاستنباط کما هو ظاهر لدى المنصف و ان کان غیر واحد من مسائلها مما لا حاجة الیه و لا یتوقف علیه الاجتهاد کما اشرنا قبلا و لكن ذلك مما لا یوجب عدم الحاجة الی علم الاصول رأسا [۹۸۸].

[فصل:] تخطئه و تصویب

اشاره

[۱]-

علماء خاصه و عامه در «عقلیات» یعنی: در غیر احکام شرعیه- موضوعات

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۶

خارجیه و احکام عقلیه که راجع به حکم شرعی نباشد- متفقاً [۹۸۹] قائل به تخطئه هستند یعنی:

اگر مجتهدی در احکام عقلیه یا موضوعات خارجیه اجتهاد نماید و استنباطش برخلاف واقع باشد، تمام علما قائل به تخطئه هستند [۹۹۰]- چنین نیست که بگویند: همیشه نظر مجتهد، مطابق واقع و مصیب است یعنی: حکمی را که مجتهد استنباط می کند، ممکن است، مطابق واقع و امکان دارد، مخالف واقع باشد-

[اختلاف علماء بر تخطئه و تصویب در شریعت]

لکن در احکام شرعیه، چنین اختلاف نموده اند که:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۷

ولا- یخفی أنه لا- یکاد یعقل الاجتهاد فی حکم المسأله إلا إذا کان لها حکم واقعا، حتی صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته، و تعیینه بحسبها ظاهرا، فلو کان غرضهم من التصویب هو الالتزام بإنشاء أحكام فی الواقع بعدد الآراء- بأن تكون الأحكام المؤدی إليها الاجتهادات أحكاما واقعیة [۹۹۱] کما هی ظاهریة- فهو و إن کان خطأ من جهة تواتر الأخبار، و إجماع أصحابنا الأخیار علی أن له تبارک و تعالی فی کل واقعه حکما [۹۹۲]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۳۶۷

علماء امامیه، قائل به تخطئه می باشند یعنی: خداوند متعال در هر واقعه، دارای یک حکم واقعی هست که بین تمام مردم، مشترک است منتها گاهی استنباط مجتهد، مطابق آن حکم واقعی و آن فرد، مصیب است و گاهی رأی مجتهد برخلاف آن می باشد و مجتهد، مخطی، است لکن مخالفین ما- عامه [۹۹۳]- قائل به تصویب [۹۹۴] شده و می گویند: رأی و استنباط مجتهد، هیچ گاه خطا نیست زیرا خداوند متعال نسبت به هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، دارای حکم می باشد و هر چه را مجتهد، استنباط نماید، همان حکم الله است فرضا اگر مجتهدی، قائل به وجوب نماز جمعه- در عصر غیبت- شد، حکم الله هم همان است و چنانچه مجتهد دیگری، قائل به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت شد، آن هم حکم الله است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۸

یشترک فیہ الكل، إلا أنه غیر محال [۱].

[۱]-

[اقسام تصویب]

اشاره

مصنف قدس سره در عبارت مذکور، قول به تصویب را نقد و بررسی نموده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم:
مقدمه: اجتهاد و استنباط احکام، معقول نیست مگر اینکه در واقع و لوح محفوظ برای موضوعات، احکامی باشد تا اینکه مجتهد از

آیات و اخبار، آن احکام را - ظاهراً - استنباط نماید و الا اگر در واقع، حکمی نباشد، اجتهاد، مفهومی ندارد زیرا حکمی نیست تا مجتهد، آن را استنباط نماید فرضاً اگر نماز جمعه در لوح محفوظ، حکمی نداشته باشد، مجتهد در صدد اثبات و استنباط چیست؟ آیا او می‌تواند برای نماز جمعه‌ای که در لوح محفوظ، حکمی ندارد، چیزی را اجتهاد نماید؟ خیر! پس اجتهاد، متوقف بر وجود حکم واقعی هست - مانند توقف عرض بر معروض.

با توجه به مقدمه مذکور، سه احتمال در تصویب، متصور است که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

احتمال اول:

اشاره

مقصود مصوّبه - و عامه - از «تصویب» این است که خداوند متعال، مثلاً - از اول زمان غیبت تا انقراض دنیا در هر واقعه‌ای آراء مجتهدین را می‌داند به‌عنوان مثال، ذات حق می‌داند در سنه هزار، فلان مجتهد، قائل به وجوب نماز جمعه می‌شود و قبل از اجتهاد او، نماز جمعه را برای او واجب نموده و همچنین می‌داند در سال هزار و یک، فلان مجتهد، قائل به حرمت آن می‌شود و لذا حرمت را برای او جعل نموده و همچنین می‌داند در سال هزار و دو، فلان مجتهد قائل به تخیر می‌شود لذا در رابطه با او و مقلدینش تخیر را جعل نموده.

رد احتمال اول:

اگر مقصود عامه از تصویب، چنان مسأله‌ای است [۹۹۵]، پاسخ ما این

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۹

و لو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين و لا أثر، أو يستظهر من الآية أو الخبر [۹۹۶] [۱].

است که آن تصویب «ثبوتاً» ممکن، غیر محال و فرض آن «فی نفسه» معقول است اما «اثباتاً» باطل است [۹۹۷] زیرا اجماع اصحاب و اخبار متواتر، دال بر این است که خداوند متعال در هر واقعه، دارای حکمی است که تمام مردم در آن حکم، مشترک می‌باشند منتها گروهی به آن حکم، دست پیدا می‌کنند و عده‌ای به خطا می‌روند نه اینکه ذات حق در هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، دارای حکم باشد که اختصاص به آن‌ها داشته باشد.

[۱]-

احتمال دوم:

اشاره

ممکن است، مقصود عامه از تصویب، این باشد که خداوند متعال برای هیچ‌یک از وقایع، حکمی جعل ننموده بلکه «نعوذ بالله»

منتظر است تا مجتهدین استنباط نمایند، آنگاه به عدد مجتهدین و طبق آراء آن‌ها جعل حکم نماید که بنا بر احتمال مذکور، احکام الهی، تابع آراء مجتهدین است.

رد احتمال دوم:

تصویب به معنای مذکور، علاوه بر آن که باطل، مخالف اجماع و اخبار است، غیر معقول می‌باشد زیرا اگر قبل از اجتهاد مجتهد، حکم واقعی نداشته باشیم پس او نسبت به چه چیز و درباره چه حکمی فحص و استنباط می‌نماید و رأیش به چه چیز مؤدی می‌شود؟ آیا معقول است که قبل از استنباط مجتهد، حکمی در لوح محفوظ نداشته باشیم اما او بخواهد از آیات و روایات، آن را استنباط نماید؟ خیر!

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۰

إلا أن يراد التصویب [۹۹۸] بالنسبة إلى الحكم الفعلي، و أن المجتهد و إن كان يتفحص عما هو الحكم واقعا و إنشاء، إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة، و هو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة، و لا يشترك فيه الجاهل و العالم بداهة، و ما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل إنشاء، فلا استحالة في التصویب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية و الموضوعية كما لا يخفى، و ربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم [۱].

[۱]-

احتمال سوم:

احتمال دیگر در معنای تصویب، این است که: برای هر واقعه در لوح محفوظ- و قبل از استنباط مجتهد- حکمی جعل شده [۹۹۹] که بین تمام مردم، مشترک است منتها اگر مجتهد [۱۰۰۰]، نسبت به آن حکم، دست یافت، همان حکم، فعلیت و تنجز پیدا می‌کند اما اگر رأی مجتهد، خطا بود و به آن حکم، دست پیدا نکرد، حکم فعلی، همان رأی مجتهد- و مؤدای همان اماره [۱۰۰۱]- است [۱۰۰۲] و نتیجتا حکم واقعی لوح محفوظی [۱۰۰۳] در مرحله انشا باقی می‌ماند [۱۰۰۴].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۱

سؤال: آیا تصویب به معنای مذکور، مستحیل است؟

جواب: «فلا استحالة في التصویب بهذا [۱۰۰۵] المعنى [۱۰۰۶] بل لا محيص عنه في الجملة [۱۰۰۷] بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية و الموضوعية كما لا يخفى».

قوله: و ربما يشير إليه [۱۰۰۸] ما اشتهرت بيننا «ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم».

«... و اشعار به همین مطلب [۱۰۰۹] دارد، آنچه مشهور است از علامه قدس سره که «ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم» که دلالت دارد بر اینکه حکم، دو قسم است ظاهری- فعلی- و یکی هم واقعی. و ظنی بودن ادله، نسبت به حکم واقعی منافات ندارد با قطعی بودن حکم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۲

نعم [۱۰۱۰] بناء على اعتبارها من باب الطريقة [۱۰۱۱]، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق و الامارات المعبرة ليست بأحكام حقيقة نفسية، و لو قيل بكونها أحكاما طريقية، و قد مرّ غير مرة إمكان منع كونها أحكاما كذلك أيضا [۱۰۱۲]، و أن قضية حجيتها ليس إلا

تنجز [تنجیز] مؤدیاتها عند إصابتها، و العذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلا إلا الحكم الواقعي [۱۰۱۳]، فیصیر منجزا فیما قام علیه حجة من علم أو طریق معتبر، و يكون غير منجز بل غير فعلي [۱۰۱۴] فیما لم تكن هناك حجة مصیبة، فتأمل جيدا [۱].

فعلی و ظاهری زیرا قطعیت، تمام نمی‌شود مگر اینکه ملتزم شویم که ادله و امارات، محدث یک حکم قطعی هستند و لو مخالف واقع باشند» [۱۰۱۵].

[۱]- مصنف قدس سره در تصویر احتمال سوم «تصویب» فرمودند: «بل لا محیص عنه فی الجملة...» لکن اکنون از آن، استدراک نموده و فرموده‌اند: «نعم بناء...». «ای نعم بناء

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۳

فصل

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة فی عدم العبرة به فی الأعمال اللاحقة، و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا أو الاحتیاط فیها [۱].

علی اعتبار الاخبار من باب الطریقیه كما هو كذلك علی ما تقدم لك شرحه فی بحث امکان التبعد بالامارات فمؤدیات الطرق و الامارات لیست هی احكاما حقیقیه نفسیه ناشئه عن مصلحه او مفسده حادثه فی المتعلقات بسبب قیام الامارات كما علی القول بالسببیه و الموضوعیه بل هی احكام ظاهریه طریقیه ای مقدمیه قد شرعت لاجل الوصول بها الی الاحكام الواقعیه.

بل تقدم من المصنف ان المجعول فی الطرق و الامارات هو مجرد جعل الحجیه ای المنجزیه عند الاصابه و العذریه عند الخطأ و قد مر تفصیل هذا كله فی محله مبسوطا فلا نعید» [۱۰۱۶].

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدس سره بعد از «فتأمل جيدا» چنین فرموده‌اند:

«لکن ظاهر کلماتهم [ای کلمات اصحاب التصویب نفی اصل الحكم قبل الاجتهاد لا نفی تعیینه مع وجود اصله فیتوجه علیهم مضافا الی ما اورده المصنف انه لا اجتهاد الا و هو مسبوق بالتقلید فالمجتهد قبل اجتهاده لا بد و ان يكون مقلدا فكیف يفرض خلو الواقعة عن الحكم فی حقه و حق مقلديه مع ان المعلوم ضروره انه لیس فی حكم المجانین و الصبیان و البهائم و لا مقلديه» [۱۰۱۷].

[فصل:] تبدل رأی مجتهد

اشاره

[۱]- گاهی اجتهاد قبلی مجتهد، مضمحل می‌شود که خود، دارای دو فرض است:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۴

و اما الأعمال السابقه الواقعة علی وفقه المختل فیها ما اعتبر فی صحتها بحسب هذا الاجتهاد [۱۰۱۸]، فلا بدّ من معامله البطلان معها فیما لم ينهض دلیل علی صحه العمل فیما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض فی الصلاة و غيرها، مثل: لا تعاد [۱۰۱۹]، و حدیث الرفع،

۱- او تبدل رأی پیدا می‌کند و رأی جدیدی برایش حاصل می‌شود [۱۰۲۰].

۲- رأی سابق او زائل می‌شود بدون اینکه رأی جدید برایش حاصل شود.

سؤال اول: در فرض مسئله، وظیفه او نسبت به اعمال لا حق چیست؟

جواب: تردیدی نیست که «مطلقاً» [۱۰۲۱] در اعمال لا- حق باید بر وفق اجتهاد دوم عمل نماید [۱۰۲۲] و اجتهاد سابق- بعد از اضمحلال آن- نه درباره خودش حجت است نه درباره مقلدینش، خواه اجتهاد سابق و لا حق- هر دو- قطعی باشد یا هر دو ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۵

بل الاجماع علی الإجزاء فی العبادات علی ما ادعی.

و ذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم و قد اضمحل واضح؛ بدهاء أنه لا حكم معه شرعا، غايته المعذورية في المخالفة عقلا [۱].

ظنی [۱۰۲۳] یا یکی قطعی و دیگری ظنی باشد و خواه مورد تبدل رأی، در احکام باشد یا موضوعات احکام.

[۱]- سؤال دوم: در فرض مذکور- که طبق اجتهاد سابق، عمل شده [۱۰۲۴]- وضع اعمال عبادی [۱۰۲۵] و معاملی [۱۰۲۶] سابق چیست؟

جواب: مسئله، دارای فروض مختلفی هست که باید حکم هریک را جداگانه بررسی نمود.

طبق قاعده اولیه- یعنی: صرف نظر از قاعده ثانویه [۱۰۲۷]- در دو صورت، اعمال سابق،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۶

و كذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه، و قد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينه المجاز أو المعارض، بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقيه، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقيه، أم لا على ما مرّ منّا غير مره، من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد [۱].

باطل و در دو صورت، صحیح است که اینک به توضیح آن چهار صورت می‌پردازیم:

الف: دو صورتی که اعمال سابق، محکوم به بطلان است، عبارتند از:

۱- در صورتی که مدرک اجتهاد سابق «قطع» به حکم باشد.

وجه بطلان هم این است که: «... فی هذه الصورة انه لا- حکم مجعول شرعا فی مورد القطع بالحکم کی یجزی هو عن الاتیان بالواقعی و یکفی عنه و هذا واضح» [۱۰۲۸].

[۱]- ۲: در صورتی که مدرک اجتهاد سابق، طریق معتبر شرعی- مانند خبر واحد-

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۷

باشد، اعمال سابق، محکوم به بطلان است البته مشروط بر اینکه امارات را از باب طریقت [۱۰۲۹] حجت بدانیم و وجه بطلان در فرض مذکور، این است [۱۰۳۰] که: ما اماره را از باب اینکه طریقی به واقع هست، حجت می‌دانیم و در فرض مسئله، «واقع» اتیان نشده بلکه فقط با امر طریقی، موافقت شده «غایه الامر» اینکه فردی که طبق آن عمل کرده، معذور است لکن باید بعد از کشف خلاف، آن عمل، اعاده [۱۰۳۱] یا قضا [۱۰۳۲] شود، خواه قائل شویم، مؤدای اماره، جعل حکم طریقی هست، خواه مانند مصنف قدس سره بگوئیم طبق مؤدای اماره، حکمی جعل نمی‌شود [۱۰۳۳]. بلکه اماره فقط «منجز» [۱۰۳۴] یا «معدّر» [۱۰۳۵] است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۸

و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما في الفصول، و أن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام، إلا حسب أن الأحكام قابلة للتغير و التبدل، بخلاف

قوله: «من ۱۰۳۶» غیر فرق بین تعلقه بالاحکام او بمتعلقاتها...».

فرقی در بطلان اعمال سابق نیست در اینکه: اجتهاد سابق به نفس حکم ۱۰۳۷، تعلق گیرد یا به متعلق ۱۰۳۸- و موضوع حکم- مربوط باشد و علتش این است که: جعل حجیت امارات در موضوعات و احکام به یک نحو است.

سؤال: چگونه و به چه کیفیت، ممکن است برای یک مجتهد، رأیی برخلاف رأی قبل، حاصل و ظاهر شود؟

جواب: قوله: «... و قد ظهر خلافه بالظفر [۱۰۳۹] بالمقید او المخصص ۱۰۴۰» او قرینه المجاز [۱۰۴۱] او المعارض ۱۰۴۲».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۹

المتعلقات و الموضوعات ۱۰۴۳، و أنت خبير بأن الواقع واحد فيهما، و قد عين أولاً بما ظهر خطؤه ثانياً [۱].

نقد و بررسی کلام صاحب فصول [قدس سره در محل بحث

اشاره

[۱]- قبل از توضیح فرمایش مصنف قدس سره به نقل عبارت کتاب فصول می‌پردازیم:

فصل: اذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت في حقه بالنسبة الى مواردها المتأخرة عن زمن الرجوع قطعاً و هو موضع وفاق. و لا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطعي الى الظني او من الظني الى القطعي او من احدهما الى مثله ... و اما بالنسبة الى موارد الخاصة التي بنى عليها قبل رجوعه عليها، فان قطع ببطلانها واقعا فالظاهر وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع عملاً باطلاق ما دل على ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام لا حقه لمواردها الواقعية لا الاعتقادية، فيترتب عليه آثاره الوضعية ما لم تكن مشروطة بالعلم. و لا فرق في ذلك بين الحكم و غيره. و كذا لو قطع ببطلان دليله واقعا و ان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه ... و ان لم يقطع ببطلانها و لا ببطلانه فان كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى، فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع، اذ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين و لو بحسب زمانين لعدم دليل عليه، و لئلا يؤدي الى العسر و الحرج المنفيين عن الشريعة السمحة لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأی واحد فيؤدي الى الاختلال فيما يبنى فيه عليها من الاعمال. و لئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل و هو مناف للحكمة الداعية الى تشريع حكم الاجتهاد المتأخر فيها ... و لاصالته بقاء آثار الواقعة اذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد و لا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تأثير الاجتهاد المتأخر فيها ... (و بالجمله): فحكم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۰

رجوع المجتهد في الفتوى فيما مر حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارد المتأخرة عنه و بقاء آثار موارد المتقدمة ان كان لها آثار.

و على ما قررنا فلو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة او عدم شرطية فأتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحة ما أتى به حتى انها لو كانت صلاة و بنى فيها على عدم وجوب السورة ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها من جهة جميع ذلك.

او بنى على صحتها في شعر الأرناب و الثعالب ثم رجع و لو في الاثناء اذا نزعها قبل الرجوع ... فلا يلزمه الاستيناف. و كذلك القول في بقیة مباحث العبادات و المعاملات و سائر العقود و الايقاعات فلو عقد او وقع بصیغه يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها و استصحب احكامها من بقاء الملكية و الزوجية و البینونة و الحرية و غیر ذلك. و من هذا الباب حکم الحاكم و الظاهر ان عدم انتفاضه بالرجوع موضع وفاق

و لو كانت الواقعة مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حلية حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه ... لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع و هو لا- يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ [۱۰۴۴].

بنا بر آنچه مصنف قدس سره فرموده‌اند، کأن صاحب فصول قدس سره قائل به چنین تفصیلی شده‌اند که: اگر تبدل رأی در رابطه با احکام باشد، اعمال سابق، صحیح و مجزی است اما اگر مربوط به موضوعات احکام باشد، اعاده یا قضای اعمال سابق، لازم است. ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۱

و لزوم العسر و الحرج و الهرج و المرج المخلّ بالنظام و الموجب للمخاصمة بین الأنام، لو قيل بعدم صحة العقود و الإيقاعات و العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثانى، و وجوب العمل على طبق الثانى، من عدم ترتيب الأثر على المعاملة و إعادة العبادة، لا يكون إلا أحيانا [۱۰۴۵]، و أدلة نفى العسر لا- ينفى إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا [۱۰۴۶]، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات،

کأن صاحب فصول دو دلیل هم بر مدعای خود دارند.

دلیل اول:

اشاره

موضوعات احکام «واقع» ثابت و محفوظی دارند و متحمل دو اجتهاد مختلف نمی‌شوند [۱۰۴۷] و به واسطه اجتهاد مجتهد، تغییر پیدا نمی‌کنند به خلاف احکام که ممکن است به حسب اجتهادات، مختلف شوند و متحمل دو اجتهاد مخالف گردند یعنی: احکام، قابل تغییر است و امکان دارد، متحمل دو اجتهاد مختلف شوند لذا اگر تبدل رأی، مربوط به حکم باشد، اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم نیست.

رد دلیل اول:

بین احکام و موضوعات آن از جهت تغییر اجتهاد، فرقی نیست زیرا «واقع» در آن دو، واحد است و هیچ کدام متحمل دو اجتهاد نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۲

و لزوم العسر فى الأحكام كذلك أيضا لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثانى فى الأعمال السابقة، و باب الهرج و المرج ينسد بالحكومة و فصل الخصومة.

و بالجملة لا- يكون التفاوت بين الأحكام و متعلقاتها، بتحمل الاجتهادين و عدم التحمل بيننا و لا مبینا، بما يرجع الى محصل فى كلامه- زيد فى علو مقامه- فراجع و تأمل [۱].

دلیل دوم صاحب فصول:**اشاره**

در محل بحث اگر اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم باشد و قائل به عدم صحت عقود [۱۰۴۸]، ایقاعات [۱۰۴۹] و عبادات سابق شویم، «عسر و حرج» [۱۰۵۰] و «هرج و مرج» پیش می‌آید و موجب اختلال نظام و ایجاد مخاصمه، بین مردم است لذا می‌گوئیم اگر تبدیل رأی مجتهد، مربوط به موضوعات احکام باشد، اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم نیست به خلاف احکام.

رد دلیل دوم:**الف: جواب حلی:**

محدورات مذکور دائما لازم نمی‌آید که مستلزم عسر و حرج- و هرج و مرج- باشد بلکه بعضی از اوقات آن محاذیر لازم می‌آید مثلا چنانچه برای فردی، عسر و حرج لازم آید به همان مقدار از آن فرد [۱۰۵۱]، عسر و حرج، مرتفع می‌شود- نه مطلقا.

ب: جواب نقضی:

احکام هم مانند موضوعات است و در آن‌ها هم ممکن است، محدورات مذکور، لازم آید پس فرقی بین موضوعات و احکام نیست و هرج و مرج هم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۳

و اما بناء علی اعتبارها من باب السببیه و الموضوعیه، فلا- محیص عن القول بصحة العمل علی طبق الاجتهاد الأول، عبادۀ کان أو معامله، و کون مؤداه- ما لم یضمحل - حکما حقیقه [۱].

به واسطه فصل خصومت و حجیت قول حاکم، مرتفع می‌شود [۱۰۵۲] و اگر مرتفع هم نشود، بین احکام و موضوعات «مشترک الورد» است و اختصاصی به موضوعات ندارد.

تذکر: اکنون که نقد و بررسی کلام صاحب فصول قدس سره پایان پذیرفت، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب «منتهی الوصول» جلب می‌نمائیم:

ما افاده قدس سره من الاشکال علی الوجهین المتقدمین فی عبارة الفصول متین الا ان الکلام فی صحة النسبة و تمامیه ما استظهره المصنف منها من التفصیل بین الحکم و متعلقه و قد نفی سیدنا الفقیه صاحب الوسيلة قدس سره هذا الاستظهار و استفاد هو من عبارة الفصول التفصیل بین العقود و الايقاعات و العبادات مما يتوقف وقوعه صحیحا علی الاستناد بحجة فتجزی و بین غیرها من الاحکام التي لا يتوقف وقوعه صحیحا علی الاستناد بحجة فلا تجزی [۱۰۵۳].

[۱]- ب: دو صورتی که اعمال سابق، محکوم به صحت است:

۱- در صورتی که مدرک اجتهاد سابق، طریق معتبر شرعی- مانند خبر واحد- باشد، اعمال سابق، صحیح است و نیازی به اعاده و قضا ندارد البته مشروط بر اینکه امارات را از باب سببیت و موضوعیت [۱۰۵۴]، معتبر بدانیم.

وجه صحت هم این است که: اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در متعلق حکم و موجب جعل حکم نفسی برطبق مؤدای خود

می‌شود بنابراین، در محل بحث، مصلحت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۴

و كذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية [۱۰۵۵]، و قد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، و قد مرّ في مبحث الأجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك [۱۰۵۶] [۱].

«واقع» بدون تدارك نبوده [۱۰۵۷].

[۱] - ۲- اگر مدرک اجتهاد سابق، استصحاب یا برائت شرعیه باشد، اعمال سابق، صحیح است [۱۰۵۸] «زیرا مفاد اصول شرعا جعل حکم است و وظیفه جاهل- و شاک- عمل به آن است به خلاف امارات که در آن‌ها یا اصلا جعل حکم نبوده یا جعل حکم طریقی بوده و تحقیق این مسئله در بحث اجزاء بیان شده که...» [۱۰۵۹].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۵

فصل

في التقليد و هو أخذ [۱۰۶۰] قول الغير و رأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبدًا، بلا مطالبة [۱۰۶۱] دليل على رأيه [۱].

فصل: تقلید

اشاره

تذکر: تحقیق اکثر مطالب این فصل در بحث، اجزاء بیان شده است [۱۰۶۲].

احکام تقلید

[۱]- محل اصلی این بحث در علم فقه است که میسوطا درباره‌اش بحث می‌کنند لکن استطرادا در پایان علم اصول از آن بحث شده.

در این فصل درباره معنای تقلید و ادله جواز آن بحث می‌نمائیم.

معنای لغوی تقلید:

«هو تعليق القلادة و نحوها في العنق و ذكر بعض اللغويين معنى آخر للتقليد (فقال) و قلده في كذا اي تبعه من غير تأمل و لا نظر...» [۱۰۶۳].

علامه طریحی در مجمع البحرین، تقلید را چنین معنا کرده‌اند: «و قلده قلادة: جعلتها في عنقه و في حديث الخلافة: فقلدها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عليا عليه السلام، اي الزمه بها، اي: جعلها

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۶

في رقبتة و ولّاه امرها...» [۱۰۶۴].

معنای اصطلاحی تقلید:

معانی متعددی برای آن ذکر شده: «منها انه العمل بقول الغير.

و منها انه الاخذ بفتوى الغير للعمل به. و منها انه الالتزام بالعمل بفتوى الغير و ان لم يعمل، بل و ان لم يأخذ...» [۱۰۶۵].
 فقيه عظیم الشأن صاحب عروة الوثقی - سید کاظم طباطبائی قدس سره - هم تقلید را چنین معنا کرده‌اند: «التقلید هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین و ان لم يعمل بعد بل و لو لم يأخذ فتواه فاذا اخذ رسالته و التزم بالعمل بها فيها كفى فی تحقق التقلید» [۱۰۶۶].

[تعریف مصنف رحمه الله:

تقلید، عبارت است از اینکه: قول و رأی غیر را تعبدا - و بلا مطالبه دلیل - اخذ نمائیم تا در «فرعیات» [۱۰۶۷] به آن عمل نمائیم.
 نتیجه: اگر کسی رساله عملیه فلان مجتهد را اخذ و مسائلش را یاد بگیرد تا در وقت لزوم به آن عمل نماید، تقلید، محقق می‌شود اما چنانچه رساله‌ای را تهیه کند تا وقتی فتاوی آن مجتهد را برای عمل یاد نگیرد، تقلید، محقق نمی‌شود.

معنای تقلید در «اعتقادات» [۱۰۶۸] هم این است که قول و رأی غیر را تعبدا و بدون دلیل اخذ نمائیم تا به آن ملتزم شویم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۷

و لا یخفی أنه لا وجه لتفسیره بنفس العمل، ضرورة سبقه علیه، و إلا كان بلا تقلید، فافهم [۱۰۶۹] [۱].

ثم إنه لا یذهب علیک أن جواز التقلید و رجوع الجاهل الى العالم فی الجملة، یكون بدیهیا جبلیا فطریا لا یحتاج إلى دلیل، و إلا لزم سد باب العلم به علی العامی مطلقا [۱۰۷۰]

[۱] - بعضی در مقام تعریف تقلید گفته‌اند: تقلید «عمل» به فتاوی غیر است، مثلا صاحب معالم قدس سره چنین فرموده‌اند: «التقلید هو العمل بقول الغير من غیر حجة...» [۱۰۷۱] و از علامه قدس سره در کتاب نه‌ایه چنین نقل شده: «ان التقلید هو العمل بقول الغير من غیر حجة معلومة» [۱۰۷۲].

مصنف رحمه الله: وجهی برای تعریف و تفسیر تقلید به نفس عمل نیست زیرا تقلید باید سابق بر عمل، و عمل مستند به تقلید باشد یعنی: عمل را «عن تقلید» انجام دهند [۱۰۷۳] پس اگر نفس عمل، تقلید باشد، لازمه‌اش این است که آن عمل اول «بلا- تقلید» باشد [۱۰۷۴] زیرا بعد از آن عمل اول، تقلید، محقق می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۸

غالبا، لعجزه عن معرفة ما دلّ علیه کتابا و سنّه، و لا یجوز التقلید فیہ أيضا، و إلا لدار أو تسلسل [۱].

بل هذه هی العمدة فی أدلته، و أغلب ما عداه قابل للمناقشة لبعده تحصیل الإجماع فی مثل هذه المسألة، مما یمکن أن یكون القول فیہ لأجل كونه من الأمور الفطریة الارتكازیة، و المنقول منه غیر حجة فی مثلها، و لو قیل بحجیتها فی غیرها، لوهنه

ادله جواز تقلید

اشاره

[۱] - اصل رجوع جاهل به عالم و جواز [۱۰۷۵] تقلید - «فی الجملة» [۱۰۷۶] - از بدیهیات، فطریات و ذاتیات انسان است و نیازی به دلیل دیگر ندارد بلکه نفس عقل و فطرت آدمی حکم می‌کند که جاهل باید از عالم سؤال کند [۱۰۷۷] و الا - اگر جواز تقلید، بدیهی و فطری نباشد - غالبا [۱۰۷۸] نسبت به عوام، مستلزم سد باب علم است زیرا عوام نمی‌توانند با دلیل قطعی، علم به جواز تقلید

پیدا کنند تا نتیجتاً «عن علم» تقلید نمایند.

سؤال: آیا عوام در جواز تقلید می‌توانند، تقلید نمایند مثلاً ابتدا نسبت به اصل جواز تقلید از مجتهدی تقلید کنند، بعد از محقق شدن تقلید، در بقیه احکام از آن مجتهد یا مجتهد دیگر تقلید نمایند؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۹

بذلک. و منه قد انقح إمكان القدح فی دعوی کونه من ضروریات الدین، لاحتمال أن یکون من ضروریات العقل و فطریاته لا من ضروریاته، و کذا القدح فی دعوی سیره المتدینین [۱].

جواب: خیر! زیرا اگر در جواز تقلید هم تقلید کنند، مستلزم «دور، یا تسلسل» [۱۰۷۹] است.

[۱] - مهم‌ترین دلیل بر جواز تقلید، جبلی و فطری بودن آن است و سائر ادله، قابل مناقشه است مگر اخبار که بزودی درباره آن هم بحث می‌نمائیم.

وجوهی که ممکن است بر جواز تقلید به آن‌ها استناد شود، عبارتند از:

۱- اجماع:

اشاره

در این زمینه به نقل بعضی از اقوال علما می‌پردازیم:

محقق قدس سرّه در معارج الاصول چنین فرموده‌اند: «يجوز للعامی العمل بفتوی العالم فی الاحکام الشرعیة ... لنا اتفاق علماء الاعصار علی الاذن للعوام فی العمل بفتوی العلماء من غیر تناکر و قد ثبت ان اجماع اهل کل عصر حجة» [۱۰۸۰].

شیخ طوسی قدس سرّه بعد از اشاره به ادله مسئله فرموده‌اند: «لکن العمدة من هذه الادلة الاجماع و السنة» [۱۰۸۱].

محقق قمی قدس سرّه در قوانین چنین فرموده‌اند: «... و صرح بالاجماع السيد المرتضى رحمه الله و غيره من علماء الخاصة و العامة ...» [۱۰۸۲].

ردّ اجماع:

اگر بگوئید اجماع مذکور «محصل» است، پاسخ یا اشکال ما این است که:

می‌دانید وجه حجیت اجماع، کاشفیت از قول معصوم علیه السلام هست و تحقق این امر در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۰

ما نحن فيه در غایت اشکال است زیرا محتمل است که مستند مجمعین، همان فطریت و جبلیت مسئله باشد که توضیح دادیم لذا می‌گوئیم هنگامی که اجماع، «مدرکی» شد، حجیت و کاشفیت ندارد.

«اجماع منقول» هم - که دیگران برای ما نقل می‌کنند - مطلقاً حجیت ندارد و بر فرض که در غیر محل بحث، قائل به حجیت آن شویم در ما نحن فيه به خاطر خصوصیتی که مطرح است نمی‌توان گفت اجماع منقول، معتبر است و آن خصوصیت، این است که:

احتمال می‌دهیم، مدرک مجمعین، همان فطریت و جبلیت مسئله باشد.

۲- ضرورت دین:**اشاره**

ممکن است کسی بگوید: همان‌طور که وجوب نماز از ضروریات دین است، جواز تقلید هم از ضروریات دین می‌باشد پس ضرورت دین، دال بر جواز تقلید است.

ردّ ضرورت:

از اینکه گفتیم: مسئله، مورد حکم عقل و از فطریات است و اجماع در آن، حجت نیست، واضح شد که جواز تقلید از ضروریات دین نیست بلکه اگر احتمال ضرورتی، مطرح باشد از ضروریات عقل است و احتمال این مطلب کفایت می‌نماید در منع ضروری بودن دین.

قوله: «و کذا القدح [۱۰۸۳] فی دعوی السیره المتدینین».

۳- سیره متشرعه:**اشاره**

سیره متدینین بر این مستمر است که در مسائل فرعی تقلید می‌کردند پس با سیره می‌توان جواز تقلید را ثابت کرد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۱

و اما الآیات، فلعدم دلالة آیه النفر و السؤال علی جوازه، لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبدًا، مع أن المسئول فی آیه السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها [۱۰۸۴]، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسّر به فی الأخبار [۱].

ردّ سیره:

ممکن است سیره مذکور، مستند به فطری و ضروری بودن جواز تقلید باشد [۱۰۸۵] نه اینکه ناشی از امضا یا تقریر معصوم علیه السلام باشد پس سیره هم مردود است.

[۱]

۴: آیات:**اشاره**

به دو آیه بر جواز تقلید استدلال شده:

الف: آیه نفر:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» [۱۰۸۶].

ب: آیه سؤال:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» [۱۰۸۷].

نحوه استدلال به آیه نفر و آیه سؤال [۱۰۸۸] و ایراد به آن تقریبا شبیه استدلال به آن دو بر حجیت خبر واحد است که قبلا [۱۰۸۹] درباره اش بحث کرده ایم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۲

رد استدلال به آیات:

مناقشه مشترکی که نسبت به استدلال به دو آیه مذکوره، مطرح می‌باشد، این است که: آیتین مذکورترین دال بر جواز اخذ قول مجتهد «تعبداً» و بدون دلیل نیست بلکه محتمل است آن «ارجاع» به ملاحظه تحصیل علم باشد [۱۰۹۰] یعنی بر کسانی که نفر و تحصیل علم نموده‌اند، واجب است، انداز کنند، واجبات و محرمات را بیان نمایند، این فقیه بگوید، آن فقیه بگوید و نتیجتاً برای شنونده، علم حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه اینکه تعبداً قول او را بپذیرد و تقلید نماید.

مناقشه‌ای که مخصوص آیه سؤال می‌باشد: مقصود از اهل ذکر به حسب سیاق آیه و بعضی از روایات [۱۰۹۱]، علماء یهود است که به یهود و نصاری خطاب شده به علماء خود مراجعه کنید و ببینید در کتاب‌ها راجع به پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم چه خصوصیات و علائمی ذکر شده.

البته روایاتی هم داریم که اهل ذکر را به ائمه علیه السلام تفسیر کرده‌اند [۱۰۹۲].

نتیجه: آیه شریفه، ارتباطی به حجیت قول عالم و جواز رجوع به او ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۳

نعم لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة، حيث دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء، و بعضها على أن للعوام تقلید العلماء، و بعضها على جواز الإفتاء مفهوماً مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقاً مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام [۱].

اخبار دال بر جواز تقلید [۱] -

اشاره

مستفاد از عبارت مصنف، این است که آن اخبار، چهار طایفه است دو گروهش «بالمطابقه» دال بر جواز تقلید است و دو دسته دیگرش «بالالتزام» دال بر مدعا می‌باشد که اینک به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

الف: اخبار [۱۰۹۳] دال بر وجوب اتباع قول علما:

۱- «عن اسحاق بن یعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمری أن یوصل لی کتابا قد سألت فیہ عن مسائل اشکلت علیّ فورد التوقیع بخط مولانا صاحب الزمان علیه السّلام ... و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجّتی علیکم و أنا حجّة الله ...» [۱۰۹۴].

۲- «... عن عنوان البصری عن ابی عبد الله جعفر بن محمد علیهما السّلام یقول فیہ: سل العلماء ما جهلت و ایاک ان تسألهم تعتتا و تجربه و ایاک ان تعمل برأیک شیئا ...» [۱۰۹۵].
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۴

ب: بعضی از اخبار [۱۰۹۶] دلالت دارند که عوام باید از علماء تقلید نمایند

مانند این روایت:

احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی فی الاحتجاج عن ابی محمد العسکری علیه السّلام فی قوله تعالی: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» قال هذه لقوم اليهود ... فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاہ فللعوام ان يقلدوه و ذلك لا- يكون الا- بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا و لا كرامة ...» [۱۰۹۷].
تذکر: روایت مذکور «بالمطابقه» دال بر جواز [۱۰۹۸] تقلید است.

ج: اخباری که «مفهوما» دال بر جواز افتاء هست:

گروهی از اخبار منطوقا از افتاء «بغیر علم» نهی نموده‌اند که نتیجتا مفهوما دال بر جواز افتاء «عن علم» می‌باشند و بدیهی است که عرفا جواز افتاء با جواز تقلید ملازمه دارد. از جمله آن روایات:

۱- «محمد بن یعقوب ... عن ابی عبيدة قال: قال ابو جعفر علیه السّلام من افتى الناس بغیر علم و لا هدی من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه» [۱۰۹۹].

۲- «... عن مفضل بن مزید [یزید] قال: قال ابو عبد الله علیه السّلام: أنهاک عن خصلتین فیهما هلك الرجال: أنهاک ان تدین الله بالباطل و تفتی الناس بما لا تعلم» [۱۱۰۰].

۳- «... فی تحف العقول عن النبی صلی الله علیه و آله و سلّم قال: من افتى الناس بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار» [۱۱۰۱].
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۵

لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه و اتباعه [۱].

د: اخباری که منطوقاً دال بر جواز افتا هست:

منطوق بعضی از اخبار، دال بر جواز افتا می‌باشد که نتیجتاً بالملازمه دال بر جواز تقلید- ای عمل العامی بفتوی الفقیه- می‌باشد از جمله آن روایات:

۱- در رجال نجاشی در شرح حال آبان بن تغلب چنین آمده: «و قال له ابو جعفر عليه السلام اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس فانی أحب ان یری فی شیعتی مثلک» [۱۱۰۲].

۲- «... معاذ بن مسلم النحوی عن ابی عبد الله علیه السلام قال: بلغنی انک تقعد فی الجامع فتفتی الناس؟ قلت نعم و أردت ان أسألك عن ذلك قبل ان اخرج، انی اقعده فی المسجد فیجیء الرجل فیسألنی عن الشیء فاذا عرفته بالخلاف لکم خبرته بما یفعلون و یجیء الرجل أعرفه بموّدتکم و حبکم فاخبره بما جاء عنکم و یجیء الرجل لا اعرفه و لا ادری من هو فاقول: جاء عن فلان کذا و جاء عن فلان کذا فادخل قولکم فیما بین ذلك فقال لی: اصنع کذا فانی کذا اصنع» [۱۱۰۳].

۳- «... و مثل ما رواه فی الباب المذكور عن نهج البلاغه قال علیه السلام فیما کتب الی قثم بن عباس و اجلس لهم العصرین فأفت للمستفتی و علم الجاهل و ذاکر العالم» [۱۱۰۴].

[۱]- اشکال [۱۱۰۵]: مجرد اظهار فتوا و امر به افتاء- که از اخبار مذکور استفاده شد- دال بر قبول تبعیدی آن نیست کما اینکه در اخبار و آیات، امر به بیان حق و اظهار

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۶

فإنه يقال: إن الملازمة [۱۱۰۶] العرفیه بین جواز الافتاء و جواز اتباعه واضحه، و هذا غیر وجوب اظهار الحق و الواقع، حیث لا ملازمه بین و بین وجوب أخذه تبعداً، فافهم و تأمل [۱].

واقع شده اما دال بر قبول تبعیدی حق نیست [۱۱۰۷] بلکه به لحاظ این است که تمام افراد [۱۱۰۸]، حق را بیان و اظهار نمایند تا برای مردم «قطع» حاصل شود و آن را بپذیرند.

[۱]- جواب: بین مسأله جواز افتاء و اظهار حق، فرق واضیحی، محقق است زیرا حق و واقعیات- از قبیل نبوت و امامت- از اموری هست که غالباً تحصیل علم، نسبت به آنها ممکن است زیرا کثرت عدد مظهرین حق، موجب علم به واقع می‌شود به خلاف احکام فرعیه- که مورد فتوا هست- زیرا اگر امر به افتاء به لحاظ این باشد که برای سائل و مقلد «قطع» حاصل شود، غالباً به آن نحو نیست و نتیجتاً امر به افتاء لغو می‌شود لذا می‌گوئیم: امر به افتاء و اظهار محبت نسبت به آن، با قبول تبعیدی آن، ملازمه دارد به خلاف اظهار حق و واقع.

قوله: «فافهم و تأمل» [۱۱۰۹].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۷

تذکر: توجه شما را در بحث ادله جواز تقلید به مطلبی از کتاب عنایه الاصول جلب می‌نمائیم:

الكلام حول الاستدلال بدلیل الانسداد علی جواز التقليد

... ثم ان هذا كله تمام الكلام فيما ذكره المصنف من ادلة التقليد و قد بقى منها دليل واحد لم يذكره و هو دليل الانسداد المركب من مقدمات عديدة و قد اشار الى بعضها صاحب الفصول و الى بعضها المحقق القمي و الى اكثرها الشيخ اعلى الله مقامه فى رسالته المستقلة.

... و كيف كان ملخص الكلام فى تقرير دليل الانسداد هاهنا انه مركب من مقدمات.

«الاولى» القطع ببقاء التكليف و الاحكام الشرعية.

«الثانية» انسداد باب العلم و العلمى باغلبها لغير المجتهد.

و قد اشار الى هاتين المقدمتين صاحب الفصول فى كلامه المتقدم.

«الثالثة» ان فتح باب العلم او العلمى بالتكاليف للعامى بتحصيل الاجتهاد و اكتساب طريقة الاستنباط مستلزم للعسر و الحرج الشديد بل مستلزم لاختلال النظام و قد اشار الى هذه المقدمة المحقق القمى.

«الرابعة» ان الاحتياط فى المسائل الشرعية باتيان محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة مستلزم للعسر ايضا و قد اشار الى هذه المقدمة الرابعة مع الاولى و الثانية الشيخ اعلى الله مقامه فى كلامه المتقدم فقها يتعين للعامى من بعد هذه المقدمات الاربع بتمامها العمل بفتوى المجتهد الجامع للشرائط لا تحصيل الاجتهاد و لا العمل بالاحتياط.

«اقول»: ان المقدمة الاولى بل و الثانية ايضا و ان كانت هى مسلمة لا ريب فيها و لكن المقدمة الثالثة قابلة للمناقشة جدا فان تحصيل الاجتهاد و اكتساب طريقة الاستنباط ليس هو حرجيا على كل احد فضلا من ان يكون مخلا بالنظام «نعم» تحصيله عند وقوع

ايضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۳۹۸

و هذه الاخبار على اختلاف مضامينها و تعدد اسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلا قاطعا على جواز التقليد، و إن لم يكن كل واحد منها بحجة، فيكون مخصصا لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم و الذم على التقليد، من الآيات و الروايات. قال الله تبارك و تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ [۱۱۱۰] و قوله تعالى: قَالُوا...

إِنَّا وَحَرِّدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ [۱۱۱۱] مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو فى الأصول الاعتقادية التى لا بدّ فيها من اليقين [۱].

الواقعة و ان كان هو عسريا بل لعله مستحيل لضيق الوقت و احتياج تحصيله الى صرف مده من العمر و لكن تحصيله للوقائع الآتية ليس عسريا فلو كان الاعتماد فى جواز التقليد على هذا الدليل فقط لم يجز لمن تمكن من تحصيل الاجتهاد للوقائع الآتية من غير عسر عليه و لا- حرج ان يقلد الغير فيها مع ان المدعى هو جوازه مطلقا حتى لمثل هذا الشخص. و اما المقدمة الرابعة فكذلك هى قابلة للمناقشة ايضا فان الاحتياط التام فى جميع المسائل الشرعية و ان كان عسريا حرجيا و لكن مجرد الاحتياط و لو فى بعض المسائل الشرعية ليس عسريا حرجيا فلو كان الاعتماد فى جواز التقليد على هذا الدليل فقط لم يجز التقليد الا بعد الاحتياط فى جملة من المسائل الشرعية بمقدار لو جاز عنه لزم العسر و الحرج فعند ذلك كان يجوز التقليد فى بقية المسائل لا مطلقا و لو لم يحتط بعد فى شىء منها اصلا مع ان المدعى هو جوازه مطلقا و لو لم يحتط بعد فى شىء منها ابدا. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۲۳۷.

[۱]- در بحث ادله جواز تقليد، چهار گروه، روايت، نقل كرديم كه تواتر لفظى

ايضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۳۹۹

نداشت- زیرا الفاظشان مختلف بود- و همچنین فاقد تواتر معنوی بود- زیرا مضمون آنها مختلف بود- لكن با توجه به اینکه مضمون آنها اخبار، مختلف و اسانيدش متعدد می باشد- ضمنا اسناد گروهی از آنها معتبر می باشد- بعيد نیست، نسبت به صدور بعضی از آنها ادعای قطع نمود و گفت آنها اخبار، دارای تواتر اجمالی [۱۱۱۲] هست و نتیجتا بعد از قطعی شدن بعضی از آنها اخبار-

و لو اجمالا- آن دلیل، نسبت به اصل جواز تقلید، قطعی می‌شود گرچه تک تک آن‌ها- و بنفسه- یقینی نباشد.

قوله: «... فیکون مخصّصا لما دل علی عدم جواز اتباع غیر العلم و الذم علی التقلید...».

عبارت مذکور، نتیجه قطع به دلالت بعضی از اخبار دال بر اصل جواز تقلید و شروع در رد ادله عدم جواز تقلید است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

قائلین به حرمت تقلید

دو گروه، قائل به حرمت تقلید شده‌اند: ۱- بعضی از قدمای اصحاب و فقهای «حلب»

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۰

- البته بنا بر آنچه از کلام شهید قدس سرّه استفاده می‌شود. ۲- جمعی از محدثین که اینک به ترتیب، عبارات بعضی از آن دو گروه را نقل می‌کنیم:

۱- «سید ابو المکارم ابن زهره» در کتاب غنیه چنین فرموده‌اند: «فصل لا يجوز للمستفتی تقلید المفتی لان التقلید قبیح و لان الطائفة مجمعة علی انه لا يجوز العمل الا بعلم، و لیس لاحد ان یقول: قیام الدلیل و هو اجماع الطائفة علی وجوب رجوع العامی الی المفتی و العمل بقوله مع جواز الخطاء علیه یؤمنه من الاقدام علی قبیح و یقتضی إسناد عمله الی علم. لانا لا نسلم اجماعها علی العمل بقوله مع جواز الخطاء علیه و هو موضع الخلاف بل انما امرنا برجوع العامی الی المفتی فقط فاما العمل بقوله تقلیدا فلا. فان قیل: فما الفائدة فی رجوعه الیه اذا لم یجز له العمل بقوله؟ قلنا؛ الفائدة فی ذلك ان یصیر له بفتیاه و فتیاه غیره من علماء الامامیه سبیل الی العلم باجماعهم فیعمل بالحکم علی یقین یتبین صحه ذلك...» [۱۱۱۳].

۲- محدث جلیل القدر، صاحب کتاب شریف وسائل الشیعه در مواضعی از آن کتاب از جمله در جلد هیجدهم، در باب دهم از ابواب صفات قاضی، بعد از نقل روایت معروف «... فاما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه ... فللعوام ان یقلدوه»، چنین فرموده‌اند: «اقول:

التقلید المرخص فیہ هنا انما هو قبول الروایة لا قبول الرأی و الاجتهاد و الظن و هذا واضح و ذلك لا خلاف فیہ ...».

وجوهی که بر عدم جواز تقلید به آن تمسک شده

اشاره

قائلین به حرمت تقلید به سه وجه تمسک کرده‌اند:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۱

الف: عمومات وارده در کتاب و سنت [۱۱۱۴] که از اتباع غیر علم نهی نموده

مانند:

«و لا تقف ما لیس لک به علم...» [۱۱۱۵] یا «و ما لهم به من علم ان یتبعون اِلَّا الظنَّ و انَّ الظنَّ لا یغنی من الحقِّ شیئا» [۱۱۱۶]- چون فتوای فقیه، مفید علم به حکم واقعی نیست پس قبول آن و عمل به آن، حرام است.

ب: آیاتی از کتاب و «سنت» [۱۱۱۷]، دال بر مذمت از تقلید می‌باشد

اشاره

مانند: «... إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» [۱۱۱۸].

اشکال مشترک، نسبت به دو دلیل مذکور:

ادله جواز تقلید- و رجوع جاهل به عالم- بر عمومات ناهیه از متابعت غیر علم و همچنین ادله ذامه بر تقلید، مقدم [۱۱۱۹] و مخصص آن‌ها هست.

اشکال مختص دلیل دوم:

«مذمتی که در آیات درباره تقلید، وارد شده، امکان دارد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۲

و اما قیاس المسائل الفرعیة علی الاصول الاعتقادیة، فی أنه كما لا يجوز التقليد فیها مع الغموض فیها كذلك لا يجوز فیها بالطریق الاولی لسهولةا، فباطل [۱۱۲۰]، مع أنه مع الفارق، ضرورة أن الاصول الاعتقادیة مسائل معدودة، بخلافها فإنها مما لا تعد و لا تحصی، و لا یکاد یتسر من الاجتهاد فیها فعلا طول العمر إلا للأوحدی فی کلیاتها، كما لا یخفی [۱].

نسبت به اصل تقلید نباشد بلکه به لحاظ تقلید از (آباء) باشد و آن‌ها هم جاهل بوده‌اند یا اینکه از علما تقلید نموده‌اند اما آن علما جامع شرائط نبوده‌اند بلکه به اخذ رشوه و عدم تدین و رکوب هوی معروف بوده‌اند- كما اینکه از بعضی نصوص استفاده می‌شود- یا اینکه آن‌ها در اصول دین، صفات باری یا نبوت انبیا تقلید می‌نمودند» [۱۱۲۱] و حال آنکه نسبت به اصول دین باید قطع و یقین پیدا کرد.

[۱]-

ج: قیاس مسائل فرعی با اصول اعتقادی:**اشاره**

اصول اعتقادی از مسائل مشکل، غامض [۱۱۲۲] و محتاج به براهین عقلی می‌باشد و عوام غالباً از درک قطعی و یقینی آن‌ها عاجز می‌باشند و حق، این است که بتوان در آن مسائل تقلید نمود اما درعین حال از نظر شارع مقدس قطعاً تقلید در آن مسائل، ممنوع است پس در مسائل فرعی که به آن غموضت و اشکال نیست به طریق اولی تقلید ممنوع است.

رد دلیل سوم:

الف: عمل به قیاس در شریعت مقدس، باطل و مردود است پس

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۳

فصل

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم و الفقه، فلا بدّ من الرجوع إلى الأفضل إذا [۱۱۲۳] احتمال تعينه، للقطع بحجته و الشك في حجية غيره، و لا وجه لرجوعه الى الغير في تقليده، إلا على نحو دائر. نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي، و جواز الرجوع إليه أيضا، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة [۱].

قیاس را نمی‌توان دلیل به حساب آورد.

ب: مقایسه مسائل فرعی، با اصول اعتقادی، یک قیاس «مع الفارق» است زیرا:

مسائلی از اصول دین را که یک نفر، لازم است، بداند، معدود و محدود است- «فالواجب معرفة الاصول الخمسة الاعتقادية دون كثير من خصوصياتها»- و تحصیل علم، نسبت به آنها ممکن و سهل است به خلاف مسائل فرعی که فراوان [۱۱۲۴] و اجتهاد درباره آنها برای بسیاری از مجتهدین تا آخر عمر میسر نمی‌شود [۱۱۲۵] لذا چگونه می‌شود که عوام، نسبت به آنها مکلف به اجتهاد- و تحصیل علم- باشند.

[فصل: تقلید از علم]

اشاره

[۱]- در این فصل در دو مقام بحث می‌نمائیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۴

الف: [درباره مقلد]

سؤال: اگر «مقلد» [۱۱۲۶] نسبت به اختلاف فتاوی علمای و همچنین اختلاف علم [۱۱۲۷] آنها آگاه شد، به حسب حکم عقل در رجوع به مجتهد علم یا غیر علم، مخیر است یا اینکه باید معینا از مجتهد علم تقلید نماید و رجوع به غیر علم، جائز نیست [۱۱۲۸]؟
جواب: بدون تردید، به حکم عقل باید از مجتهد علم تقلید نماید زیرا قول او یا تعیین او یا تخیرا درباره آن مقلد، حجت است به خلاف قول مجتهد غیر علم، زیرا حجیت فتوای او مشکوک است و در چنین مواردی که امر، دائر بین تعیین و تخیر است «عقل» رجوع به غیر علم را تجویز نمی‌نماید مگر به نحو «دور» زیرا جواز تقلید در چنین موردی، متوقف بر حجیت قول غیر علم است و آن هم متوقف بر حکم عقل به تخیر بین فتوای علم و غیر علم است و حکم تخیر هم متوقف بر حجیت قول غیر علم می‌باشد پس حجیت قول غیر علم، متوقف بر تخیر و آن هم متوقف بر حجیت قول او هست نتیجتا تا وقتی مقلد- درباره خودش- احتمال می‌دهد تعیین قول علم را، فتوا و قول غیر علم برایش حجت نیست مگر اینکه چنان احتمالی ندهد و عقلش در جواز تقلید از آن دو، حکم به تساوی نماید که در واقع، این موضوع، غیر از موضوع اول است زیرا اصلا احتمال تعیین تقلید علم را نمی‌دهد و نتیجتا حکم آن فرض هم غیر از حکم فرض اول است و قاعده دوران امر، بین تعیین و تخیر در حق آن مقلد، جاری نیست.

خلاصه: اگر آن مقلد احتمال داد که تقلید علم بر او متعین است باید از علم تقلید نماید و فتوای مجتهد غیر علم درباره او حجت

نیست اما اگر از ابتدا چنان احتمالی نداد و عقلش حکم به تساوی بین آنها نمود، تقلید از آن دو، جائز است و همچنین می‌تواند به ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۵ و اما غیره، فقد اختلفوا فی جواز تقدیم المفضول و عدم جوازه، ذهب بعضهم الى الجواز، و المعروف بین الأصحاب - علی ما قیل - عدمه و هو الأقوی، للأصل، و عدم دلیل علی خلافه [۱].

مجتهد اعلم رجوع نماید و با اذن او از غیر اعلم تقلید کند [۱۱۲۹].
[۱]-

ب: [درباره مجتهد]

آنچه را در مقام اول بحث کردیم درباره «مقلد» [۱۱۳۰] بود، اکنون - در مقام ثانی - باید مسئله را نسبت به مجتهد - القادر علی استنباط حکم مسأله تقلید الاعلم - بحث نمود.

علما و مجتهدین به حسب ادله - مطلقا - در جواز تقلید از غیر اعلم اختلاف نموده و دو گروه [۱۱۳۱] شده‌اند که معروف بین اصحاب، قول به عدم جواز است - و هو الاقوی - و دلیلشان «اصل» می‌باشد یعنی: وقتی قول اعلم و غیر اعلم، معارضه نمود «اصل» عدم حجیت قول مفضول است زیرا قول غیر اعلم، «مشکوک الحجیت» است نتیجتا عموم ادله ناهیه از غیر اعلم، شاملش می‌شود اما قول اعلم یا تعییننا حجت است یا تخیرا و چاره‌ای غیر از اجرای اصل مذکور نیست [۱۱۳۲].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۶

و لا اطلاق فی أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها علی مشروعیه أصله، لوضوح [۱۱۳۳] انها إنما تكون بصدد بیان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا فی کل حال، من غیر تعرض أصلا لصورة معارضة بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق و الأمارات علی ما لا يخفى [۱].

[۱]- عبارت مذکور به عنوان بیان برای عبارت قبلی مصنف - یعنی: «و عدم دلیل علی خلافه» - و اشاره به وجوه سه گانه‌ای هست که با آن بر جواز تقلید غیر اعلم - و مفضول - استدلال شده که اگر آن وجوه، تمام و کامل باشد بر اصل قبلی - یعنی اصالت عدم حجیت فتوای مفضول - حاکم می‌شود.

وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم، به آن استدلال شده

وجه اول:

ادله تقلید - کتابا و سنه - اطلاق ندارد [۱۱۳۴] که حال تعارض اقوال مجتهدین را بیان نماید بلکه در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید می‌باشد. همچنان که سائر طرق و امارات، نسبت به حال معارضه خودشان ساکت هستند مثلا ادله حجیت خبر واحد «فی الجملة» ناظر بر اعتبار خبر ثقه یا خبر عادل است اما بیانگر حال تعارض یک خبر ثقه با خبر دیگر نیست و لذا هنگام تعارض خبرین، ابتدا به اخبار علاجیه و در مرحله بعد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۷

و دعوی السیره علی الأخذ بفتوی أحد المخالفین فی الفتوی من دون فحص عن أعلمیته مع العلم بأعلمیه أحدهما، ممنوعه [۱].

و لا عسر فی تقلید الاعلم، لا علیه لأخذ فتاواه من رسائله و کتبه، و لا لمقلدیه لذلك أيضا [۲].

به اصل عملی رجوع می‌نمائیم.

[۱]-

وجه دوم:

سیره اصحاب و متشرعه بر این، مستقر بوده که بدون فحص از علمیت، به ارباب نظر و مجتهدین رجوع می‌نمودند در حالی که قطع به اختلاف مراتب علمی آنها داشته‌اند.

رد سیره: مصنف رحمه الله در رد سیره فقط فرموده‌اند: «و دعوی السیره ممنوعه» [۱۱۳۵].

[۲]-

وجه سوم:

و جوب اقتصار بر تقلید اعلم «شدیدا» موجب عسر [۱۱۳۶] و حرج می‌باشد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۸

و لیس [۱۱۳۷] تشخیص العلمیه بأشکل من تشخیص أصل الاجتهاد، مع أن قضیه نفی العسر الاقتصار علی موضع العسر، فیجب فیما لا یلزم منه عسر، فتأمل جيدا [۱].

و حرج در شریعت مقدس، منفی است.

رد وجه سوم: در وجوب اقتصار بر تقلید اعلم، نه عسر و حرج برای مجتهد اعلم [۱۱۳۸]، پیدا می‌شود و نه عسر و حرجی برای مقلدین در اخذ فتاوی اعلم زیرا او فتاوی خود را در رساله عملیه می‌نویسد و تمام مقلدین به آن رجوع می‌نمایند.

[۱]- تشخیص اعلم از غیر اعلم هم تکلیف مشکل و موجب عسر نیست زیرا مقلد در تعیین اصل اجتهاد باید به اهل خبره رجوع

نماید پس این مسئله را هم از او سؤال می‌نماید و چنانچه برای فردی موجب عسر و حرج باشد، تکلیف تقلید از اعلم، از همان

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۹

و قد استدلل للمنع أيضا بوجوه:

أحدها: نقل الإجماع علی تعیین تقلید الأفضل.

ثانیها: الأخبار الدالّة علی ترجیحه مع المعارضة، كما فی المقبوله و غیرها، أو علی اختیاره للحکم بین الناس، كما دلّ علیه المنقول عن أمير المؤمنين علیه السلام: (اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غیره جزما، فیجب الأخذ به عند المعارضة عقلا.

و لا یخفی ضعفها:

اما الأول: فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل أو الجلل هو الأصل، فلا مجال لتحصیل الإجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون

نقله موهونا، مع عدم حجية نقله و لو مع عدم وهنه [۱۱۳۹].

و اما الثاني: فلأن الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومه [۱۱۴۰]، لأجل رفع الخصومه

فرد، مرتفع می‌شود اما نسبت به بقیه مردم به قوت خودش باقی هست، و به مقداری از مسائل که در آن‌ها عسر، لازم نیاید باید از آن اعلم، تقلید نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱۰

التی لا تکاد ترتفع إلا به، لا یستلزم الترجیح فی مقام الفتوی، كما لا یخفی [۱].

خلاصه: عسر به مقدار خود از مسائل و اشخاص، تکلیف را رفع می‌نماید نه برای تمام مردم و در تمام مسائل.

ادله وجوب تقلید از اعلم

اشاره

[۱]- برای وجوب تقلید از اعلم به سه وجه، تمسک شده، به عبارت دیگر: قائلین به عدم جواز تقلید از غیر اعلم به سه دلیل تمسک کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- اجماع:

اشاره

یکی از وجوه سه گانه، نقل اجماع بر تعیین تقلید از مجتهد اعلم می‌باشد.

تذکر: صاحب عنایه الاصول عبارات علما را در محل بحث، چنین نقل کرده‌اند:

«... الاول»: الاجماع المنقول صریحا فی کلام المحقق الثانی كما حکاه الارذبیلی عن بعضهم ایضا و ظاهرا فی کلام الشهد الثانی المؤید بنقل عدم الخلاف عند اصحابنا كما یظهر من السید فی الذریعة و البهائی حیث قال و تقلید الافضل معین عندنا و فی المعالم و هو قول الاصحاب الذین وصل الینا کلامهم المعاضده بالشهرة المحققة بین الاصحاب و هی الحجة فی مثل المقام الملحق بالفرعیات بل و لا یجوز الاجتراء فی الافتاء فی مثل هذه المسألة التي بمنزلة الافتاء فی جمیع الفقه بخلاف المنقول من الاصحاب «انتهی» موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه ۱۱۴۱].

یادآوری: همراه با ذکر هر دلیل - و بدون رعایت ترتیب متن کتاب - پاسخ مصنف را نسبت به آن دلیل بیان می‌نمائیم.

ردّ اجماع:

در مواردی که عقل، دارای حکم است، اجماع محصل، حجت نیست «فضلا» از اجماع منقول و «قویا» محتمل است که تمام علما یا اکثر آن‌ها به خاطر همان

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱۱

اصل و قاعده دوران امر، بین تعیین و تخییر، حکم به وجوب تقلید از اعلم نموده باشند.

به عبارت دیگر: «قویا» محتمل است که مدرک فتوای مجمعین، همان اصل باشد و با وجود احتمال مذکور اگر اتفاق تمام علما را

هم تتبع نمائیم، نمی‌توانیم با آن، قول معصوم علیه السّلام را کشف کنیم و بدیهی است که وجه حجیت اجماع، کاشفیت از قول معصوم علیه السّلام است لذا می‌گوئیم تحصیل اجماع در محل بحث، ممکن نیست.

اگر کسی در «ما نحن فیه» ادعای اجماع منقول نماید، می‌گوئیم: نقل اجماع - به خاطر مدرکی بودن آن - موهون است و بر فرض که موهون هم نباشد، اجماع منقول حجیت ندارد.

قوله: «ثانیها الاخبار الدالّة علی ترجیحہ مع المعارضة کما فی المقبوله».

۲- اخبار دال بر ترجیح قول اعلم:

اشاره

الف: در مقبوله عمر بن حنظله که متن کامل آن را قبلا [۱۱۴۲] نقل کردیم، چنین آمده:

... فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلافا في حديثكم؟: «الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتفت الي ما حكم به الآخر» [۱۱۴۳].

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۴۱۲

قوله: «... و غيرها» [ای: غیر المقبوله].

ب: غیر مقبوله، مانند: ۱: روایت داود بن حصین از ابی عبد الله علیه السّلام: «فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلهما بینهما فی حکم وقع بینهما خلاف فرضیا بالعدلین فاختلف العدلان بینهما، عن قول ایهما نمضی الحکم؟ قال علیه السّلام: ینظر الی افقهما و اعلمهما باحدیننا و اورعها فینفذ حکمه و لا يلتفت الی الآخر» [۱۱۴۴].

۲: روایت موسی بن اکیل از ابی عبد الله علیه السّلام: «سئل عن رجل یكون بینہ و بین اخ له منازعة فی حق فیتفقان علی رجلین یكون بینهما فحکما فاختلفا فیما حکما قال: و کیف یختلفان؟ قال: حکم کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان، فقال: ینظر الی اعدلهما و افقهما فی دین الله فیمضی حکمه» [۱۱۴۵].

قوله: «او علی اختیاره للحکم بین الناس کما دل علیه المنقول عن امیر المؤمنین علیه السّلام...».

ج: قول امیر مؤمنان علیه السّلام در نهج البلاغه به مالک اشتر: «... اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک ممن لا تضیق به الامور...» [۱۱۴۶].

در کتاب عنایه الاصول بعد از بیان اخبار مذکور، چنین آمده:

«قال [فی التقریرات و التقریب فی الكل ظاهر فان الامام علیه السّلام قدم قول الافقه

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۴۱۳

و الاعلم علی غیره عند العلم بالمعارضة و المخالفة و هو المطلوب (انتهی) موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه» [۱۱۴۷].

قوله: «... و اما الثانی فلان الترجیح مع المعارضة فی مقام الحكومة لاجل رفع الخصومة...».

رد اخبار دال بر ترجیح:

مستفاد از اخبار مذکور، ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در تعارض حکم دو قاضی هست [۱۱۴۸] و این مسئله، مستلزم ترجیح قول اعلم

بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست. ضمناً پاسخی هم نسبت به روایات از مرحوم مشکینی قدس سرّه در صفحه ۴۰۹ نقل کردیم. قوله: «ثالثها: ان قول الافضل اقرب من غيره جزماً...».

۳- دلیل یا وجه سوم به این نحو، مرکب از یک صغرا و یک کبرا هست:

اشاره

صغرای قضیه: فتوای [۱۱۴۹] اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «اقرب» به واقع می‌باشد [۱۱۵۰]. کبرای قضیه: عقلاً- «عند التعارض»، طریق «اقرب الی الواقع» بر غیر اقرب، مقدم است پس در محل بحث هم اخذ فتوا و نظر اعلم، مقدم و متعین است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱۴

و أمّا الثالث: فممنوع صغری و کبری، اما الصغری فلاجل ان فتوی غیر الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوی من هو أفضل منه ممن مات [۱].

[۱]-

رد وجه سوم:

هم صغرا و هم کبرای دلیل سوم، مردود است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم: [۱۱۵۱]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۴۱۴

رد صغرای قضیه: در بیان صغرا گفتید: قول اعلم، اقرب به واقع است، اشکال ما این است که: قبول نداریم همیشه قول اعلم، اقرب به واقع باشد چون گاهی ممکن است فتوای غیر اعلم، اقرب به واقع باشد، به جهت اینکه فتوای او با فتوای بعضی از اموات از مجتهدین، موافق هست که آن مجتهد از تمام فقها- حتی از اعلم فعلی- افضل بوده.

مثال: فرض کنید در زمان خودمان با فتوای دو مجتهد به نام زید و عمرو مواجه هستیم که اولی از دوّمی، اعلم است و فتوای آن‌ها نسبت به شرب تنن، چنین است: زید- یعنی: مجتهد اعلم- می‌گوید: شرب تنن، حلال است اما عمرو می‌گوید: حرام است لکن فتوای غیر اعلم، مطابق با قول شیخ طوسی قدس سرّه می‌باشد که او از آن دو مجتهد، اعلم است.

تذکر: صاحب عنایه الاصول در منع صغرا چنین فرموده‌اند:

«اقول»: (اما منع الصغری) فمما لا- وجه له فان الکلام هاهنا متمحض فیما اذا تعارض فتوی الاعلم مع غیر الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجیه مثل المطابقه لفتوی من هو اعلم الكل ممن مات قبلا او المطابقه للشهره و نحوهما من امور آخر فمع قطع النظر عن هذه المرجحات كلها نحن ندعی ان فتوی الاعلم اقوی و اقرب الی الواقع فيحتمل فیها التعین فتكون من دوران الامر بین التعین و التخییر فيجب الاحتیاط فیها بالاحذ بها و عدم التعدی عنها و قد عرفت فی صدر المسأله و قبله وجه وجوب الاحتیاط عند الدوران مکررا (هذا) مضافا الی کونها موردا لاستقلال العقل بالاحذ بها نظرا الی کونها

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۴۱۵

و لا يصغى إلى أن فتوى الأفضل اقرب في نفسه، فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى؛ بدهاه أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن يكون الاقرب في الامارة لنفسها، أو لأجل موافقتها لامارة أخرى، كما لا يخفى [۱].

من اقوى الدليلين [۱۱۵۲].

[۱]- [توهم: فتوای مجتهد اعلم «فی نفسه» اقرب به واقع است گرچه در این مورد [۱۱۵۳]- به ملاحظه موافقت فتوای غیر اعلم با فتوای مجتهدی که اعلم است و فوت نموده- اقرب نباشد به عبارت دیگر: فتوای اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «فی نفسه» اقربیت نوعی دارد.

دفع توهم: مناط در حکم عقل، اقربیت فعلیه است و اقربیت نوعیه برای آن حکم عقل در کبرای مذکور، فائده‌ای ندارد و عقل در اقربیت به واقع، فرقی قائل نیست که «فی نفسه» اقرب باشد یا به ملاحظه موافقت آن با اماره دیگر، قرب به واقع داشته باشد [۱۱۵۴].

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره بعد از توضیح کلام مذکور مصنف قدس سره چنین فرموده‌اند:

«اقول»: انک قد عرفت منا آنفا ان الکلام هاهنا متمحض فيما اذا تعارض فتوى الاعلم مع غیر الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجیة و ظاهر المصنف بل صریحه هو تسلیم الصغرى ای اقربیة فتوى الاعلم فی هذه الصورة (و علیه) فیرجع النزاع معه لفظياً فلا تغفل انت و لا تشبهه [۱۱۵۵].

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۴۱۶

و اما الكبرى فلأن ملاك حجية قول الغير تعبدا و لو على نحو الطريقة [۱۱۵۶]، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو في الأفضل و غيره سيان، و لم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً [۱].

نعم [۱۱۵۷] لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجة بنظر العقل، لتعين الأقرب قطعاً، فافهم [۲].

[۱]- رد کبرای قضیه: کبرای قضیه، این بود: «عقلاً» طریق «اقرب الی الواقع» بر غیر اقرب، مقدم است.

اشکال ما این است: امکان دارد، چنین گفته شود: قول مجتهد که تعبداً برای مقلد، حجیت دارد، معلوم نیست که تمام مناط در حجیت آن، قرب به واقع باشد، شاید ملاک حجیت، چیزی باشد که در اعلم و غیر اعلم، مساوی است مثلاً اگر دو خبر واجد شرائط تعارض نمودند و فاقد مرجحات منصوص بودند، مسأله تخیر، مطرح است گرچه «احدهما» اقرب به واقع باشد زیرا مناط حجیت آن برای ما مشخص نیست.

[۱]- «آری اگر مشخص باشد که تمام مناط حجیت قول اعلم (اقربیت الی الواقع) است، مثل اینکه فقط عقل، حاکم بر حجیت قول مجتهد باشد- و صغراً هم مسلم باشد- در این صورت باید مقلد، قول اعلم را اخذ نماید» [۱۱۵۸].

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۴۱۷

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی قدس سره در پایان بحث به ذکر نکاتی پرداخته‌اند:

و هل حکم غیر الحکومة و الفتوى من الامور التي يشترط في مباشرتها الاجتهاد حکمهما من وجوب الرجوع الی الأفضل عند من اوجبه فیهما الظاهر من اطلاق کلامهم فی بعض المقامات العدم و ان لم يوجد تنصيص من الاصحاب فی ذلك علی ما لو قيل و لو قلد المفضول مع عدم تمكنه من الأفضل ثم تمكن منه فيجب عليه تقليده فيما لم يقلد المفضول فيه بناء علی كون التقليد هو العمل علی القول بتعين الأفضل و هل يجب الرجوع فيما قلد ففي الاعمال السابقة عن العبادات و المعاملات لا يجب الاعادة بغير اشكال و اما التي يرد الاتيان بها ففيه اشكال.

ثم انهم اختلفوا في المراد بالافضل هل هو الاكثر حفظا للمسائل او اشد قوة و استقامة لاستخراجها او الاكثر ترجيحا لها و ان كان الاشهر هو الثاني و قد يقال بان الرجوع الى العرف يقضى بذلك كما انهم اختلفوا فيما اذا كان احد المجتهدين افضل و الآخر اتقى و اورع و اعدل فبعضهم قالوا بوجوب تقليد الاعلم و قال آخرون بالعكس و الاول اقوى للقطع بحجية قوله و الشك في حجية قول غيره و كذلك اذا تساوى المجتهدان علما و تفاضلا ورعا و عدالة فبعضهم بلزوم تقليد الاورع و الاعدل و بعضهم احتملوا التخيير و هو الاقوى اذ لا- ترجيح في الفرض فيما يتعلق بالاجتهاد و ان كان اختيار الاورع اولى مراعاة للاحتياط و قد اختلفوا ايضا فيما اذا تساوى من جميع الجهات فليل بالتخيير و هو المشهور و قيل بسقوط التكليف و الرجوع الى البراءة الاصلية حكاه في النهاية و عن قوم انه يجب الاخذ بالاسد و عن قوم انه يجب الاخذ بالاثقل عليه و لعل هذا مراد من عبر بالاخذ باحوط القولين حكاهما في «المنحول» و المتعين هو الاول و اذا تساوى في الفقه و تفاضلا في سائر العلوم التي لها دخل في الفقه كالاصول و الرجال و العربية فذهب بعضهم الى وجوب تقليد

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۴۱۸

فصل

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتى، و المعروف بين الاصحاب الاشتراط و بين العامة عدمه [۱۱۵۹]، و هو خيرة الأخباريين، و بعض المجتهدين من أصحابنا، و ربما نقل تفاصيل: منها: التفصيل بين البدوي فيشترط، و الاستمراري فلا يشترط، و المختار ما هو المعروف بين الأصحاب، للشك في جواز تقليد الميت، و الأصل عدم جوازه، و لا مخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدلل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة [۱].

الاعلم في جميعها و الظاهر هو التخيير حينئذ ايضا [۱۱۶۰].

[فصل: تقليد ميت]

اشاره

[۱]- سؤال: آیا از جمله شرائط مفتی «حیات» او می باشد یا نه؟

جواب: عقیده ارباب نظر، مختلف است که اینک به نقل آن می پردازیم:

۱- معروف بین اصحاب- مطلقا [۱۱۶۱]- حیات مفتی شرط است.

۲- معروف بین عامه- مطلقا- عدم اشتراط حیات مفتی می باشد.

۳- اخباریین و بعضی از مجتهدین [۱۱۶۲] هم نظرشان مانند عقیده عامه است.

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۴۱۹

۴- بعضی هم بین تقلید «بدوی» و «استمراری»- یعنی: بقاء بر میت- تفصیل، قائل شده اند.

مرحوم فیروزآبادی قدس سره هم تفصیل در مسئله را چنین نقل کرده اند:

(قد نقل في التقريرات) تفاصيل ثلاثة في المسألة.

(الاول): التفصيل بين فقد المجتهد الحيّ فلا- يشترط الحياة في المفتى بل يجوز تقليد الميت و بين وجوده فيشترط الحياة فيه و لا يجوز تقليد الميت.

(الثاني): التفصيل بين ما اذا كان المفتى ممن لا يفتى الا بمنطوق الادلة كالصدوقين و نحوهما فلا يشترط الحياة فيه و يجوز تقليده

حیا و میتا و بین غیره فلا يجوز تقليده لا حيا ولا ميتا.

(الثالث): و هو عمدتها التفصيل بين التقليد البدوي فيشترط الحياة في المفتي بمعنى عدم جواز تقليد الميت ابتداء و بين الاستمراري فلا يشترط الحياة فيه بمعنى جواز البقاء على تقليد الميت استمرارا اذا قلده في حياته (و لكن قد ناقش صاحب التقريرات) في التفصيلين الاولين ۱۱۶۳]: ...

تذکر: مختار مصنف قدس سره قول معروف- «و هو اشتراط الحياة في مرجع التقليد مطلقا بلا فرق بين البدوي و الاستمراري و غيره من التفصيلين»- می باشد و دلیلشان این است:

اصل، عدم جواز تقليد غير حي هست، به همان بیان سابق ۱۱۶۴] که امر، دائر بین تعیین

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۴۲۰

منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته [۱].

و تخيير می باشد و قدر متيقن، حجیت قول مجتهد حي است و قول ميت، مشکوک می باشد و با شك در حجیت «اصل»، عدم حجیت است پس در خروج از عهده تكاليف شرعيه نمی توان به قول او اكتفا نمود.
مصنف رحمه الله: «مخرجی» غير از تمسك به اصل مذکور وجود ندارد لكن قائلین به «جواز» به وجوه ضعيفی تمسك نموده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم:

ادله جواز تقليد ميت

اشاره

[۱]- به لحاظ اهميت مسئله، قبل از ورود به بحث، توجه شما را به کلام مرحوم فيروز آبادی قدس سره جلب می نمائیم:

... و من الوجوه الضعيفة التي استدل بها لجواز تقليد الميت ابتداء هو استصحاب جواز تقليده من حال حياته.

«و قد ذكر» جمله من تلك الوجوه «صاحب التقريرات» بل عرفت من بعض كلامه المتقدم ان للمجوزين احتجاجات كثيرة لا تحصى و لكن الانصاف ان تلك الوجوه كلها ضعيفة كما ذكر المصنف سوى وجهين منها:
«احدهما»: اطلاقات الادلة الشاملة لكل من فتوى الحى و الميت جميعا و قد عرفت منا انها مما لا تنفع الا فيما وافق فتوى الميت مع الحى لا مطلقا.

«ثانيهما»: استصحاب جواز تقليد الميت من حال حياته الى بعد مماته.

«ثم ان صاحب التقريرات» قد قرر استصحاب المجوزين من وجوه ثلاثة:

«استصحاب الحكم المستفتى فيه» و «استصحاب حكم المستفتى» و «استصحاب حكم المفتى» قال ما لفظه: الثالث الاستصحاب و تقريره من وجوه فانه «تارة» يراد انسحاب الحكم المستفتى فيه «و اخرى» يراد انسحاب حكم المستفتى و «ثالثة» يراد انسحاب حكم المفتى «فعلى الاخير» يقال: ان المجتهد الفلانى كان ممن يجوز الاخذ بفتواه و العمل

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۴۲۱

في الخارج مطابقا لاقواله و قد شك بعد الموت انه هل يجوز اتباع اقواله او لا فيستصحب كما انه يستصحب ذلك عند تغير حالاته من المرض و الصحة و الشباب و المشيب و نحوها.

«و على الثانى» يقال: ان للمقلد الفلانى كان الاخذ بفتوى المجتهد الفلانى حال الحياة و بعد الموت نشك فيه فنستصحب الجواز

المعلوم فی السابق.

«و علی الاول» یقال: ان هذه الواقعة كان حکمها الوجوب بفتوی المجتهد الفلانی و نشک فی ذلك فنستصحب حکمها «قال» الی غیر ذلك من وجوه تقریراته «انتهی» موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه.

«اقول»: و اقوی هذه التقارير الثلاثة هو «استصحاب حکم المفتی» و هو الذي اقتصر عليه المصنف و لو تم هذا التقرير لكان نافعا لكل من التقليد الابتدائي و الاستمراري جميعا كما سیأتی «و اما استصحاب حکم المستفتی» فهو ایضا لو تم لكان نافعا لكل من التقليد الابتدائي و الاستمراري جميعا و لكن يختص بما اذا كان المستفتی ممن ادرك ايام حياة المفتی فعند ذلك صح ان یقال ان المقلد الفلانی كان له الاخذ بفتوی المجتهد الفلانی فی حال حياته فكذلك الآن بالاستصحاب لا مطلقا و لو لم يدرك ايام حياته و هذا التقرير مما لم یشر الیه المصنف لا فی المقام و لا فیما سیأتی و ليس بمهم بعد عدم اشتداد الحاجة الیه.

«و اما استصحاب حکم المستفتی فی» کاستصحاب وجوب الاستعاذه او حرمة العصیر او نجاسة الخمر و نحو ذلك من الاحکام فهو مما یفیع التقليد الاستمراري فقط دون الابتدائي و قد ادخره المصنف له كما سیأتی فانتظر [۱۱۶۵].

اینک به بیان ادله می پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۲

و لا یذهب علیک انه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفا، لعدم بقاء الرأی معه، فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف، و ان لم یکن كذلك واقعا، حیث ان الموت عند اهله موجب لانعدام المیت و رأیه [۱۱۶۶] [۱].

۱- استصحاب:

اشاره

به چند طریق، استصحاب را تقریر نموده‌اند لکن فعلا بیان مصنف رحمه الله این است [۱۱۶۷]:

استصحاب حکم مفتی: تقریر استصحاب، چنین است: فلان مجتهد در حال حیات «جائز التقليد» بود اما اکنون فوت نموده و ما مردد هستیم که آیا می‌توانیم از او تقلید نمائیم یا نه لذا همان جواز را استصحاب می‌نمائیم - ... كما انه يستصحب ذلك عند تغير حالاته من المرض و الصحة و الشباب و المشيب و نحوها «عناية الاصول ۲۷۵».

[۱]-

رد استصحاب:

مجالی برای استصحاب جواز تقلید میت وجود ندارد زیرا تقلید، اخذ رأی [۱۱۶۸] مجتهد است و بعد از موت «عرفا» رأیی برای مجتهد وجود ندارد بلکه آن رأی، زائل می‌شود زیرا «حیات» در بقاء رأی - عند العرف - مدخلیت دارد لذا بعد از موت، مفهومی برای جواز اخذ رأی مجتهد، باقی نمی‌ماند زیرا او بعد از موت، رأی ندارد پس موضوع جواز تقلید - یعنی: رأی - از نظر عرف، منتفی است و قبلا - در بحث استصحاب - مبسوطا بیان کردیم که در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است و «حاکم» به بقاء آن، عرف است نه عقل - و نه لسان دلیل.

البته از نظر عقل، ممکن است رأی آن مجتهد، باقی باشد زیرا آن، صفت روح است و روح بعد از موت هم باقی می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۳

و لا- ینافی ذلك صحه استصحاب بعض احکام حال حیاته، کطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته الیه، فان ذلك انما یکون فیما لا یتقوم بحیاته عرفا بحسبان بقاءه ببدنه الباقی بعد موته، و ان احتمال ان یکون للحیاه دخل فی عروضه واقعا، و بقاء الرأی لا بد منه فی جواز التقليد قطعاً، و لذا لا یجوز التقليد فیما إذا تبدل الرأی أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعاً [۱].

خلاصه: چون «رأی» به نظر عرف، متقوم به حیات است و بعد از موت، رأیی نیست لذا مجالی برای جریان استصحاب، وجود ندارد [۱۱۶۹].

[۱]- توهّم: اگر استصحاب جواز تقلید میت- من حال حیاته الی بعد مماته- صحیح نیست [۱۱۷۰] پس چگونه بعضی از احکام حال حیات، مانند طهارت، نجاست یا جواز نظر زوجه او را استصحاب [۱۱۷۱] می‌نمایند.

دفع توهّم: موضوع استصحاب در احکام مذکور به نظر عرف، چیزی است که شامل حی و میت- هر دو- می‌شود و آن عبارت است از «الجسد الخاص» و لذا چنین هم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۴

و بالجملة [۱۱۷۲] یکون انتفاء الرأی بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، و یکون حشره

گفته می‌شود: «هذا الذی کان طاهراً او نجساً فی السابق فکذلك الآن بالاستصحاب [۱۱۷۳]»- به خلاف جواز تقلید که موضوعش رأی مجتهد است و بعد از حیات، آن رأی منتفی است درحالی که در جواز تقلید باید «رأی» باقی باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود.

قوله: «و لذا [۱۱۷۴] لا یجوز التقليد فیما اذا تبدل الرأی او ارتفع لمرض او هرم إجماعاً».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۵

فی القیامه انما هو من باب اعاده المعدوم، و ان لم یکن كذلك حقیقه، لبقاء موضوعه، و هو النفس الناطقه الباقیه حال الموت لتجرده، و قد عرفت فی باب الاستصحاب أن المدار فی بقاء الموضوع و عدمه هو العرف، فلا یجدی بقاء النفس عقلاً فی صحه الاستصحاب مع عدم مساعده العرف علیه، و حسبان أهله أنها غیر باقیه و انما تعاد یوم القیامه بعد انعدامها، فتأمل جیداً [۱].

لا یقال: نعم، الاعتقاد و الرأی و إن کان یزول بالموت لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه فی حال حیاته کاف فی جواز تقلیده فی حال موته، كما هو الحال

[۱]- خلاصه، اینکه عرفاً به سبب موت، رأی مجتهد، منتفی می‌شود و علتش منتفی شدن موضوع می‌باشد و چون در باب استصحاب، حاکم به بقاء موضوع، عرف است لذا در «ما نحن فیه» نمی‌توان جواز تقلید را استصحاب نمود زیرا رأی مجتهد که قائم به او بود [۱۱۷۵]، آن مجتهد به سبب فوت، معدوم شده و رجوع او در قیامت از نظر عرف، اعاده معدوم است گرچه حقیقتاً و از نظر عقل، «مجتهد» معدوم نشده بلکه صفات او متغیر گشته و موضوع رأی، نفس ناطقه [۱۱۷۶] می‌باشد که باقی هست لکن گفتیم مناط در باب استصحاب، نظر عرف است نه عقل.

قوله: «فتأمل [۱۱۷۷] جیداً».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۶

فی الروایه [۱].

فانه یقال: لا شبهه فی أنه لا بد فی جوازه من بقاء الرأی و الاعتقاد، و لذا لو زال بجنون او تبدل و نحوهما لما جاز قطعاً، كما أشیر الیه آنفاً. هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائی [۲].

[۱]- اشکال: مستشکل می‌پذیرد که عرفاً به واسطه موت، رأی مجتهد منتفی می‌شود لکن می‌گوید: در جواز تقلید، بقاء رأی، معتبر نیست بلکه وجود و حدوث همان رأی سابق- در حال حیات [۱۱۷۸]- برای جواز تقلید بعد از موت کفایت می‌نماید [۱۱۷۹]-
کما [۱۱۸۰] هو الحال فی الروایه.

[۲]- جواب: قیاس تقلید به نقل روایت «مع الفارق» [۱۱۸۱] است.

در جواز تقلید، بقاء فعلی رأی مجتهد، لازم است و لذا اگر به سبب جنون، بیماری یا امثال آن، رأی مجتهدی زائل شود [۱۱۸۲] قطعاً- بل اجماعاً کما تقدم من المصنف فی المتن- تقلید از او صحیح نیست.

إيضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۷

و اما الاستمراری [۱۱۸۳]، فرماید یقال بأنه قضیه استصحاب الاحکام التي قلده فیها، فان رأیه و ان كان مناطاً لعروضها و حدوثها، الا أنه عرفاً من اسباب العروض لا من

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره بعد از بیان پاسخ مصنف، نسبت به اشکال مذکور، چنین فرموده‌اند:

اقول: لو سلم انعدام الرأی بانعدام موضوعه ای المجتهد فیکفی فی جواز التقليد تحقق الرأی فی السابق كما افاد المستشکل و ذلك لاستصحاب جواز العمل به من حال حدوثه الی بعد زواله.

«و اما الاجماع» علی عدم جواز التقليد فيما اذا زال الرأی بجنون او مرض او هرم او تبدل رأی الی رأی آخر فهو مما لا دلالة له علی عدم جواز التقليد فيما اذا زال بموت المجتهد كما لا يخفی [۱۱۸۴].

قوله: هذا بالنسبة الی التقليد الابتدائی.

آنچه را تاکنون بیان کردیم، نسبت به تقلید ابتدائی از میت بود که گفتیم دلیلی بر جواز آن وجود ندارد- لا من الاستصحاب و لا من باب قیاسه بالروایه.

إيضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۸

مقومات الموضوع و المعروض [۱].

و لکنه لا- يخفی انه لا- یقین بالحکم شرعاً سابقاً، فان جواز التقليد ان كان بحکم العقل و قضیه الفطره كما عرفت فواضح، فانه لا یقتضی أزید من تنجز ما أصابه من التکلیف و العذر فيما أخطأ، و هو واضح. و ان كان بالنقل فکذلک، علی ما هو التحقیق من أن قضیه الحجیه شرعاً لیست الا ذلك، لا انشاء أحكام شرعیه علی طبق مؤداهها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقاً، إلا علی

بقاء بر تقلید میت

[۱]- سؤال: در «ما نحن فیهِ» مقصود از استمرار تقلید چیست؟

جواب: منظور از استمرار تقلید، همان بقاء بر تقلید میت است. فرض کنید فردی از فلان مجتهد تقلید می‌نموده اما اکنون آن مجتهد، فوت نموده که در این صورت باید بحث نمائیم که آیا بقاء بر تقلید آن میت، جائز است یا نه.

برای جواز بقاء بر تقلید میت [۱۱۸۵] به این نحو به «استصحاب احکام» تمسک نموده‌اند:

«احکامی - مانند وجوب صلوات جمعه، نجاست خمر و حرمت عصیر - به واسطه رأی آن مجتهد برای مقلد، ثابت شده بود، اکنون که او فوت نموده، بقاء همان احکام [۱۱۸۶] را استصحاب می‌نمائیم و شکی نیست که رأی مجتهد، علت حدوث آن احکام بوده است اما در موضوع آن‌ها مأخوذ نیست پس بعد از زوال رأی هم، همان احکام به مقتضای استصحاب، حجت می‌باشند» [۱۱۸۷].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۹

ما تکلفنا [۱۱۸۸] فی بعض تنبیهات الاستصحاب فراجع [۱۱۸۹]، و لا دلیل علی حجیه رأیه السابق فی اللاحق [۱].

[۱] - مصنف قدس سره به سه طریق تمسک به استصحاب را رد نموده‌اند:

الف: مصنف ابتداء استصحاب را طبق مبنای خود به این نحو رد کرده‌اند: مقلد، نسبت به حکم شرعی، یقین سابق ندارد تا اینکه به وسیله استصحاب، آن «حکم» را ابقا نماید زیرا: اگر دلیل جواز تقلید، عقل و حکم فطری [۱۱۹۰] آن باشد، بدیهی است که مقتضای حکم عقل، حجیت قول مجتهد برای مقلد می‌باشد و معنای حجیت، این است که: در صورت اصابه به واقع، منجز واقع است و در صورت عدم اصابه، معذر است پس بنا بر مبنای مذکور، مقلد در تقلید سابقش نسبت به «حجت» یقین دارد - نسبت حکم شرعی یقین ندارد.

اگر دلیل جواز تقلید «نقلیات» - مانند: آیات و روایات - باشد بنا بر تحقیق مصنف، مفاد و مدلول آن‌ها حجیت قول مجتهد است و معنای حجیت، همان بود که اکنون بیان کردیم یعنی: فقط منجزیت و معذرت دارد نه اینکه مفاد آن‌ها جعل حکم ظاهری باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۰

و اما بناء [۱۱۹۱] علی ما هو المعروف بینهم، من کون قضیه الحجیه الشرعیه جعل مثل ما أدت الیه من الاحکام الواقعیه التکلیفیه أو الوضعیه شرعا فی الظاهر، فلاستصحاب ما قلده من الأحکام و إن کان مجال، بدعوی بقاء الموضوع عرفا، لأجل کون الرأی عند أهل العرف من اسباب العروض لا من مقومات المعروض، الا أن الانصاف عدم کون الدعوی خالیة عن الجزاف، فإنه من المحتمل - لو لا المقطوع - أن الاحکام التقلیدیة عندهم ایضا لیست احکاما لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحکم عندهم من موضوعه، بسبب تبدل الرأی و نحوه، بل انما کانت احکاما لها بحسب رأیه،

قوله: و لا دلیل [۱۱۹۲] علی حجیه رأیه السابق فی اللاحق [۱۱۹۳].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۱

بحیث عدّ من انتفاء الحکم بانتفاء موضوعه عند التبدل، و مجرد احتمال ذلك یکفی فی عدم صحه استصحابها، لاعتبار احراز بقاء الموضوع و لو عرفا، فتأمل جيدا [۱].

هذا کله مع امکان [۱۱۹۴] دعوی انه اذا لم یجز البقاء علی التقلید بعد زوال الرأی، بسبب الهرم أو المرض اجماعا، لم یجز فی حال الموت بنحو أولى قطعا، فتأمل [۲].

[۱] - ب: پاسخ مصنف در رد استصحاب، طبق نظر مشهور: [بنا بر مشهور، معنای حجیت قول مجتهد، جعل احکام است پس لا بد آن مقلد، نسبت به حکم شرعی ظاهری، دارای یقین سابق هست و رأی مجتهد عرفا موضوع آن حکم نیست بلکه رأی او سبب حدوث آن حکم است بنابراین برای جریان استصحاب، نسبت به احکامی که مقلد از آن مجتهد تقلید نموده، مجالی هست اما انصاف، این است که: آن احکامی که به واسطه رأی مجتهد، حادث شده، موضوعش «واقع» نیست بلکه ظن و رأی مجتهد در آن

مدخلیت دارد و لذا به آن، حکم ظاهری می‌گویند و اگر ظن و اعتقاد او مدخلیت نداشت حکم ظاهری نبود بلکه حکمی برای موضوع، در قبال واقع بود پس لا بد ظن مجتهد مدخلیت دارد و لا اقل محتمل است که آیا موضوع آن حکم، نفس واقع است و ظن مجتهد در آن مدخلیت ندارد یا اینکه از نظر عرف و ادله، رأی و اعتقاد مجتهد، مدخلیت دارد و بدیهی است که با وجود شک، نسبت به موضوع نمی‌توان احکام را استصحاب نمود. [۱۱۹۵]

[۱]- ج: ممکن است گفته شود، چون بقاء بر تقلید در صورت زوال رأی مجتهد- به سبب بیماری یا پیری- اجماعاً جائز نیست پس در صورت زوال رأی به سبب موت به
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۲

و منها [۱۱۹۶]: اطلاق الآيات [۱۱۹۷] الدالة على التقليد. و فيه- مضافا الى ما اشرنا اليه من عدم دلالتها عليه- منع اطلاقها على تقدير دلالتها، و انما هو مسوق لبيان اصل تشريعه كما لا يخفى [۱].

طریق اولی «بقاء» جائز نمی‌باشد.

[۱]-

۲: اطلاق ادله لفظیه:

یکی دیگر از ادله، اطلاق آیاتی مانند آیه نفر [۱۱۹۸]، سؤال [۱۱۹۹] و کتمان [۱۲۰۰] می‌باشد.

مصنف قدس سره از دو جهت در استدلال به آیات مناقشه نموده‌اند:

الف: اصلا آیات، دال بر جواز تقلید نیست و قبلا در بیان ادله جواز تقلید گفتیم: «آیه نفر و آیه سؤال، دال بر جواز اخذ قول مجتهد، تعبدا و بدون دلیل نیست بلکه محتمل است آن ارجاع به ملاحظه تحصیل علم باشد یعنی: بر کسانی که نفر نموده‌اند، واجب است، انذار نمایند، واجبات و محرمات را بیان کنند، این فقیه بگوید، آن فقیه بگوید

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۳

و منه انقدح حال اطلاق ما دلّ من الروایات على التقليد، مع امکان دعوی الانسباق الى حال الحیاء فیها [۱].

و نتیجتاً برای شنونده، علم، حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه اینکه تعبداً قول او را بپذیرد و تقلید نماید» [۱۲۰۱].

ب: برفرض تسلیم دلالت، آیات مذکور از جهت حیات و ممات مفتی اصلا اطلاق ندارد تا اینکه بتوان برای جواز تقلید میت به آن‌ها تمسک نمود زیرا آیات در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید است و از جهت محل بحث، مهمل می‌باشد و بدیهی است که استفاده اطلاق از یک دلیل، منوط بر این است که متکلم از آن جهت، در مقام بیان باشد.

[۱]- یکی دیگر از ادله لفظیه، اطلاق اخبار می‌باشد که متن آن‌ها را قبلاً [۱۲۰۲] به نحو مشروح بیان کردیم.

مصنف رحمه الله: از آنچه در مورد آیات بیان کردیم [۱۲۰۳]، وضع اطلاق اخبار دال بر جواز تقلید هم برای شما مشخص شد زیرا اخبار هم- مانند آیات- از جهت بحث فعلی، مهمل می‌باشد و در مقام بیان شرائط و اموری که در تقلید مدخلیت دارد، نیست تا بتوان به اطلاق آن‌ها تمسک نمود.

قوله: «مع امکان دعوی الانسباق [۱۲۰۴] الى حال الحیاء فیها».

«به علاوه» بین آیات و اخبار از این جهت افتراق وجود دارد که: بعضی از اخبار، انصراف و انسباق به «احیا» دارد و شامل اموات نمی‌شود مانند: «... و اما الحوادث الواقعة»

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۴

و منها [۱۲۰۵]: دعوی آنه لا- دلیل علی التقلید الا دلیل الانسداد، و قضیته جواز تقلید المیت کالحدی بلا تفاوت بینهما أصلا، کما لا یخفی [۱].

فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا ...»، «فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه ... فللعوام ان یقلدوه» یا «فاصمدوا فی دینکما علی کل مسن فی حینا ...» [۱۲۰۶].

[۱]-

۳: دلیل انسداد:

اشاره

بنا بر آنچه در شروح کفایه آمده، تمسک به دلیل انسداد، مربوط به محقق قمی قدس سره می باشد لذا اصل کلام ایشان را نقل می نمائیم.

«... فالحق ان یقال: نحن مکلفون فی امثال زماننا، و سبیل العلم بالاحکام منسّد و التکلیف بما لا یطاق قبیح فلیس علینا الا تحصیل الظن بحکم الله الواقعی فاذا تعین المظنون فهو، و ان تردد بین امور فالمکلف به هو احدها ... و الحاصل: انه- ای العامی- مکلف بما ظهر عنده و ترجیح فی نظره ان قوله هو حکم الله فی نفس الامر إما بالخصوص و إما بکونه أحد الأمور المظنون کون واحد منها حکم الله فی نفس الامر. و الحیاة بمجردھا لا یوجب الظن له بکونه حکم الله فی نفس الامر هو ما قاله الحدی. و كذلك الأعلمیة اذا لم ینحصر الامر فی الاعلم کما اشرنا سابقا. فالمعيار هو ما حصل به الرجحان فقد یحصل ذلك فی الحدی و قد یحصل فی المیت» [۱۲۰۷].

نتیجه: مقتضای کلام محقق قمی قدس سره این است که: اخذ آنچه اقرب به واقع می باشد، متعین است خواه قول حدی باشد یا قول میت.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۵

و فیہ انه لا یکاد تصل النوبة الیه [۱۲۰۸]، لما عرفت من دلیل العقل و النقل علیه [فیہ] [۱].

و منها [۱۲۰۹]: دعوی السیره علی البقاء، فان المعلوم من اصحاب الائمه علیهم السلام عدم

[۱]-

رد دلیل انسداد:

[دلیل جواز تقلید- چه بدوا و چه استمرارا- دلیل انسداد نیست بلکه عقل فطری انسان «حاکم» به رجوع جاهل به عالم می باشد و همچنین اخبار، دال بر جواز تقلید هستند نه دلیل انسداد] [۱۲۱۰]- کما ان مقتضی اصالة التعین تعین الرجوع الی الحدی فهذا الوجه ساقط.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۶

رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتی [۱].

و فيه [۱۲۱۱] منع السیره فیما هو محل الکلام، و أصحابهم علیهم السلام إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنهم غالباً إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم علیهم السلام بلا واسطه أحد، أو معها من دون دخل رأى الناقل فيه أصلاً، و هو ليس بتقليد كما لا يخفى، و لم يعلم الى الآن حال من تعبد بقول غيره و رأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته. و منها غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر او يذكر [۲].

[۱]-

۴: سیره مشرعه:

اشاره

«ادعای سیره بر جواز بقاء تقلید بر میت شده، یعنی:

اصحاب ائمه علیهم السلام آنچه را از روایات اخذ نموده بودند، به سبب موت آن روایات از آن رأی رجوع نمی کردند و بر همان تقلید بوده‌اند» [۱۲۱۲].

[۲]-

رد سیره مشرعه:

«عمل اصحاب به روایاتی که از امام علیه السلام برای آن‌ها نقل می کردند- مانند زراره و امثال او- به بحث فعلی ما ارتباط ندارد زیرا اصحاب ائمه علیهم السلام اهل لسان بودند و رجوعشان به زراره و امثال او در نفس نقل روایت بوده و بعد از دریافت خبر، خودشان در روایت، تأمل، بررسی و به ظاهر آن عمل می نمودند و بدیهی است که عمل به ظاهر روایت، ارتباطی به مسأله تقلید ندارد...» [۱۲۱۳].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۷

قوله: «و منها [۱۲۱۴]: غیر ذلك مما لا- يليق ان يسطر او يذكر» من ان انبياء بنى اسرائيل يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فكذلك علمائنا لعموم المنزلة فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم فى المرسل:

«علماء امتى كانباء بنى اسرائيل».

و من ان قول المجتهد الميت يفيد الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن.

و من خبر احمد بن ابى خلف قال «كنت مريضاً فدخل عليّ ابو جعفر عليه السلام يعودنى فى مرضى فاذا عند رأسى كتاب يوم و ليلة فجعل يتصفحه ورقه ورقه حتى اتى عليه من اوله الى آخره و جعل يقول: رحم الله يونس، رحم الله يونس [رحم الله يونس]» [۱۲۱۵].

قال: صاحب الوافية و الظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام على تقليد يونس بعد موته ثم قال ايضا روى بسنده عن داود بن القاسم ان ابا جعفر الجعفرى قال:

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٤٣٨

«ادخلت كتاب يوم و ليلة الذي ألفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري عليه السلام فنظر فيه و تصفحه كله ثم قال: هذا ديني و دين آبائي [كله و هو الحق كله] [١٢١٦] فلو لم يجز تقليد الميت لا يصح العمل عليه قبل عرضه عليه ثم قال: و ايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا- يحضره الفقيه مع أنه كثيرا ينقل فتاوى ابيه و هو صريح في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته و انكاره مكابرة انتهى.

و من ان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء المقلد عن المجتهد انما هو لانه مخبر عن احكام الله تعالى يحصل له القطع بان حياة المجتهد و موته مما لا يحتمل ان يكون مؤثرا في ذلك. و من ان المجتهد اذا غاب جاز العمل بقوله فكذا اذا مات و الله اعلم بحقائق احكامه [١٢١٧].

الحمد لله اولاً- و آخراً و ظاهراً و باطناً و له جزيل الشكر على ما منحنى من التوفيق بذلك فأسأله ان يجعله خالصاً لوجهه الكريم انه خير مسئول و هو حسبنا و نعم الوكيل. قد وقع الفراغ من تأليفه و تنظيمه بتاريخ ٢٢ / ١ / ١٤١٩ من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلاة و السلام و التحية بقلم الفقير الى رحمة ربه الغني «محمد» ابن السيد «احمد» الحسيني القمي غفر الله لنا و لكم.

١٣٧٧ / ٢ / ٢٩

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٤٣٩

[فهرستها]

الفهرس الموضوعى

الموضوع الصفحة

التنبية الحادى عشر: الشك فى التقدم و التأخر ٥

حكم الشك فى تقدم و تأخر الحادث اذا لوحظ بالاضافة الى اجزاء الزمان ٥

حكم الشك فى تقدم و تأخر الحادث اذا لوحظ بالاضافة الى حادث آخر ١٠

مجهولى التاريخ ١٠

بيان صور المسألة فى مجهولى التاريخ ١٠

تعاقب الحاليتين ٣٥

التنبية الثانى عشر: استصحاب الامور الاعتقادية ٣٨

التفصيل بين الامور الاعتقادية ٣٨

عدم صحة تشبث الكتابى باستصحاب نبوة موسى عليه السلام ٤٩

التنبية الثالث عشر: استصحاب الحكم المخصص ٥٥

انقسامات العام و الخاص ٥٦

حكم كل من الاقسام فى المقام ٥٩

التنبية الرابع عشر: فى جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف ٦٥

المراد بالشك فى الاستصحاب خلاف اليقين ٦٥

الدليل على كون الشك خلاف اليقين ٦٥

- تتمة: فيه مقامان ٧٣
- المقام الأول: تقوّم الاستصحاب بوحدة القضيتين ٧٤
- إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٤٤٠
- المناط في الاتحاد هو النظر العرفي ٧٧
- المقام الثاني: تقدم الامارة على الاستصحاب بالورود ٨٥
- تقديم الامارة على الاستصحاب بالحكومة و النظر فيه ٩١
- خاتمة: النسبة بين الاستصحاب و الاصول العملية و التعارض بين الاستصحابين ٩٤
- ورود الاستصحاب على سائر الاصول ٩٤
- في تراحم الاستصحابين ٩٧
- تقدم الاصل السببي على المسببي ٩٩
- في تعارض الاستصحابين ١٠٦
- تذنيب: تقدم قاعدة الفراغ و التجاوز و أصالة الصحة على استصحاباتها ١١٤
- تقدم الاستصحاب على القرعة ١١٧
- المقصد الثامن في تعارض الأدلة و الامارات ١٢٥
- فصل معنى التعارض ١٢٥
- موارد خروج الجمع الدلالي عن تعريف التعارض ١٣٠
- المورد الاول: حكومة احد الدليلين على الآخر ١٣٠
- المورد الثاني: التوفيق العرفي ١٣٥
- في وجه تقدم الامارات على الاصول الشرعية ١٣٩
- المورد الثالث: حمل الظاهر على النص او الاظهر ١٤٩
- فصل أصالة التساقط ١٥٦
- تعارض الخبرين موجب لسقوطهما على القول بالطريقة ١٥٦
- امكان نفي الثالث بالخبرين المتعارضين ١٥٨
- الكلام حول القضية المشهورة و هي الجمع مهما امكن اولي من الطرح ١٧٠
- فصل القاعدة الثانوية في باب تعارض الاخبار ١٧٥
- بعض الوجوه التي استدلت بها للترجيح ١٧٧
- الاخبار العلاجية ١٧٧
- ١- اخبار التخيير ١٧٧
- إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٤٤١
- ٢- اخبار الوقوف ١٨١
- ٣- اخبار الاحتياط ١٨١
- ٤- اخبار الترجيح ١٨٢
- مقبولة عمر بن حنظلة ١٨٤

مرفوعة زرارة ١٨٤

في الجواب عن خصوص المقبوله و المرفوعة من اخبار الترجيح ١٨٤

احتمال اختصاص الترجيح بالمقبولة او المرفوعة بمورد الحكومه ١٨٤

عدم تقييد اطلاقات التخيير ١٩٠

في الجواب عن بقيه اخبار الترجيح ١٩٥

في بقيه الوجوه التي استدلت بها لوجوب الترجيح ٢٠٠

دعوى الاجماع و الرد عليه ٢٠٠

قبح ترجيح المرجوح على الراجح و المناقشه فيه ٢٠١

لا اشكال في الافتاء بما اختاره المجتهد في عمل نفسه ٢٠٦

عدم جواز الافتاء بالتخيير الا في المسأله الاصوليه ٢٠٨

التخيير بين الخبرين بدوى او استمرارى ٢٠٩

فصل التعدى عن المرجحات المنصوصه ٢١٣

وجوه القول بالتعدى ٢١٣

يجوز التعدى الى كل مزيه بناء على التعدى ٢٢٣

فصل اختصاص قواعد التعادل و الترجيح بغير موارد الجمع العرفى ٢٢٩

حجه المشهور و الجواب عنها ٢٢٩

فصل ذكر بعض المرجحات التي ذكروها لتقديم احد الظاهرين على الآخر ٢٤٠

منها: ترجيح ظهور العموم على الاطلاق و تقديم التقييد على التخصيص و الجواب عنه ٢٤١

منها: تقديم التخصيص على النسخ لغلبة التخصيص و المناقشه فيه ٢٤٦

تأخير المخصص عن العام ٢٥٠

إيضاح الكفايه، ج ٦، ص: ٤٤٢

فصل في انقلاب النسبه ٢٥٤

فصل في بيان المرجحات التي توجب ترجيح احد السنين فعلا ٢٧٠

لا ترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدى ٢٧٤

كلام الشيخ قدس سره في المقام ٢٧٨

المناقشه في كلام الشيخ قدس سره ٢٨٤

ايراد بعض تلامذه الشيخ عليه و الجواب عنه ٢٨٧

فصل المرجحات الخارجيه و بيان اقسامها ٢٩٨

القسم الاول: ما لم يقم على اعتباره و لا على عدمه دليل ٢٩٨

القسم الثانى: ما قام دليل على عدم اعتباره ٣٠٦

القسم الثالث: ما قام دليل على اعتباره مع كونه معاضدا لمضمون الخبر ٣١٠

القسم الرابع: ما قام دليل على اعتباره مع عدم المعاضده ٣١٨

الخاتمة الاجتهاد و التقليد ٣٢٣

- فصل معنى الاجتهاد لغة و اصطلاحا ٣٢٣
- المقصود من تعريف الاجتهاد هو شرح الاسم ٣٢٥
- لا وجه لامتناع الاخبارى عن الاجتهاد بالمعنى الذى ذكره المصنف قدس سره ٣٢٩
- فصل الاجتهاد المطلق و التجزى ٣٣١
- امكان الاجتهاد المطلق ٣٣٣
- جواز العمل بالاجتهاد المطلق لمن اتصف به و لغيره اذا كان المجتهد انفتاحيا ٣٣٤
- عدم جواز تقليد الغير للمجتهد الانسدادي ٣٣٤
- نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان انفتاحيا ٣٤٥
- التجزى فى الاجتهاد ٣٥١
- حجية اجتهاد المتجزى لنفسه ٣٥٦
- حكم رجوع الغير الى المتجزى و جواز حكومته ٣٥٧
- فصل فى بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد ٣٦١
- إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٤٤٣
- الحاجة الى العلوم العربية و التفسير و علم الاصول ٣٦١
- اختلاف الاحتياج الى المسائل الاصولية بحسب اختلاف المسائل و الازمنة و الاشخاص ٣٦٣
- فصل التخطئة و التصويب ٣٦٥
- الاتفاق على التخطئة فى العقلات ٣٦٥
- الاختلاف فى التخطئة و التصويب فى الشرعيات ٣٦٥
- اقسام التصويب ٣٦٧
- فصل فى اضمحلال الاجتهاد السابق ٣٧٣
- القاعدة الاولى و الثانوية فى الاعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الاول ٣٧٤
- الرد على تفصيل الفصول فى الاجتهاد السابق ٣٧٨
- صحة العمل على طبق الاجتهاد الاول مطلقا على القول بالسببية و الموضوعية ٣٨٣
- فصل فى التقليد ٣٨٥
- معنى التقليد اصطلاحا ٣٨٥
- «بديهية» رجوع الجاهل الى العالم فى الجملة ٣٨٧
- بعد امكان تحصيل الاجماع فى هذه المسألة ٣٨٨
- القدح فى كونه من ضروريات الدين و دعوى سيرة المتدينين ٣٨٩
- عدم دلالة آيتى النفر و السؤال على جوازه ٣٩١
- دلالة الاخبار على جواز التقليد بالمطابقة او الملازمة ٣٩٣
- فصل تقليد الاعلم ٤٠٣
- فصل فى اشتراط حياة المفتى ٤١٨
- ذكر التفاصيل فى المقام ٤١٨

فی الاستدلال علی جواز تقلید المیت ابتداء بالاستصحاب و المناقشه فیہ ۴۲۰
 الاستدلال علی جواز تقلید المیت بوجوه اخر و المناقشه فیها ۴۳۲
 ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۴۴

فهرست موضوعی

موضوع صفحه

مقدمه ۳

ادامه تنبیهات استصحاب تنبیه یازدهم: اصالت تأخر حادث ۵

تعاقب حالتین ۳۵

تنبیه دوازدهم: استصحاب امور اعتقادی ۳۹

امور اعتقادی بر دو قسم است ۴۰

عدم صحت تمسک کتابی به نبوت موسی علیه السلام ۵۰

تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم مخصص ۵۵

تنبیه چهاردهم: مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟ ۶۵

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره در محل بحث ۶۸

در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است ۷۴

حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب کیست؟ ۷۸

علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟ ۸۵

آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟ ۹۳

خاتمه: آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟ ۹۵

تزام استصحابین ۹۷

اصل سببی و مسببی ۹۹

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۴۵

تعارض استصحابین ۱۰۷

آیا در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه جاری می شود؟ ۱۰۸

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره در محل بحث ۱۰۹

تذنیب: بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می شود، چه نسبتی هست ۱۱۴

تقدم استصحاب بر قرعه ۱۱۸

مقصد هشتم تعارض ادله و امارات تعادل و ترجیح «تعادل و ترجیح» یا «تعادل و ترجیح» ۱۲۶

معنای لغوی تعارض ۱۲۷

معنای اصطلاحی تعارض ۱۲۸

مواردی که تعارض، محقق نیست ۱۳۳

۱- حاکم و محکوم ۱۳۳

- ۲- توفیق عرفی ۱۳۵
وجه تقدم امارات بر اصول ۱۳۹
نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره در محل بحث ۱۴۱
- ۳- «حمل ظاهر بر اظهر»، «حمل ظاهر بر نص» ۱۵۰
مواردی که تعارض، محقق است ۱۵۴
فصل: مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر طریقت چیست؟ ۱۵۶
نفی ثالث به وسیله متعارضین ۱۵۸
مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین بنا بر سببیت چیست؟ ۱۶۰
برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد ۱۶۱
- ۱- اصالت الظهور ۱۶۱
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۴۶
۲- اصالت الجہت ۱۶۱
۳- اصالت السند ۱۶۲
آیا قاعده «الجمع مهما ممکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟ ۱۷۰
فصل: مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟ ۱۷۵
اخبار علاجیه ۱۷۷
۱- اخبار تخییر ۱۷۸
۲- اخبار توقف ۱۸۱
۳- اخبار احتیاط ۱۸۱
۴- اخبار ترجیح ۱۸۲
الف: مقبوله عمر بن حنظله ۱۸۵
ب: مرفوعه زرارہ ۱۸۶
نقد و بررسی مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زرارہ ۱۸۷
نقد و بررسی سائر اخبار ترجیح ۱۹۵
با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده ۲۰۰
۱- اجماع ۲۰۰
۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل ۲۰۲
آثار تخییر بین خبرین متعارضین ۲۰۶
آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری؟ ۲۰۹
فصل: آیا بنا بر وجوب ترجیح فقط به مرجحات منصوص اکتفا می‌شود یا نه؟ ۲۱۳
فصل: آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه؟ ۲۲۹
فصل: مرجحات نوعیه دلالتیه ۲۴۰
۱- ترجیح عموم بر اطلاق ۲۴۲

۲- دوران امر، بین تخصیص و نسخ ۲۴۶

تخصیص عمومات کتاب و سنت ۲۵۰

فصل: انقلاب نسبت ۲۵۴

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۴۷

فصل: رجوع تمام مرجحات به سند روایت است ۲۷۱

آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟ ۲۷۴

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره در محل بحث ۲۷۸

مختصری از زندگی نامه وحید بهبهانی قدس سره ۲۷۸

نقد و بررسی کلام محقق رشتی در محل بحث ۲۸۷

شمه‌ای از زندگی نامه حاج میرزا حبیب الله رشتی قدس سره ۲۸۷

فصل: مرجحات خارجیه ۲۹۹

۱- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم ۳۰۰

۲- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم ۳۰۷

۳- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است ۳۱۰

۴- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست ۳۱۸

اجتهاد و تقلید خاتمه: اجتهاد و تقلید ۳۲۳

فصل: معنای لغوی اجتهاد ۳۲۳

معنای اصطلاحی اجتهاد ۳۲۴

فصل: اطلاق و تجزی در اجتهاد ۳۳۱

احکام اجتهاد مطلق ۳۳۳

۱- امکان وقوعی آن ۳۳۳

۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش ۳۳۵

۳- حجیت آراء مجتهد مطلق افتتاحی نسبت به مقلدین ۳۳۵

تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی- بنا بر حکومت- چگونه است؟ ۳۳۶

تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر کشف- چگونه است؟ ۳۳۹

۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق افتتاحی ۳۴۵

احکام تجزی در اجتهاد ۳۵۱

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۴۸

۱- امکان وقوعی تجزی در اجتهاد ۳۵۱

۲- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش ۳۵۶

۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟ ۳۵۷

۴- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی ۳۵۹

فصل: مبادی اجتهاد ۳۶۱

برای اجتهاد و استنباط به چه علومی، نیاز است؟ ۳۶۱

فصل: تخطئه و تصویب ۳۶۵

اقسام تصویب ۳۶۸

فصل: تبدل رأی مجتهد ۳۷۳

نقد و بررسی کلام صاحب فصول قدس سره در محل بحث ۳۷۹

فصل: تقلید ۳۸۵

احکام تقلید ۳۸۵

معنای لغوی تقلید ۳۸۵

معنای اصطلاحی تقلید ۳۸۶

ادله جواز تقلید ۳۸۸

فصل: تقلید اعلم ۴۰۳

ادله وجوب تقلید اعلم ۴۱۰

فصل: تقلید میت ۴۱۸

ادله جواز تقلید میت ۴۲۰

بقاء بر تقلید میت ۴۲۸ [۱۲۱۸]

[۱] (۱) - ترجمه قسمتی از خطبه اول نهج البلاغه.

[۲] (۱) - کالشک فی حیوة زید یوم الخمیس بعد القطع بموته یوم الجمعة او الشک فی وجوب شیء كذلك او حرمة كذلك فیه تفصیل فانه اما ان یكون التقدّم و التأخر ملحوظا بالاضافة الى اجزاء الزمان و اما ان یكون ملحوظا بالاضافة الى حادث آخر علم بحدوثه ایضا مع الشک فی تقدم ذاك الحادث علیه و تأخره عنه. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۷۸.

[۳] (۲) - کالشک فی طهارة شیء بعد العلم بنجاسته، كما اذا شک فی طهارة ثوبه بدون العصر مثلا

[۴] (۳) کالشک فی موت غائب و غیره من الموضوعات ذوات الاحکام الشرعية فانه لا اشکال فی استصحاب عدم تحققه و ترتیب آثار حیاتیه من وجوب الانفاق علی زوجته و حرمة تقسیم امواله و غیرهما من احکام الحیاة]. ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۵۹۳.

[۵] (۴) - فیستصحب العدم الازلی. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۴۹۶

[۶] (۱) - ان كان لعدم تحققه فی الزمان الاول آثار شرعیة ضرورة عدم الفرق فی جریانه بین ان یكون المستصحب مشکوک البقاء و الارتفاع رأسا و بین ان یكون مشکوک البقاء و الارتفاع فی جزء من الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلك ففی المثال یترتب علی استصحاب عدم موت زید یوم الخمیس آثاره الشرعية.

[۷] (۲) - فلا یترتب علی استصحاب عدم موت زید یوم الخمیس تأخره الى یوم الجمعة لان عدم موته یوم الخمیس ملزوم اتفاقی هنا لتأخره الى یوم الجمعة كما انه لا یترتب علیه آثار حیاتیه قبل یوم الجمعة و لا موته بعد یوم الخمیس ان كان الاثر الشرعی مترتبا علی احد العنوانین و ذلك لانها کلها من العنوانین الانتزاعیة و اللوازم العقلیة للمستصحب «الابدعوی خفاء الواسطة...»]. ر. ک: شرح

کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲/ ۲۷۹ و ۲۷۸.

[۸] (۳) - كما اذا علم ان زیدا میت لا محاله و لم یعلم انه مات يوم الخمیس او مات يوم الجمعة. ر. ک:

عنايه الاصول ۵/ ۱۸۵.

[۹] (۱) - نه، لازم‌ه‌اش.

[۱۰] (۱) - مثلا- در مورد وضو یا غسل- اگر انسان تردید نماید، آیا مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه-

مخصوصا در مواردی که مانع از دید چشم، خارج است- در این صورت، استصحاب عدم مانع جاری می‌شود.

در فرض مذکور اگر بخواهیم مسئله را با تجزیه و تحیل عقلی بررسی نمائیم، استصحاب عدم حاجب فائده‌ای ندارد زیر عدم

الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی، رساندن آب به تمام بشره- ایصال الماء الی جمیع المواضع-

هست. آری لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به قدری مخفی و خارج از دید

عرف است که او می‌گوید وقتی در بدن، حاجب و مانعی نباشد، اثر شرعی- که عبارت از آن تکلیف الهی و تحقق مأمور به باشد-

مترتب می‌شود و توجهی نمی‌کند که: لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی جمیع البشره است و اثر بر وصول الماء الی جمیع

البشره بار شده نه بر عدم الحاجب. و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۵/ ۴۴۷.

[۱۱] (۲) - معنای جلی بودن واسطه، این است که: آن‌قدر، بین واسطه و ذی‌الواسطه، اتصال و ارتباط -- برقرار است که عرف

می‌گوید همان‌طور که در عالم تکوین و واقع نمی‌توان بین واسطه و ذی‌الواسطه تفکیک نمود در عالم تعبد و تنزیل هم جدائی بین

آن دو امکان ندارد، خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدت اتصال به حدی است که عرف،

راضی نمی‌شود که حتی در مقام تعبد و تشریح، آن دو از هم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود، شارع مقدس که ما

را به مقتضای «لا تنقض الیقین» متعبد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبد را توسعه می‌دهد و می‌گوید معنای

تعبد به موضوع، تعبد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما متعبد به لازم شدیم، اثر شرعی لازم- مانند وجود تصدق- هم ثابت

می‌شود. در حقائق الاصول همچین آمده: «و مثل له فی الحاشیه بالمتضایفات کالابوه و البنوه فان التعبد بابوه زید لعمرو ملازم عرفا

للتعبد ببنوه عمرو لزید». ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۴۸۵.

[۱۲] (۱) - او تحقق جمعین فی اقل من فرسخ او فرسخین او تحقق رجوع المرتهن عن الاذن فی البیع.

[۱۳] (۲) کالعیب الحادث فی المبیع قبل العقد و کالثیوبه الحادثه فی المرأه المعقوده بشرط کونها بکرا قبل العقد فانه مع الشک فی

تاریخهما لا سبب للفسخ و ان لم یکن الحکم بتأخر العیب او الثیوبه عن العقد لان الخيار لا یثبت الا اذا علم سببه و هو تقدم العیب او

الثیوبه علی العقد و لو فرض حصول العلم بتاریخ العیب او الثیوبه و شک فی زمان العقد فلا خيار ایضا و ان کان الاصل تأخر العقد

فان اصالة تأخر العقد لا یثبت تقدم العیب و ان کانا متلازمین عقلا لان ثبوت احد المتلازمین عقلا بالاصول الشرعیة الظاهریه لا یثبت

الآخر و بالجمله لا یحکم بالخيار الا اذا علم تقدم العیب او الثیوبه علی العقد. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد

الحسین رشتی ۲/ ۲۷۹.

[۱۴] (۱) - ای لاحدهما.

[۱۵] (۲) - كما فی مسأله کریه و الملاقاه للنجاسه فان شیخ مشایخنا العظام قده قد استظهر فی کتاب الطهاره من قوله (ع) اذا بلغ

الماء قدر کر لم ینجسه شیء من جهه رجوع الضمیر الی الكر المفروغ کرته کون سبق کریه مانعا عن الانفعال لا مجرد وجوده و لو

مقارنا لملاقات النجاسه فوجودها الخاص المتقدمی مانع عن التنجس بالملاقات لا مطلق وجودها فعلى هذا یدخل صوره تقارن

حدوث کریه و ورود النجاسه علی الماء فی المفهوم الذی هو عبارة عن ان الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه شیء لا ما اذا کان قلیلا

فیحکم بالانفعال.

- [۱۶] (۳) - ای بنحو خاص.
- [۱۷] (۴) - ای وجود کل منهما.
- [۱۸] (۵) - ای جریان الاستصحاب حيث يصح و عدمه حيث لا يصح للمعارضه]. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۲۸۰ - ۲۷۹.
- [۱۹] (۶) - «نگارنده» در بیان و توضیح متن مذکور از درس سایر اساتید معظم هم استفاده نموده است.
- [۲۰] (۷) - مثلا- می‌دانیم پدر و فرزندى در يك حادثه رانندگی مرده‌اند لکن نمی‌دانیم آیا اول، پدر فوت -- کرده تا فرزندش عنوان وارث داشته باشد یا اینکه ابتدا پسر مرده تا پدر عنوان وارث داشته باشد.
- [۲۱] (۱) - تذکر: قبل از ملاحظه دلیل شرعی به بیان دو فرض می‌پردازیم که ممکن است از نظر دلیل شرعی، متفاوت باشند و آن دو، مربوط به «کان» ناقصه و تامه است که:
- «کان» تامه فقط دال بر اصل تحقق و ثبوت است، معنای «کان زید»، «وجد زید» یا «تحقق زید» می‌باشد اما وقتی «کان» ناقصه را استعمال می‌کنند، اصل وجود زید را محرز می‌دانند و اتصاف زید را به خبر ثابت می‌کنند، «کان زید قائما»، یعنی، زیدی که وجودش مفروغ عنه هست، متصف به قیام هست.
- [۲۲] (۲) - البته اگر اثر شرعی بر عنوان «تقدم» مترتب شده باشد با استصحاب عدم تقدم، آن اثر را برمی‌داریم و اگر اثر بر نفس عدم تقدم، مترتب شده باشد با استصحاب عدم تقدم، آن را ثابت می‌کنیم پس در این جهت فرقی ندارد که اثر بر عنوان تقدم، مترتب باشد یا بر نفس عدم تقدم.
- [۲۳] (۳) - مجددا متذکر می‌شویم که مقصود از حادث «اول»، از نظر «لحاظ» است نه زمان.
- [۲۴] (۱) - بحث فعلی در صورتی است که عدم تقدم به صورت «کان» تامه باشد نه «ناقصه» زیرا در صورت اخیر اصلا حالت سابقه‌ای وجود ندارد، معنای «کان» ناقصه، این است که این حادث باشد و بر حادث دیگر، تقدم نداشته باشد یا تأخر نداشته باشد یا اینکه مقارنت نداشته باشد که هیچ کدامش حالت سابقه ندارد به عبارت دیگر: چه زمانی این حادث بوده و تقدم نداشته، کی این حادث بوده و تأخر نداشته و همچنین چه زمانی این حادث بوده و تقارن نداشته، خلاصه، اینکه اگر مسئله را به صورت «کان» ناقصه مطرح نمائید، موردی برای جریان استصحاب وجود ندارد زیرا اصلا حالت سابقه‌ای تصور نمی‌شود که اینک به ذکر مثالی از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی - صفحه ۲ / ۲۸۰ - می‌پردازیم: «کما اذا علم بحدوث الکرية و ملاقاء النجس للماء و شک فی ان ایهما المتقدم حيث ان الاثر الشرعی هاهنا لیس مترتبا علی نفس تحقق الکرية بل علی وجود الکرية قبل الملاقاء فحينئذ لا يصح ان يقال ان الاصل عدم تقدم الکرية علی الملاقاء فان التقدم لیس من الحوادث المسبوقة بالعدم فان الکرية اما حدث متقدما او متأخرا و ما كان فی زمان لم یکن معه احد الوصفین کی یجری فی الاستصحاب.
- [۲۵] (۱) - معطوف علی قوله سابقا: «فتارة کان ... الخ» و هو شروع فی حکم ما لو کان الاثر لعدم احد الحادثین فی زمان وجود الآخر و قسمه الی قسمین (احدهما) ان یكون الاثر لوجود احدهما المتصف بالعدم فی زمان الآخر (و ثانيهما) ان یكون الاثر لنفس عدم احدهما فی زمان الآخر (و حکم الاول) انه لا یجری الاصل لاثبات کون الوجود متصفا بالعدم المذكور لانه یتوقف علی یقین بکونه متصفا بالعدم فی وقت ثم یشک فی بقاءه علی ما کان من الاتصاف المذكور و لا- یتعین اذ الوجود من الازل غیر معلوم الاتصاف لانه ان کان وجد متأخرا عن زمان حدوث الآخر کان متصفا بالعدم المذكور و ان کان متقدما علیه او مقارنا له فهو غیر متصف، و حيث لم یعلم انه متأخر او لا فقد شک باتصافه بذلك فی جميع الازمنة (فان قلت) ... (قلت) ... ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۵۰۱.
- [۲۶] (۲) - اگر وجود هریک از آن دو حادث در همان حالت خاص «ذی الاثر» باشد - او کان لاحدهما بجمیع انحائه من التقدم و

التأخر و التفران فان الاستصحاب ح يعارض - اصلا مجالی برای جریان استصحاب عدم، وجود ندارد مثل اینکه هم تقدم موت پدر، دارای اثر باشد و هم تقدم موت فرزند، «ذی الاثر» باشد یعنی: اگر پدر، زودتر فوت نموده باشد، فرزند، عنوان وارث دارد و چنانچه پسر زودتر فوت نموده باشد، پدر، عنوان وارث دارد که در فرض مذکور اگر تردید نمائیم پدر، قبل از فرزند، مرده است یا نه اصل، عدم تقدم است، آیا فرزند قبل از پدر فوت نموده، اصل، عدم تقدم است و نتیجتا هر دو استصحاب با یکدیگر معارض هستند - علم اجمالی به کذب یکی از دو استصحاب داریم.

[۲۷] (۱) - تذکر: بحث ما در موردی است که علم به حدوث حادثین داریم لکن در متقدم و متأخر، شک هستیم - حادثین مجهولی التاریخ.

[۲۸] (۲) - مقصود، این نیست که «فقط» عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، اگر «عدمین» هم «ذی الاثر» باشند، بحث فعلی، مطرح می شود به عبارت دیگر: مقصود، این است که عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، خواه عدم دیگری هم در زمان آن، ذی الاثر باشد یا نباشد.

[۲۹] (۳) - منظور از حادث «اول» - و دوم - از نظر «لحاظ» است نه زمان.

[۳۰] (۴) - اگر ملاقات، بعد از کزیت، محقق شده باشد، آن ملاقات از نظر تنجیس ماء اثری ندارد.

[۳۱] (۵) - که در صفحه ۱۳ مطرح نمودیم.

[۳۲] (۱) - و کتب المصنف فی الهامش فی هذا المقام ما هذا لفظه «و ان شئت قلت ان عدمه الازلی المعلوم قبل الساعتین و ان کان فی الساعة الأولى منهما مشکوکا الا انه حسب الفرض لیس موضوعا للحکم و الاثر و انما الموضوع هو عدمه الخاص و هو عدمه فی زمان حدوث الآخر المحتمل کونه الساعة الأولى المتصلة بزمان یقینه او الثانية المنفصلة عنه فلم یحرز اتصال زمان شکه بزمان یقینه و لا بد منه فی صدق لا تنقض یقین بالشک فاستصحاب عدمه الی الساعة الثانية لا یثبت عدمه فی زمان حدوث الآخر الا علی الاصل المثبت فیما دار الامر بین التقدم و التأخر فتدبر» انتهى. فیستفاد من مجموع المتن و الهامش ان یقین بحدوثهما مع الشک فی التقدم و التأخر یقتضی فرض قطع ثلث فی الزمان کالساعات او الاسبوع او الاشهر و هكذا قطعة لعدم کل منهما و قطعة لحدوث احدهما و الثالثة لحدوث الآخر فانه لو لا ذلك لما امکن حصول الشک فی المتقدم و المتأخر منهما فحینئذ نفرض کوننا قاطعین بعدم وجود زید و عمرو کلیمهما قبل الظهر بساعة و کنا نقطع بوجودهما بعد الساعتین من الظهر مع الشک فی تقدم زید علی عمرو او بالعکس فی هاتین الساعتین فلا مجال ح لاستصحاب عدم وجود زید فی زمان وجود عمرو اذا کان الاثر الشرعی مترتبا علی هذا العدم فان عدم وجوده الازلی و ان کان متیقنا قبل الساعتین و مشکوکا فی الساعة الأولى منهما الا ان الفرض ان هذا العدم لیس موضوعا للحکم و انما الموضوع عدم وجود زید فی زمان وجود عمرو و یحتمل ان یكون وجود عمرو فی الساعة الأولى المتصلة بزمان یقینه او الثانية المنفصلة عنه فلم یحرز اتصال زمان شکه بزمان یقینه و الحال ان الاحراز المزبور مما لا بد منه کی یصدق علی رفع الید عما فی السابق نقض یقین بالشک کی یكون محرما و فی صورة عدم الاحراز لا یكون الصدق المزبور محققا لاحتمال ان یحصل فی البین انتقاض و هو لیس بمحرم. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۱.

[۳۳] (۱) - نه اینکه: آن عدم به صورت وصف و قید باشد یعنی: حادثی باشد و اتصاف به نبودن در زمان حادث دیگر داشته باشد - که حالت سابقه ندارد.

[۳۴] (۱) - یعنی: «کزیت» و «ملاقات».

[۳۵] (۲) - و می گوئید زمان شک و یقین آن، متصل است.

[۳۶] (۳) - و همچنین در مورد کزیت.

[۳۷] (۱) - فرضا چرا حکم می کنید، نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است؟ چون یقین دارید اگر حکم به وجوب ننمائید، یقین را

با شک نقض کرده‌اید.

[۳۸] (۲) - که یقین به حدوثش دارید.

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

[۴۰] (۱) - ای کل من الحادین فی زمان الحادث الآخر کموت الاب و الابن فان لعدم موت کل منهما فی زمان موت الآخر اثرا شرعیا و هو التوریث. ر. ک: منتهی الدراییه ۶۲۷/۷.

[۴۱] (۲) - کما ذهب الیه الشیخ الانصاری حیث قال فی مجهولی التاریخ و اما اصالة عدم احدهما فی زمان حدوث الآخر فهی معارضه بالمثل و حکمه التساقط مع ترتب الاثر علی کل واحد من الأصلین و سيجیء تحقیقه ان شاء الله تعالی انتهى، فعلى ما ذكره الشیخ الانصاری اذا علم بحدوث الکریة و ملاقاء النجاسة للماء و جهل تاریخهما فیحتمل تقدیم کل منهما علی الآخر و تقارنهما فیحکم بترتب آثار عدم الکریة من جهة استصحاب عدمها کما یحکم بترتب آثار عدم النجاسة من جهة استصحاب عدم حدوث الملاقاة قبل الکریة لا - باحکام الکریة و النجاسة فلو غسل بالماء المذكور متنجسا قبل زمان العلم بالکریة و ملاقاء النجاسة یحکم بطهارته اذا فرض ورود الماء علی المغسول لا - وروده علیه و الا فیحکم بنجاسته و نجاسة الماء الذی غسل به و کذا لو علم بوجود الحدث و الطهارة منه و شک فی المتقدم فیحکم من جهة استصحاب عدم تقدم کل منهما علی حکم کل من عدم الحدث و الطهارة ان لم یلزم مخالفة عملیه و لازمه عدم جواز دخوله فی الاعمال المشروطة بالطهارة کما ان لازمه جواز الدخول فی الاعمال الممنوع من الدخول فیها من جهة الحدث و انما قلنا ذلك لثلاثیهم ان الاطلاق المستفاد من ظاهر کلام الشیخ الانصاری مراد لانا نقطع بانه قده لا یری مجرد العلم الاجمالی بانقطاع احد الاصلین مناط التعارض و التساقط بل لزوم المخالفة العملیه بهما فلو لم یلزم ذلك لم یمنع عن جریانهما. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/۲۸۳.

[۴۲] (۱) - هذا معادل لقوله: «فان كانا مجهولی التاریخ» فالاولی ان یقال: «و ان كان احدهما معلوم التاریخ و الآخر مجهوله» و کیف كان فقد اشار بهذه العبارة الی المقام الثانی المتضمن لمباحث الحادثین المعلوم تاریخ احدهما کما اذا علم بتاریخ الموت و انه یوم السبت و شک فی تاریخ الاسلام و انه یوم الجمعة او یوم الأحد و محصله: ان ما تقدم فی مجهولی التاریخ من الصور جار هنا لان الاثر الشرعی تارة یترتب علی وجود احدهما او کلیمهما محمولیا بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن و اخرى یترتب علی اتصاف احدهما او کلیمهما باحدى تلك الصفات بنحو الوجود النعتی و ثالثه یترتب علی عدم احدهما فی زمان الآخر بنحو العدم المحمولی، و رابعة یترتب علی عدم احدهما فی زمان الآخر بنحو العدم النعتی فالصور أربع تعرض لاحکامها عند تعرض المصنف» قده» لها. ر. ک: منتهی الدراییه ۶۳۴/۷.

[۴۳] (۲) - شرط جریان استصحاب - اتصال زمان یقین به شک - محرز نشده - نگارنده.

[۴۴] (۱) - برای توضیح بیشتر به صفحه ۱۱ مراجعه نمائید.

[۴۵] (۲) - یعنی: علم بتاریخ احدهما و شک فی تاریخ الآخر.

[۴۶] (۳) - یا از آن تأخر دارد یا اینکه با آن، مقارن است.

[۴۷] (۴) - یا تأخر و یا فرضا تقارن.

[۴۸] (۱) - مانند: «کان زید قائما» که زید مفروض الوجود، به «قیام» متصف است.

[۴۹] (۲) - یعنی: مضاف و مضاف الیه، «مبتدا و خبر» نیست بلکه در حکم یک کلمه هست.

[۵۰] (۳) - به لحاظ اینکه نه ملاقاتی بوده و نه کریتی.

- [۵۱] (۱) - در این زمینه، توجه شما را به پاورقی (۲) صفحه ۱۴ در مورد حادثین مجهولی تاریخ هم جلب می کنیم.
- [۵۲] (۲) - یعنی: اثر بر هر دو «تقدم» مترتب شده.
- [۵۳] (۳) - یعنی: الف: استصحاب عدم تقدم كريت. ب: استصحاب عدم تقدم ملاقات.
- [۵۴] (۴) - چون هر دو، دارای حالت سابقه هستند.
- [۵۵] (۱) - كالشك في وجود زيد في زمان وجود عمرو مع معلومیة تاریخ وجود عمرو فيستصحب العدم الازلي لزيد في زمان وجود عمرو فنرتب آثار العدم عليه و ذلك لاتصال زمان شكه
- [۵۶] (۲) - كما اذا كان الحكم مترتبا على عدم عمرو المعلوم تاریخ وجوده في زمان وجود زيد المجهول تاریخ وجوده و ذلك لانتفاء الشك فيه في زمان
- [۵۷] (۳) - اذا كان الاثر الشرعي لعدم احدهما بنحو خاص لا للآخر و لاله بنحو آخر.
- [۵۸] (۴) - اذا كان الاثر لكل منهما كذلك او لكل من انحاء عدمه للمعارضه]. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۸۳.
- [۵۹] (۵) - نه «بالاضافة الى اجزاء الزمان» بلکه موضوع اثر شرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است.
- [۶۰] (۶) - مسأله تقدم، تأخر یا تقارن، مطرح نیست.
- [۶۱] (۷) - منظور از حادث «اول» - و دوم - از نظر «لحاظ» است نه زمان.
- [۶۲] (۸) - یعنی: «عدم» جنبه وصفی و قیدی پیدا می کند.
- [۶۳] (۱) - همان طور که در حادثین مجهولی تاریخ بیان کردیم - و نیز به صفحه ۱۷ مراجعه نمایید.
- [۶۴] (۲) - بحث مهم ما درباره فرض «ب» می باشد.
- [۶۵] (۳) - یک کلمه، نه یک جمله که از آن، اتصاف استفاده شود و به وجود موضوع احتیاج داشته باشد.
- [۶۶] (۴) - درباره هیچ یک از دو مجهولی تاریخ، استصحاب جاری نمی شود. - البته در فرض که شبیه فرض مذکور بود.
- [۶۷] (۵) - که «احدهما»، معلوم تاریخ و دیگری مجهول تاریخ است.
- [۶۸] (۱) - که در حادثین مجهولی تاریخ در صفحه ۲۰ مشروحا بیان کردیم.
- [۶۹] (۲) - گرچه «ملاقات»، معلوم تاریخ است.
- [۷۰] (۱) - تذکر: حکم فرضی را که تاکنون بیان کردیم با حادثین مجهولی تاریخ، مشترک بود اینک به بیان فرض دیگری می پردازیم که حکمش با آنچه در مجهولی تاریخ گفتیم، مختلف است.
- [۷۱] (۱) - هذا حاصل ابحاث الحادثین من مجهولی تاریخ و المختلفین و تعریض بشیخنا الاعظم «قده» حیث إنه اقتصر فی مجهولی تاریخ علی جریان اصالة العدم فیهما، و لم یفصل بین کیفیة موضوعیتها للآثر الشرعی من حیث الوجود المحمولی و النعتی، و کذا العدم بمفاد لیس التامة و الناقصة، مع أنه لا بد من جریان الاستصحاب فی احدهما بلا مانع اذا ترتب الاثر علیه فقط دون الحادث الآخر و دون ترتب الاثر علی نحو آخر من انحاء ذلك الحادث و الا یجری الاستصحاب فیهما او فی نحوی ذلك الحادث و یسقط بالتعارض، فاطلاق کلامه فی جریان اصالة العدم فی مجهولی تاریخ لا یخلو من الغموض.
- و اقتصر «قده» ایضا فی الحادثین المجهول تاریخ احدهما دون الآخر علی جریان اصل العدم فی المجهول دون المعلوم، مع انک قد عرفت التفصیل بین ترتب الاثر علی وجود خاص من التقدم و ضدیة محمولیا و بین ترتب الاثر علی الوجود الخاص نعتیا بجریان الاستصحاب فی الاول دون الثاني.
- و غرض المصنف «قده» بیان اختلاف وجه عدم جریان الاستصحاب فی الحادثین او احدهما من مجهولی تاریخ و المختلفین و هو

احد امور ثلاثة: اولها: اختلال اول ركنى الاستصحاب اعنى اليقين السابق ... و ثانيها: اختلال شرطه و هو احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيما ... و ثالثها: وجود المانع و هو التعارض فيما ... ر. ك: منتهى الدراية ١٧ / ٦٤١.

[٧٢] (١) - كه در صفحه ٣٢ مشروحا بيان كرديم.

[٧٣] (٢) - كه در صفحه ٢٧ مشروحا بيان كرديم.

[٧٤] (٣) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٢٨٤.

[٧٥] (١) - لا يمكن اجتماعهما فى الوجود و انما الممكن تحقق كل قبل الآخر.

[٧٦] (٢) - او الطهارة و الحدث.

[٧٧] (٣) - فاذا كان المكلف فى الساعة الاولى من النهار فحصل له فى الثانية و الثالثة طهارة و حدث فشك فى تقدم ايهما فليس زمان الشك متصلا بزمان اليقين الا بزمان العلم الاجمالى باحدهما فلو رفعنا اليد عن المتيقن السابق لم نقطع انه من مصاديق نقض اليقين بالشك فليس التمسك بخطاب لا تنقض ح الا من باب التمسك بالدليل فيما لم يعلم انه من مصاديقه فلا مورد لاستصحاب الحالين كى يسقط بالتعارض بناء على عدم شمول الخطاب للاستصحاب فى اطراف العلم بالانتقاض اجمالا و بناء على شموليه لا يسقطان الا فى صورة مخالفة الاستصحابين للتكليف المعلوم فى البين فالمرجع ح اصل آخر من قاعدة او استصحاب فاذا غسل ثوبا بماءين مشتبهين فالمرجع هو استصحاب نجاسته المعلومه حين مجرد ملاقاته للماء الثانى قبل حصول شرائط التطهير الناشئة منها او من ملاقاته الاول مع العلم بطهارته بعد استعمال الطاهر من الطرفين بشرائط التطهير و نجاسته باستعمال النجس منهما حيث عرفت انه لا مجال للاستصحاب فى مجهولى التاريخ فيرجع الى استصحاب نجاسته المعلومه تاريخها فيقال انه كان نجسا حين اول ملاقاته للثانى يقينا فالآن كما كان، نعم استصحاب وجود النجاسة الذى هو مفاد كان التامة معارض باستصحاب وجود الطهارة المجهولة تاريخهما لما عرفت من صحة الاستصحاب فى مجهولى التاريخ فى مفاد كان التامة لو لا المعارضة و المعارضة بين استصحابيهما فى المثال لا يمنع عن معارضة استصحاب الطهارة المعلومه تاريخا باستصحاب النجاسة منهما ايضا فانه يكون من باب تعارض الاصل بالاصلين هذا كله فى اصالة تأخر الحادث و اما الكلام فى اصالة تقدمه ...] ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٢٨٤.

[٧٨] (١) - از جهت اينكه مردد هستم: آن طهارت، قبل از نجاست عارض شده يا بعد از آن.

[٧٩] (١) - و معلوم التاريخ - فرض «الف» - كه در صفحه ٣٠ بيان كرديم.

[٨٠] (١) - لما اشير اليه من امتناع تعبد الشارع الاقدس الا بشرطين «احدهما» ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا له لان ما لا يكون كذلك خارج عن حیطة تصرفه بما هو شارع فلا مجال لتعبده به الذى هو نحو من تصرفه «ثانيهما» ان يكون الحكم الشرعى الملحوظ فى مقام التعبد مما يترتب عليه اثر عملى فلو لم يكن كذلك - كما لو كان خارجا عن محل الابتلاء للمكلف - امتنع التعبد للغويته و مع اجتماعهما - يجرى الاستصحاب سواء كان الحكم المستصحب من الاحكام الاصلية ام الفرعية العملية ام الاعتقادية الالزامية ام اللالزامية و سواء كان الموضوع المستصحب من الموضوعات العرفية ام الشرعية ام اللغوية لعموم دليل الاستصحاب من دون مخصص. ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥١٣.

[٨١] (٢) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٢٨٤.

[٨٢] (١) - بل الموضوعات المستنبطة اى نفس مفاهيم الالفاظ مطلقا سواء كانت شرعية او عرفية او لغوية فيدخل فيها مفهوم الوجوب و الحرمة و الصلاة و الصوم و نسبة الموضوع الى الاستنباط لمدخليتها فى استنباط الاحكام الشرعية و هى فى الحقيقة ترجع الى ارادة الشارع و انشائه مثل ان ارادته للصلاة و طلبه لها انما يستنبط بواسطة فهم معنى الصلاة و معنى الامر. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٢٨٥.

[۸۳] (۲) - ... و المراد بالصرفه هی الموضوعات التي لم يتصرف فيها الشارع اصلا و ان جعلها موضوعات لاحكام كالماء و الحنطة و اللحم و التمر و غيرها، فی قبال الماهیات المخترعة كالصلاة و الصوم و الحج، فانها موضوعات تصرف فيها الشارع. ر. ك: منتهی الدرایة ۶۵۷ / ۷.

[۸۴] (۳) - با استفاده از بیان مرحوم مشکینی به ذکر مثالی می‌پردازیم: فرض کنید کلمه «صعید» در دو هزار سال قبل در تراب خالص، ظهور داشته لکن بعد از نزول قرآن، تردید پیدا کردیم که آیا آن ظهور، — محفوظ است تا نتیجتا منظور از کلمه صعید در آیه تیمم \- اِ- فَتَيْمَّمُوا صِعِيدًا طَيِّبًا * - تراب خالص باشد یا اینکه آن ظهور به قوت خود، باقی نیست؟ در فرض مذکور می‌توان گفت: چون اصل ظهور، مسلم بوده و در بقاء آن، مردد هستیم، نسبت به بقاء ظهور، استصحاب جاری می‌کنیم. سؤال: اثر شرعی ظهور چیست؟ جواب: اثرش «حجیت» است. اشکال: «حجیت»، یک امر عقلانی هست نه شرعی. جواب:

شارع مقدس، آن امر عقلانی را امضاء و تأیید نموده و منظور از امور شرعیه، تنها امور شرعیه تأسیسیه نیست پس می‌توان گفت: حجیت ظواهر، مجعول شرعی هست - یعنی: آن حجیتی که نزد عقلا ثابت است، شارع مقدس، آن را امضاء نموده.

[۸۵] (۱) - ... «الاول» و قد آخره المصنف هاهنا كما آخره هناك ايضا ما يجب فيه أولا بحكم العقل تحصيل العلم و اليقين به ثم يجب بحكم العقل بعد العلم و اليقين به الاعتقاد به و الانقياد و التسليم له و عقد القلب عليه و هذا كما في التوحيد و النبوة و الامامة و المعاد.

«الثاني» ما لا- يجب فيه بحكم العقل و لا بحكم الشرع تحصيل العلم و اليقين به و لكن اذا حصل العلم و اليقين به بطبعه و جب فيه بحكم العقل و الشرع جميعا الاعتقاد به و الانقياد و التسليم له و عقد القلب عليه و هذا كما في تفاصيل البرزخ و القيامة من سؤال النكيرين و الصراط و الحساب و الكتاب و الميزان و الحوض و الجنة و النار و غير ذلك. «اما القسم الاول» فسيأتي الكلام فيه عند قول المصنف «و اما التي كان المهم فيها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها ... الخ» و اما القسم الثاني» فحاصل كلام المصنف فيه انه مما يجرى الاستصحاب فيه حكما و موضوعا اذا كان هناك يقين سابق و شك لاحق.

ر. ك: عناية الاصول ۲۰۰ / ۵

[۸۶] (۱) - کلمه «اعتقاد» از «عقد القلب» است یعنی: انسان قلبش را با آن امر اعتقادی گره بزند گرچه یقین هم نداشته باشد.

[۸۷] (۲) - چه بسا افرادی هستند که به مجرد اینکه یک مسأله اعتقادی، مطرح می‌شود توهم می‌کنند، امر اعتقادی، همان است که انسان باید نسبت به آن یقین داشته باشد.

[۸۸] (۱) - سؤال: آیا قلب هم مانند سایر اعضا و جوارح در اختیار انسان هست؟

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

[۸۹] (۲) - در وجوب اعتقاد به جسمانیت معاد.

[۹۰] (۳) - دفع لما قد يتوهم من ان الاستصحاب اصل عملي فيجب اجرائه في الفروع العملية و لا- معنی -- لا- جرائه في الامور الاعتقادية (فيقول) في دفعه ان معنى كونه اصلا عمليا انه وظيفة للشاك تبدا في ظرف شكه و تحيره في قبال الامارات الحاكية عن الواقع الرافعة للشك و لو تبدا لا انه يختص بالفروع العملية المطلوب فيها عمل الجوارح بل هو مما يعم الامور الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح ايضا اذا تم فيها اركانه من اليقين السابق و الشك اللاحق. ر. ك: عناية الاصول ۲۰۲ / ۵.

[۹۱] (۱) - لترتب وجوب الاعتقاد عليها لعدم كونه من آثارها بما هي و لا بشرط بل بشرط القطع بها و مع الشك فيها يكون موضوع وجوب الاعتقاد منتفيا قطعاً و لو كان ثابتاً واقعا. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲۸۶ / ۲.

[۹۲] (۲) - لصحة التنزيل و عموم الدليل مع انحفاظ الموضوع في الاستصحاب. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۸۶.

[۹۳] (۱) - تفریع علی عدم المجال لاستصحاب الموضوع في القسم الاول من الامور الاعتقادية و في التمثيل بحياة الامام ما لا يخفى فان حياة الامام «ع» ليست مما يجب تحصيل القطع بها فانها ليست باعظم من حياة النبي «ص» و لا يجب تحصيل القطع بحياة النبي «ص» قطعا بل الذي يجب تحصيل القطع به هو امامة الامام «ع» كنبوة النبي «ص» لا حياته و بقائه في الخارج (فالصحيح) كان التمثيل له بامامة الامام «ع» او نبوة النبي «ص». ر. ك: عناية الاصول ۵/ ۲۰۴.

[۹۴] (۲) - كالقطع بان كان المراد بوجوب الاعتقاد و جوب مطلق الاعتقاد الراجح المقابل للشك و الوهم بل يجدي ح لو افاد الظن و لو لم نقل باعتباره من بابة فافهم و انما قيد في مثال الحياة عدم اجداء الاستصحاب بقوله لاجل ترتيب لزوم معرفة امام زمانه لانه يجدي لاجل ترتيب لزوم الاعتقاد بنسبه «ع» كما عرفت في القسم الاول. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۸۶.

[۹۵] (۱) - اي بما ذكر في القسم الثاني من عدم جريان الاستصحاب فيه موضوعا بل بما ذكرنا من لزوم كون مورد الاستصحاب ذا اثر شرعي يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۸۶.

[۹۶] (۲) - و تحقيق نمود كه آیا امام عليه السلام رحلت کرده اند یا نه؟ جانشینی برای ایشان مشخص شده یا نه؟

[۹۷] (۳) - ممکن است بر حیات امام «علیه السلام» آثار دیگری مترتب باشد که در این صورت می توان از استصحاب استمداد نمود.

فرضا اگر کسی نذر کرده باشد چنانچه زید، حیات داشته باشد، فلان مقدار صدقه می دهم، می تواند با تحقق شرائط، استصحاب حیات نماید، در محل بحث هم با چنان نذری به منظور دادن صدقه می توان حیات امام «علیه السلام» را استصحاب نمود اما معرفه الامام - معرفه حیات الامام - را با شک در حیات نمی توان استصحاب نمود.

[۹۸] (۱) - عطف علی قوله او لعدم كونها مجعولة ... الخ و هو فی الحقیقه متمم له اذ لا ينتج هو بدونه فان مجرد عدم كون النبوة مجعولة مما لا يكفي في عدم جواز استصحابها ما لم ينضم اليه عدم اثر شرعي مهم يترتب عليها.

[۹۹] (۲) - و وجه ترتب تلك الآثار العقلية على النبوة بعد استصحابها من وجوب الانقياد لمن اتصف بها و التسليم له و الاعتقاد به و عقد القلب على نبوته بل و وجوب العمل على طبق ما جاء به من التكاليف الشرعية ان تلك الآثار و ان كانت هي لوازم عقلية و لكنها من اللوازم المطلقة لها و قد عرفت معنى اللازم المطلق و وجه ثبوتها في التنبيه التاسع فلا نعيده ثانيا هاهنا]. ر. ك: عناية الاصول ۵/ ۲۰۷ و ۲۰۶.

[۱۰۰] (۱) - سوره بقره، آیه ۱۲۴.

[۱۰۱] (۲) - فرضا مانند درختی که به مرتبه کمال برسد و بر اثر لوازم قهری طبیعی ثمر دهد.

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

[۱۰۳] (۴) - «و فيه ما لا يخفى» فان النبوة «اولا» ليست هي ناشئة من مجرد كمال النفس بمثابة يوحى اليها - بل النبوة كما ستأتى الاشارة اليها بقوله نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة ... الخ هي منصب الهى يجعلها الله تبارك و تعالى لمن يشاء من عباده قال الله تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» E فلو فرض ان النفس قد بلغت هي اقصى مرتبة الكمال و لم يعطها الله جل و علا ذلك المنصب العظيم فلا يكاد يوحى اليها و لا يكاد تكون نيبا اصلا «و ثانيا» ان النبوة على تقدير كونها ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها هي مما يقبل الزوال و السقوط قطعا و يقع الشك في بقائها قهرا كما اعترف به اخيرا و اشار اليه بقوله و لو فرض الشك

في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة الى آخره.

(و اما عدم كونها مجعولة) ح فهو و ان كان حقا و هكذا عدم ترتب اثر شرعى مهم عليها و لكنها مما يترتب عليها اثر عقلى من وجوب الانقياد لمن اتصف بها و التسليم له و الاعتقاد به و عقد القلب على نبوته بل و وجوب العمل على طبق ما جاء به من التكليف الشرعية و هو كاف في صحة استصحابها بعد ما عرفت مرارا من عدم الدليل على اعتبار كون المستصحب اثرا شرعيا او موضوعا ذا اثر شرعى سوى حكم العقل بانه لو لا ذلك لزم اللغوية (و من المعلوم) انه تندفع اللغوية بترتب ذلك الاثر العقلى المهم بل الآثار العقلية المهمة كما لا يخفى. ر. ك: عناية الاصول ٥ / ٢٠٥.

[١٠٤] (١) - استدراك على قوله و قد انقدح بذلك انه لا مجال له في نفس النبوة اذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها ... الخ اى نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة و كانت هي كالولاية كانت بنفسها موردا للاستصحاب و لكن يحتاج الاستصحاب ح الى دليل غير منوط بتلك النبوة غير مأخوذ من ذلك الشرع و الا لزم الدور فان بقاء النبوة السابقة مما يتوقف على اعتبار ذلك الدليل و اعتبار ذلك - الدليل مما يتوقف على بقاء النبوة السابقة و هذا هو الدور و هو لدى الحقيقة وجه الآخر لعدم جريان الاستصحاب في نفس النبوة قد ذكره على تقدير كون النبوة من المناصب المجعولة في قبال ما ذكره من الوجه الاول و هو اما عدم الشك في بقائها او عدم كونها مجعولة و لا اثر شرعى مهم يترتب عليها على تقدير كونها ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها «اقول» ... ر. ك: عناية الاصول ٥ / ٢٠٦.

[١٠٥] (١) - قد تبه بذلك على اعتبار امرين آخرين في الاستصحاب غير اليقين و الشك. «احدهما»؛ صحة التعبد بالمستصحب و تنزيله. «ثانيهما»: قيام الدليل على الاستصحاب علاوة على صحة التعبد بالمستصحب و تنزيله (و لا يخفى) ان اعتبار هذين الامرين هو تمهيد لما سيأتى من المنع الاكيد عن استصحاب الكتابى نبوة موسى او عيسى «عليهما السلام» فتأمل سيرا.

[١٠٦] (٢) - يعنى: انه لا يصح للكتابى ان يقنع باستصحاب نبوة موسى «عليه السلام» او عيسى «عليه السلام» إلا مع اليقين و الشك و مع الدليل على التنزيل (هذا) و الاصح كان ان يقول إلا مع اليقين و الشك و قد صح هناك التعبد و التنزيل و دل عليه الدليل ليطلق ذلك قوله المتقدم فيما صح هناك التعبد و التنزيل و دل عليه الدليل ... الخ . ر. ك: عناية الاصول ٥ / ٢٠٨ - ٢٠٧.

[١٠٧] (١) - اى و الانتكال على قيام الدليل على التعبد بالبقاء في شريعتنا لا يكاد يجدى الكتابى الاعلى نحو الخلف كما عرفت تقريره كما انه لو اتكل على قيام الدليل عليه في شرعه لا يكاد يجديه الا على نحو الدور و قد تقدم ايضا تقريره.

[١٠٨] (٢) - عطف على قوله للزوم معرفة النبى اى للزوم معرفة النبى عقلا بالنظر الى حالاته و معجزاته اذا امكنت المعرفة و لوجوب العمل بالاحتياط عقلا بمراعات الشريعتين اذا لم تمكن المعرفة.

[١٠٩] (٣) - كما اذا علم اجمالا ان الاستصحاب هو معتبر في كلتا الشريعتين جميعا فلا يجب الاحتياط ح بمراعات الشريعتين عقلا (و لكنك) قد عرفت منا ان الاستصحاب هنا مشروط بالفحص حتى مع العلم باعتباره في كلا الشرعين جميعا اللهم الا ان يقال ان المفروض في كلام المصنف هنا عدم امكان المعرفة و معه يسقط الفحص لا محالة. ر. ك: عناية الاصول ٢١٣ و ٢١٢.

[١١٠] (٤) - ... و توضيحه: ان بعض سادة الفضلاء من اصحابنا على ما ذكر المحقق القمى تفصيله قد جرى بينه و بين بعض اهل الكتاب مناظرة فتمسك الكتابى بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن و هم متفقون على حقيقته و نبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه «فاجابه السيد» بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبى لا يقول بنوة محمد «ص» فموسى «ع» او عيسى «ع» الذى يقول بنوته - اليهود او النصارى نحن لا نعتقد بل نعتقد بموسى «ع» او عيسى «ع» الذى اخبر عن نبوة محمد «ص» و صدقه «فاجابه الكتابى» بان عيسى بن مريم المعهود الذى لا يخفى على احد حاله و شخصه او موسى بن عمران المعلوم الذى لا يشبهه على احد من المسلمين و لا اهل الكتاب جاء بدين و ارسله الله نبيا و هذا القدر مسلم للطرفين و لا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص و اتيانه بدين بين ان يقول بنوة محمد «ص» ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود رسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله «قال المحقق

القمی» و بذلك افحم الفاضل المذكور في الجواب (انتهی).

« فيقول المصنف» في ابطال الاستصحاب المذكور ما محصله: انه لا موقع لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى «ع» او عيسى «ع» اصلا لا الزاما للمسلم ولا اقتناعا به «اما الزاما» للمسلم فلعدم شكه في بقاء نبوة موسى «ع» او عيسى «ع» بل هو متيقن بنسخها و الا فليس بمسلم «مضافا» الى ان المسلم ما لم يعترف بانه كان على يقين سابق فشكك لم يلزم به «و اما اقتناعا» فللزوم معرفة النبي عقلا بالفحص و النظر في معجزاته و ذلك لما عرفت من ان النبوة هي من القسم الاول من الامور الاعتقادية الذي يجب فيه بحكم العقل تحصيل القطع و المعرفة به يقينا و من المعلوم ان استصحاب النبوة هو مما لا يجدى في حصولهما بلا شبهة «مضافا» الى انه لا دليل على التعبد ببقائها عند الشك فيه لا عقلا و لا شرعا «اما عقلا» فواضح اذ ليس الحكم بالبقاء عند اليقين بالحدوث من مستقلات العقل كما لا يخفى «و اما شرعا» فلان الدليل الشرعي ان كان هو من الشريعة السابقة فاستصحاب النبوة السابقة بسببه مما يستلزم الدور كما تقدم شرحه و ان كان من الشريعة اللاحقة فيستلزم الخلف فان استصحابها بهذا الدليل المأخوذ من هذا الشرع مما يتوقف على الاعتقاد بهذا الشرع اللاحق الذي قد اخذ منه دليل الاستصحاب فلو استصحاب في هذا الفرض بقاء الشرع السابق لم يعتقد بهذا الشرع اللاحق ابدًا و هذا هو الخلف عينا ... ر. ك: عناية الاصول ۵ / ۲۰۸.

[۱۱۱] (۱) - ... قد ذكر بعض مشايخنا انه السيد حسين القزويني و قيل إنه السيد محسن الكاظمي و لكني قد رايت رسالته من بعض تلامذة السيد السند العلامة الطباطبائي الملقب ببحر العلوم قدس سره قد نسب هذه المناظرة فيها اليه و قد وقعت حين سافر من نجف اشرف الى زيارة جده ابي عبد الله الحسين «ع» في بلدة معروفة الآن «بذي الكفل» و هي مجمع اليهود و قد كانت الرسالة عندي مدة ثم اخذها بعض الطلبة مع عدة من الرسائل فذهب بها منذ خمسين سنين او ازيد و لكن ببالي ان الموجود فيها ان اليهود الذي ناظره قد عجز في الجواب و كل لسانه في الخطاب على عكس ما نقله المحقق القمي «قدس سره» من افحام الفاضل و ينبغي ان يكون الامر كما وصفناه اذ كيف يمكن ان ينسب اليه العجز في مناظرة اليهود و هو مفتاح كنوز الدلائل و كشاف رموز المسائل لم تسمح الايام بمثله و لم تلد الاعوام بشكله و هو ذو مفاخر و كرامات و مآثر و علامات قدس الله روحه و طيب رسمه ... ر. ك: اوثق الوسائل ۵۱۶.

[۱۱۲] (۱) - قبلا گفتيم، معنای نسخ، این نیست که تمام مقررات از بین رفته باشد بلکه معنایش این است که تمام دستورات، باقی نباشد- فرضا چهل درصد یا شصت درصد، تغییر پیدا کرده باشد.

[۱۱۳] (۱) - که نتیجه استصحاب، این است که: آن قانون هم باید کنار گذاشته شود.

[۱۱۴] (۱) - التعبير بالمثل اشارة الى كفاية غيره، مثل دلالة الاطلاق، و بالجملة كل ما كان حجة من باب الامارة مقدم عليه، كما سيأتي بيانه. «مشكيني قدس سره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۳۴۱.

[۱۱۵] (۲) - منشأ الاشكال هو: ان التخصيص هل يسقط العام عن الحجية رأسا بحيث يمنع عن اصالة العموم مطلقا؟ ام لا يسقطه كذلك ام يسقطه في الجملة و قوله: «في ان» متعلق ب «يقع». ر. ك: منتهى الدراية ۷ / ۶۸۵.

[۱۱۶] (۳) - مقصود از اماره، اعم از عموم، اطلاق یا اجماع هست.

[۱۱۷] (۴) - زیرا آن‌ها دليل اجتهادی هستند و بر اصول عملیه، مقدم می‌باشند که توضیحش را به زودی در مباحث استصحاب بیان می‌نمائیم - نگارنده.

[۱۱۸] (۱) - بان يلاحظ ذلك الزمان مجتمعة الآنات اى متصله بعضها ببعض على نحو العام المجموعى فيعتبر وجود الحكم او متعلقه في ذلك المجتمع فلو خلى آن عنهما يرتفع الحكم و يفوت المتعلق و لا- يمكن بقاءهما في الآن الثاني كالصوم حيث إنه امسك مخصوص في مجموع آنات النهار بحيث يتحقق العصيان اذا خلى آن منه عنه.

[۱۱۹] (۲) - بان يلاحظ قطعات الزمان قيذا للحكم او المتعلق على وجه الاستقلال نظير العام الاصولي فيتعدد الحكم او المتعلق بتعدد القطعات و يكون لكل قطعة حكم او متعلق يخصه من غير ان يكون مرتببا بالحكم او المتعلق في القطعة الاخرى فلو خلى قطعة عن

الحكم او المتعلق كانت القطعة الاخرى مستتبعا لوجود احدهما فيها فلا ملازمة بين عصيان الخطاب فى قطعة و بينه فى اخرى بل كان لكل قطعة عصيان و اطاعة يخصها كالصوم بالنسبة الى ايام شهر رمضان. [ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۲۸۹].

[۱۲۰] (۳) - وجوه ظاهر كلام السيد بحر العلوم قدس سره هو الاول و ظاهر المحكى عن المحقق الثانى فى جامع المقاصد هو الثانى و صريح كلام الشيخ الانصارى فى الرسالة هو التفصيل بين ما اذا اخذ عموم الايمان -- فيه افراديا بان اخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل لينحل العموم الى احكام متعددة بتعدد الزمان كقوله اكرم العلماء كل يوم فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة او قوله اكرم العلماء ثم قوله لا تكرم زيدا يوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرينة على اخذ كل زمان فردا مستقلا فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم و لا يجرى الاستصحاب بل لو لم يكن عموم و جب الرجوع الى سائر الاصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب و بين ما اذا اخذ لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج الفرد فى زمان و شك فى حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب و لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع الى العموم لفرض عدم عموم لفظى يشمل كل زمان بل الى الاصول الآخر من غير فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم او من الاطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفادة الاستمرار منه فانه اذا خرج منه تواضع فى بعض الازمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فردا مستقلا لتعلق الحكم استصحاب حكمه بعد الخروج و ليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب ثم ضعف قده مذهب السيد بحر العلوم و مذهب المحقق [ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲۸۸].

[۱۲۱] (۱) - و هر قطعه از زمان.

[۱۲۲] (۲) - يعنى: زمان، موجب تكثر افراد نمى شود.

[۱۲۳] (۱) - مثل ما اذا قال المولى « اكرم العلماء دائما و لا تكرم زيدا العالم دائما » و مثل « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » E و دليل خيار العيب اذا شك فى ثبوت الخيار فى الزمان المتراخى عن زمان العلم بالعيب.

[۱۲۴] (۲) - او من الآخر. [ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۲۸۹].

[۱۲۵] (۳) - و لعله اشارة الى ضعف ما ذكره من التفصيل بين كون الخاص قاطعا لاستمرار حكم العام فلا يتمسك بالعام فى غير مورد دلالة الخاص و بين كونه مخصصا له من الاول فيتمسك به فى غير مورد دلالة الخاص فان استمرار حكم العام (ان كان) هو بمنزلة العموم الازمانى فى وجوب الاخذ به و الرجوع اليه كما اخترنا ذلك و تقدم و عبرنا نحن عنه بالاطلاق الازمانى المنعقد بمقدمات الحكمة فيتمسك به ح مطلقا حتى فى فرض كون الخاص قاطعا لحكم العام و ذلك اقتصارا فى الخروج عنه على القدر المتيقن (و ان لم يكن) هو بمنزلة العموم الازمانى فلا يكاد يرجع اليه حتى فى فرض كون الخاص مخصصا للعام من الاول بل يرجع فيه الى استصحاب حكم المخصص الى ان ينتقض اليقين باليقين فتأمل جيدا. [ر. ك: عناية الاصول ۵/ ۲۱۸].

[۱۲۶] (۴) - در فرض مذکور و در مثال اكرم العلماء، هر فردى از علما به لحاظ ايام - و زمان - تكثر پيدا نمى کند و در مثال لا تكرم زيدا يوم الجمعة، « يوم الجمعة » ظرفيت دارد نه فرديت.

[۱۲۷] (۱) - مانند: « لا تكرم زيدا يوم الجمعة ».

[۱۲۸] (۱) - كخيار الحيوان و لا يصح التمسك باستصحاب حكم الخاص لو شك فى كون الافتراق بمقدار خطوة افتراقا كى يكون من الغاية ام لا كى يكون من المغيبى، و هذا فيما كان القيد قيذا لمتعلق الحكم كالعقد فى المثال فواضح حيث إنه لا اشكال فى ان المرجع هو الحكم العام بضميمة اصالة الاطلاق فى المتعلق عند الشك فى زيادة تقييده كما اذا شك فى اصل التقييد و اما اذا كان قيذا لنفس الحكم لا لمتعلقه فلان مقتضى اطلاق دليله ان يكون ثبوته لموضوعه على نحو الاستمرار حسب الفرض من الاول فالاول

فيجب الاقتصار على تراخيه بمقدار دلالة الدلائل عليه.

[۱۲۹] (۲) - كخيار الشرط في الاثناء و خيارى العيب و الغبن بناء على كون ظهورهما شرطا شرعيا لحدوث الخيار و ذلك لمكان قطع حكمه بالخاص و لا يجوز قياس احد التخصيصين بالآخر لانك قد عرفت ان دلالة دليل التخصيص الابتدائي على الاستمرار باق على حالها و ان تأخر زمان ابتدائه بخلاف التخصيص في الاثناء فان دليله لا يعم ما بعد زمان حكم الخاص على حده و ان كان يعمه مع اتصاله بما قبله بان لا يكون في البين تخصيص اصلا]. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۹۰ و ۲۸۹.

[۱۳۰] (۱) - مثل ما اذا دل الدليل العام على وجوب صوم كل يوم من شهر رمضان و الخاص على حرمة في ايام الحيض و السفر. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۹۰.

[۱۳۱] (۲) - كه به عقد، متصل است.

[۱۳۲] (۳) - طبعا اطلاع بر غبن، متصل به معامله و عقد نيست بلکه با يكديگر فاصله دارند.

[۱۳۳] (۴) - و در فرض مسئله.

[۱۳۴] (۵) - زيرا عام، قصورى ندارد.

[۱۳۵] (۱) - مثل ما اذا دل الدليل العام على وجوب الوفاء بالعقد مطلقا حتى في الحيوان و الخاص على ثبوت الخيار ثلاثة ايام للمشتري فيه. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۹۰.

[۱۳۶] (۲) - اي لما مر آنفا في القسم الاول من قوله لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حده في موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ۵/ ۲۱۹.

[۱۳۷] (۳) - در استصحاب، اتحاد قضيه متيقنه و مشکوکه، امرى ضرورى است.

[۱۳۸] (۴) - كه زمان در دليل عام، داراي عنوان «ظرفيت» و در خاص، داراي عنوان «فرديت» است.

[۱۳۹] (۱) - كه «زمان» در دليل عام، داراي عنوان «فرديت» و در خاص داراي عنوان «ظرفيت» است.

[۱۴۰] (۲) - خلاصه كلام شيخ اعظم را در پاورقى صفحه ۵۶ نقل كرديم.

[۱۴۱] (۳) - به خلاف ما كه هم دليل عام را ملاحظه كرديم و هم خاص را و گفتيم: مسئله، داراي چهار- بلکه پنج- صورت است.

[۱۴۲] (۱) - و ان كان ربما يظهر من بعض كتب اللغة تفسيره بخصوص التسوية لكن الظاهر انه لبيان المستعمل فيه لا- المعنى الحقيقى. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۹۱.

[۱۴۳] (۲) - معطوف على «انه» يعنى: و مضافا الى تعارف استعماله و هذا اشارة الى الامر الثانى، و محصله استعمال لفظ الشك في روايات الشك في عدد الركعات و اخبار قاعدة التجاوز بل و بعض الاصول العملية، حيث ان المراد بالشك فيها خلاف اليقين و تحقيقه موكول الى محله من الفقه. ر. ك:

منتهى الدراية ۷/ ۷۱۴.

[۱۴۴] (۳) - در «مجمع البحرين» چنين آمده: الشك الارتياب و هو خلاف اليقين و يستعمل فعله لازما و متعديا. كذا نقل عن ائمة اللغة. فقولهم: خلاف اليقين، يشتمل التردد بين الشئيين سواء استوى طرفاه ام رجح احدهما على الآخر. ر. ك: مجمع البحرين ۵/ ۲۷۶.

[۱۴۵] (۱) - متعلق بقوله: «دل» و المراد ب«عموم النفي» نفي وجوب الوضوء في كلتا صورتى الظن بالخلاف- اي بحصول النوم- و عدمه، و ضميرا «له» في كلا الموضعين راجعان الى الظن. ر. ك:

منتهى الدراية ۷/ ۷۱۷.

[۱۴۶] (۲) - عطف علی فاعل «دل» و المعنی هكذا حیث دل قوله (ع) «لا، حتی یتیقن انه نام» باطلاقه علی عموم النفی لصورة الافادة و دل قوله (ع) بعده و لا ینقض الیقین بالشک ان الحکم فی المغیبی اعنی فی قوله «لا» هو مطلقا عدم نقض الیقین بالشک ای و لو حصل الظن بالخلاف حتی یتیقن انه قد نام.

ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۲۲.

[۱۴۷] (۱) - ممکن است کسی بگوید: حکم «وهم» به طریق اولی برای ما مشخص است لکن باید حکم «مظنه» را مشخص نمود که ما گفتیم: جمله دوم، قرینه بر این است که مراد از شک در جمله اول، همان عدم الیقین است.

[۱۴۸] (۲) - اینکه زراره می گوید «الرجل ینام»، یعنی واقعا آن مرد به خواب فرومی برد؟

خیر! بلکه به قرینه «الخفقه و الخفقتان» می گوئیم: مراد، این است که او مشرف به خواب می شود و مقدمه خوابش فراهم می گردد.

[۱۴۹] (۱) - لا حاجة الی ترک الاستفصال فی استظهار الاطلاق بل صراحة قوله علیه السلام: «حتى یتیقن» فی التحدید و کون غایة وجوب اعاده الوضوء هی الاستیقان بالنوم کافیه فی ارادة خلاف الیقین من الشک و مغنیة عن اثباتها بالاطلاق المنوط بترک الاستفصال. کما ان الشیخ (قده) لم یتمسک بهذا الاطلاق حیث قال: «و منها قوله علیه السلام: حتی یتیقن فانه جعل غایة وجوب الوضوء الاستیقان بالنوم و مجيء امر بین منه». ر. ک: منتهی الدراية ۷/ ۷۱۶.

[۱۵۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۵۱] (۲) - نه از باب «ظن».

[۱۵۲] (۱) - یعنی: اجماع، «مدرکی» نباشد - نگارنده.

[۱۵۳] (۱) - روایات فراوانی در مذمت قیاس، وارد شده و یقین داریم، قیاس در مسلک شیعه حجیت ندارد.

[۱۵۴] (۲) - به ذهن کسی خطور نکند که: وجود آن اماره، مانع جریان استصحاب است.

[۱۵۵] (۱) - و ملخصه ان قیام الدلیل علی الغاء الظن او عدم قیام الدلیل علی اعتباره و کونه مشکوک الاعتبار لا یخرج الظن عن کونه ظنا لاستحالة انقلاب الشیء عما هو علیه بالضرورة فاذا فرض کون الظاهر من الشک فی الاخبار ما هو المصطلح لاهل المعقول لا معنی للقول بدلالة الاخبار علی الاخذ بالحالة السابقة فی صورة الظن بالخلاف لعدم الموضوع ح کی یترتب علیه حکمه فلا بد من الانتهاء الی سائر الاصول ان کان فی البین اصل او العمل بنفس الظن علی سبیل الاحتیاط لا علی وجه التدرین. ر. ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۲.

[۱۵۶] (۲) - لعله اشاره الی منع صدق نقض الیقین بالشک علی رفع الید عن الیقین السابق بالظن المشکوک الاعتبار اذ لا بد فی صدقه من اتحاد متعلق الیقین و الشک حتی یكون الشک فی بقاء نفس ما کان علی یقین منه، و من المعلوم ان الشک هنا لم یتعلق بالمتیقن السابق بل تعلق بامر آخر و هو حجیة الظن، فرفع الید عن الیقین ح نقض للیقین بالظن لا بالشک. «و الحاصل»: ان المشکوک هو الحجیة، و هی غیر المتیقن السابق، فلم یتحد متعلقا الیقین و الشک، فتدبر. ر. ک: منتهی الدراية ۷/ ۷۲۰.

[۱۵۷] (۱) - یعنی: آن اماره برای اثبات مفاد خودش صلاحیت ندارد.

[۱۵۸] (۲) - یا سائر اصول عملیه.

[۱۵۹] (۳) - ای: اشیر الی الاشکال المزبور و هو عدم اقتضاء الظن غیر المعبر للعقد الايجابي اعنی ترتیب آثار الشک علیه، و ضمیر «لعله» للشأن.

[۱۶۰] (۴) - الف: حیث قال الشیخ الاعمظم: «و ان کان - یعنی الظن غیر المعبر - مما شک فی اعتباره فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه الی نقض الیقین بالشک، فتأمل جدا». ر. ک: منتهی الدراية ۷/ ۷۲۳. — ب: حیث قال فی آخر کلامه المتقدم فتأمل جدا ... الخ و لکنه بعيد علی الظاهر لمکان لفظه جدا فان الامر بالتأمل انما یكون اشاره الی شیء اذا لم ینضم الیه لفظه

جدا او جیدا و نحوهما. ر. ک:

عناية الاصول ۵/ ۲۲۵.

[۱۶۱] (۱) - صفحه ۲/ ۲۹۲.

[۱۶۲] (۲) - لازم به ذکر است که اگر اماره معتبری بر وفق استصحاب داشته باشیم، استصحاب حجیت ندارد و جریان پیدا نمی‌کند.

[۱۶۳] (۱) - و للمصنف فی الحاشیة اشکال آخر علی هذا الاستدلال و تبعه جمع، و هو اشکال الاخصیة، قال فیها: «مع أنه اخص من

المدعی، فان المستصحب لیس دائما من مقولات الاعراض، بل ربما یكون هو الوجود، و لیس هو من احدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات و لا عرض و ان کان بالعرض...».

ر. ک: منتهی الدراية ۷/ ۷۳۲.

[۱۶۴] (۱) - که موضوعشان مختلف است.

[۱۶۵] (۲) - مانند: «زید قائم» و «زید عادل».

[۱۶۶] (۳) - المستدل شیخنا الاعظم «ره» حیث قال: و الدلیل علی اعتبار هذا الشرط فی جریان الاستصحاب واضح لانه لو لم یعلم

تحققه لا- حقا فاذا ارید ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان یبقی فی غیر محل و موضوع و هو محال، و اما ان یبقی فی

موضوع غیر الموضوع السابق، و من المعلوم ان هذا لیس ابقاء لنفس ذلك العارض و انما هو حکم بحدوث عارض مثله فی موضوع

جدید فیخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده و بعبارة اخرى ... الخ، و

اعترضه جماعة من تلامذته بما اشار اليه المصنف «ره» من ان المراد بالابقاء ان كان هو البقاء الحقيقي تم ما ذکر اما لو كان المراد منه

الابقاء التعبدي ... ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۲۶.

[۱۶۷] (۱) - و معروض دیگری مقوم تشخیص آن عرض شود.

[۱۶۸] (۲) - استحاله انتقال عرض از معروضی به معروض دیگری.

[۱۶۹] (۳) - تعبد به معنای ترتیب اثر.

[۱۷۰] (۱) - الف: سه معیار مذکور هم معمولا با یکدیگر اختلاف دارند.

ب: فعلا در مقام ثبوت بحث می‌کنیم.

[۱۷۱] (۲) - «زیرا در نظر دقیق عقلی لا- بد جهت شک یا احتمال فقدان شرط یا وجود مانع است و همه آنها از نظر عقل در

موضوع مدخلیت دارند و لا بد موضوع در حال شک، غیر آن موضوع است در حال یقین و الا اگر به جمیع شرائط و موانع، همان

موضوع باشد لا بد شک، محقق نمی‌شود و بنابراین، استصحاب، موقوف و منحصر می‌شود به موضوعات خارجی، مانند حیات و

عدالت زید زیرا در آنها موضوع به حسب نظر دقیق عقلی هم واحد است و او زید است در حال یقین و شک». ر. ک: شرح کفایة

الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۲۸۷.

[۱۷۲] (۱) - «... به خلاف اینکه معیار، نظر عرف یا لسان دلیل باشد که در احکام شرعیه مثل وجوب صلوات جمعه بر مکلفین به

حسب عرف و لسان دلیل، موضوع واحد است و آن مؤمنین است در یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی

ذکر الله (الخ) و حضور و غیبت امام از حالات و صفات موضوع است که در لسان دلیل شرط موضوع نشده و کذلک به حسب

عرف هم موضوع در حال یقین و شک، واحد است و استصحاب، جاری هست پس نظر عرف و ملاحظه لسان دلیل در معیار بودن

در باب استصحاب (اوسع) می‌باشند از نظر عقل و کذلک نظر عرف از ملاحظه لسان دلیل هم (اوسع) می‌باشد زیرا...». ر. ک:

شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۲۸۷.

[۱۷۳] (۱) - چون بین قضیتین، تغایری نیست.

- [۱۷۴] (۱) - «نگارنده» در توضیح عبارت مذکور از درس سائر اساتید معظم نیز استفاده نموده.
- [۱۷۵] (۲) - یعنی: لا تنقض الیقین بالشک.
- [۱۷۶] (۱) - تفصیل مثال مذکور را در چند سطر بعد بیان می‌کنیم.
- [۱۷۷] (۲) - یا مقارن ارتفاع وجوب.
- [۱۷۸] (۳) - استحباب، جانشین وجوب شده، در بحث استصحاب کلی قسم ثالث گفتیم چون نمی‌شود استحباب و وجوب - هر دو - در یک لحظه باشند، مصنف مجبور شدند بگویند: ملاک استحباب، موجود بوده و ... ر. ک: ایضاح الکفایه ۵/ ۳۷۶.
- [۱۷۹] (۱) - وجوب، طلب مؤکد و استحباب، طلب غیر مؤکد است.
- [۱۸۰] (۲) - همان‌طور که بین وجوب و کراهت، مغایرت هست.
- [۱۸۱] (۱) - البته در موردی که هم اماره معتبره داشته باشیم و هم استصحاب.
- [۱۸۲] (۱) - ای تحقق الورد انما یتیم «لو أخذ بدلیل الاماره...».
- [۱۸۳] (۲) - بان تكون معتبره مطلقا و لو فی مورد الاستصحاب.
- [۱۸۴] (۳) - ای لزوم الاخذ بدلیلها و رفض دلیله.
- [۱۸۵] (۴) - ای الاخذ بدلیله.
- [۱۸۶] (۵) - ای تخصیص دلیل اعتبار الاماره بدلیل اعتبار الاستصحاب. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۹ - ۲۹۸.
- [۱۸۷] (۶) - علتش این است که «حجت» بر نجاست لباس، قائم شده.
- [۱۸۸] (۱) - ای الاستصحاب.
- [۱۸۹] (۲) - ای اعتبار الاستصحاب مطلقا حتی مع الاماره.
- [۱۹۰] (۳) - ای تخصیص دلیل اعتبار الاماره بدلیل الاستصحاب.
- [۱۹۱] (۴) - ای لو لا تخصیص دلیل اعتبار الاماره بالاستصحاب.
- [۱۹۲] (۵) - ای للاستصحاب مع الاماره.
- [۱۹۳] (۶) - من ان مجرد الدلیل الغیر العلمی و ان لم یوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب الا انه یخرجه حقیقه عما تعلق به النهی فی الاخبار من النقص بالشک فانه لا یتصور مع وجود الدلیل العلمی المعبر نقضا بالشک بل نقضا بالدلیل مع الشک فسیرورة المورد فردا تحقیقا للنقض موقوف علی الغاء الاماره فی مورد الاستصحاب و الفرض انه لا- موجب للالغاء المزبور الا الاستصحاب المتوقف علی الالغاء فالالغاء موقوف علی نفسه و هو الدور. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۹.
- [۱۹۴] (۱) - فیکون کل منهما یطرد الآخر بملاک یطرده به الآخر و هو المضاده و المنافرة بین ایجاب العمل علی طبق احتمال شیء و بین ایجابہ علی طبق احتمال نقیضه من غیر تفاوت فی ذلک بین تفاوتهما بحسب لسان دلیلهما و عدم تفاوتهما فلو لا- ما ذکره المصنف فی وجه التقديم من ان العمل بالاماره علی خلاف الیقین السابق عمل بعموم دلیل اعتبارها من دون لزوم محذور مخالفه دلیل بخلاف العمل بالاستصحاب فانه یستلزم اما تخصیص العموم بلا وجه او بوجه دائر، لا یندفع اشکال المعارضه بین دلیلهما، فان قلت مقتضى قوله «ع» فی بعض اخبار الباب و لكن تنقضه بیقین آخر هو النهی عن النقص بغير الیقین و الدلیل المعبر غیر موجب للیقین فکیف ینتقض به الیقین السابق قلت لا محاله تكون الاماره موجبه للیقین لكن لا بالعناوین الاولیة للاشیاء بل بالعناوین الطاریة مثل کونه ما قام علی وجوبه او حرمة خبر العدل او قامت البینه علی غصبته او ملکته او طهارته او نحو ذلک حیث انّه من جهة هذه

- العناوين علم باحكامها بلا كلام فلا يكون نقض اليقين الا باليقين بالخلاف و لا منافات بين الشك من وجه و القطع من وجه آخر. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٠٠ - ٢٩٩.
- [١٩٥] (٢) - الف: ظاهر العبارة يقتضى ان يكون ايرادا على القول بالحكومة فى قبال الايراد الاول. يعنى: لو قلنا بالحكومة من جهة ان دليل الامارة ناظر الى مدلول دليل الاستصحاب لا بد من القول بها فى صورة المخالفة بينهما لا فى صورة الموافقة « لكن » فيه انه اذا سلم نظر الدليل على النحو المذكور فلا وجه للاختصاص بصورة المخالفة لاطلاق الدليل فى جميع الحالات كما هو لازم القول بحجية الامارة فى صورة الموافقة و « يمكن » ان يكون ايرادا على القول بكون نظر الدليل ثبوتا كافيا فى الحكومة و هو فى محله الا انه لم يتعرض لتوهم ذلك فى العبارة صريحا و لا لدفعه فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥٣٦.
- ب: هذا غير وارد على الحكومة قط، او فى صورة الموافقة - ايضا - يكون دالا على الغاء موضوع الاستصحاب، مثلا: اذا قام الامارة على حليّة شىء يكون موردا للاستصحاب، فقد دل دليل اعتبارها على - الغاء احتمال الحرمة هو - ايضا - جزء موضوع الاستصحاب لان موضوعه احتمالها مع احتمال الاباحة و لعله اشار اليه بامر بالفهم. مشكيني ره. ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ٢ / ٣٥١.
- [١٩٦] (١) - مانند شيخ اعظم « ره ».
- [١٩٧] (٢) - همان لباسى كه فرضا اول صبح « قطعاً » متنجس بوده و « فعلاً » در بقاء نجاستش مردد هستيم لكن بينه بر طهارتش قائم شده.
- [١٩٨] (١) - اصلا فان المشكوك مع الاستصحاب يكون من وجه و بعنوان مما علم حكمه و ان شك فيه بعنوان آخر و موضوع الاصول الآخر هو المشكوك من جميع الجهات و لا يندفع مغالطة المعارضة هاهنا ايضا بهذا الوجه و ذلك « للزوم محذور ... ».
- [١٩٩] (٢) - اى فى تقديم سائر الاصول العملية على الاستصحاب.
- [٢٠٠] (٣) - فان العمل على طبق اصالة الاباحة فى مورد استصحاب الحرمة تخصيص لخطاب لا تنقض الخ ضرورة ان الحكم على خلافه مع الشك يكون نقضا له بالشك فيلزم تخصيصه بلا مخصص و هو ظاهر البطلان و اما بمخصص هو نفس اصالة الاباحة فيلزم الدور فان حجيتها يتوقف على عدم كون الاستصحاب حجة فى هذا الموضوع و عدم كونه حجة يتوقف على كونها حجة مخصصة له فيلزم الدور بخلاف العمل بالاستصحاب فانه يوجب خروجه عما هو موضوع للاحكام الاصولية و هو ما شك فيه فى حكمه من جميع الوجوه حقيقة و ان كان بهذا العنوان اى المشكوك من جميع الوجوه معلوما فلا يكون تخصيصا لأدلتها]. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٠٠.
- [٢٠١] (١) - چه با استصحاب، مخالف باشد چه موافق.
- [٢٠٢] (٢) - يعنى: « رفع ما لا يعلمون ».
- [٢٠٣] (١) - كه بعضى به آن قائل شده اند.
- [٢٠٤] (٢) - كما اينكه بعضى چنان احتمالى داده اند.
- [٢٠٥] (١) - كما لو علم بوجود الانفاق على والده و بوجود الصدقة على الفقير بدرهم ثم شك فى بقاء الوجوبين فى زمان لا يتمكن الا من درهم واحد فانه يستصحب وجوب الامرين معا و يتخير بينهما ان لم يكن اهم و الا تعين عليه « فان قلت » يعلم بعدم فعليه احدهما فكيف يجرى الاستصحاب فيهما « قلت »:
- العلم المذكور لا يمنع فى المقام لان عدم الفعلية المعلوم انما هو لقصور فى المكلف لا التكليف و مثله لا ينافى العلم بالوجوب فضلا عن استصحابه « فان قلت »: لا يترتب الاثر على كل منهما لعدم القدرة فلا يجرى الاستصحاب الا فى احدهما و يترتب على ذلك ان لو كان احدهما اهم لم يتعين جريان الاستصحاب فيه ليلزم بعينه « قلت »: يكفى فى الاثر العملى كونه تخيريا.

[۲۰۶] (۲) - فیتخیر بینهما ان لم یکن احد المستصحین اهم و الا فیتعین الاخذ بالاهم و لا مجال لتوهم انه لا یکاد یکون هناك اهم لاجل ان ایجابهما انما یکون من باب واحد و هو استصحابهما من دون مزیه فی احدهما اصلا کما لا یخفی و ذلك لان الاستصحاب انما یتبع المستصحب فکما یتثبت به الوجوب و الاستصحاب یتثبت به کل مرتبه منهما فتستصحب فلا تغفل. «منه قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۵۴۱ - ۵۴۰.

[۲۰۷] (۱) - احتمال می دهیم هر دو حالت سابقه، باقی باشد، بدون اینکه علم به خلاف داشته باشیم.

[۲۰۸] (۲) - فعلا قدرت بر اتیان هر دو نداریم بلکه احدهما را می توانیم، اتیان نمائیم.

[۲۰۹] (۳) - پس منشأ تعارض استصحابین، تضادی است که فعلا حادث شده و بین موضوعین در زمان سابق، تضادی نبوده.

[۲۱۰] (۴) برای توضیح بیشتر درباره آن به ایضاح الکفایه جلد دوم صفحه ۴۷۳ - ۴۲۱ رجوع نماید.

[۲۱۱] (۱) - و من آثار نجاسة الثوب نجاسة الارض الواقع هو علیها و رفع طهارتها فاستصحب طهارة الارض نقض لليقین بنجاسة الثوب بخلاف استصحب نجاسته اذ لا یلزم منه نقض یقین بطهارة الارض بالشک بل بالیقین بما هو رافع لطهارتها و هو وقوع الثوب المحکوم شرعا بنجاستها علیها. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۰۱.

[۲۱۲] (۲) - در باب تعادل و تراجیح که مسأله تعارض بین امارتین یا خبرین را مطرح می کنند، یکی از علل و عوامل تعارض، علم اجمالی به کذب «احد الخبرین» است که فرض کنید، مفادشان هم با یکدیگر - منافات ندارد لکن یقین داریم، یکی از خبرین، کذب است لذا علم اجمالی مذکور، موجب تعارض می شود.

[۲۱۳] (۱) - و اما اذا كان من الآثار العقلية لمستصحب الآخر كتسبب بقاء الكلّي عن الشك في حدوث الفرد الباقي فلا يكون المسبب و هو بقاء الكلّي من لوازم وجود الفرد شرعا بل من لوازمه العقلية فلا يكون استصحابه حاکما علی استصحاب الكلّي كما تقدم تفصیله فی التنبيه الثالث. ر. ک: منتهی الدراية ۷ / ۷۸۳.

[۲۱۴] (۱) - که «سببیت و مسببیت» در آن، مطرح نیست.

[۲۱۵] (۱) - در صفحه ۹۰ مشروحا بیان کردیم.

[۲۱۶] (۲) - البته مشروط بر اینکه «سببیت و مسببیت» شرعیه باشد.

[۲۱۷] (۱) - ای: السببی.

[۲۱۸] (۲) - اما بالمعارضه او باصل مقدم علیه او بان لا اصل اصلا فی طرف السبب ینقح موضوع الحكم فی طرف المسبب.

[۲۱۹] (۳) - و من الموارد التي یجرى فیها استصحاب المسبب هو ما اذا لم یکن الاصل فی طرف السبب مزیلا للشک فی المسبب كما لو شک فی اللباس انه من الحيوان المأكول اللحم او من غيره و صار هذا الشک سببا للشک فی صحه الصلاة فیها فان اجراء اصالة الحل فی الحيوان المتخذ منه اللباس مضافا الى معارضتها باصالة عدم كونه مأخوذا من مأكول اللحم لا یرفع الشک فی جواز الصلاة فیها مع ان الشک سببی و مسببی و الترتب شرعی ایضا فان الاصل المزبور لا یتثبت كون الحيوان المتخذ منه اللباس من النوع المأكول اللحم غایته اثبات حلیه اكله و مجرد ذلك لا یکفی فی جواز الصلاة فیها و من الموارد التي لا اصل فی طرف السبب اصلا كما اذا ورد اکرم العلماء و كان زید عالما محکوما بوجوب الاکرام ثم انقضی عنه المبدأ ای العلم و شککنا فی وجوب اکرامه من جهة الشک فی مفهوم المشتق فی انه حقیقه فی خصوص المتصف و المتلبس او الاعم منه و ممن انقضی عنه المبدأ فلا اصل فی طرف السبب ای المسأله الاصولیه فیجرى استصحاب وجوب الاکرام فی طرف المسبب و قد تعرض له المصنف فی مسأله المشتق فراجع. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۰۳.

[۲۲۰] (۴) - مثلا یکی از شرائط استصحاب، محقق نبود.

[۲۲۱] (۱) - مضافا الى ان ظهور النهی فی العموم لليقین و الشک فی طرفی الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي اقوی من ظهور الذیل فی

العموم لليقين بانتقاض الحالة السابقة في احدهما اجمالا لوقوع الجنس في سياق النهي الوارد في مقام الكبرى بخلاف الذيل بل قد يقال بعدم ظهور الذيل في العموم اصلا لعدم لفظ موضوع للعموم فيه و عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة و لو سلم كونه في مقام البيان فشمول الصدر لليقين و الشك في الطرفين يصلح قرينة على عدم ارادة اليقين بالانتفاض اجمالا بينهما من المطلق الذي هو لفظ اليقين في الذيل. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٠٣ / ٢.

[٢٢٢] (٢) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٠٢ / ٢.

[٢٢٣] (١) - اما الاول فواضح و اما الثاني فلعدم قيام دليل على وجوب الالتزام اصلا و على تقدير وجوبه - ايضا - فلا محذور فيه كما تقدم تفصيل ذلك في دوران الامر بين المحذورين، فراجع. مشكيني «ره». ر. ك: شرح كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ٣٥٨ / ٢.

[٢٢٤] (٢) - كما لو توضحاً بمائع مردد بين البول و الماء غفلة فيستصحب بقاء الحدث و طهارة الاعضاء و العلم الاجمالي بزوال احدهما ليس مانعا اذ الواحد المردد بين الحدث و طهارة البدن ليس له حكم شرعى كى يصير مانعا عن العمل بالاستصحابين و لا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء و عدم غسل الاعضاء مخالفة عملية لخطاب شرعى. ر. ك: كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٠٣ / ٢.

[٢٢٥] (١) - درباره جريان اصول عمليه در اطراف علم اجمالى.

[٢٢٦] (١) - برای توضیح بیشتر به ایضاح الكفاية، جلد چهارم، صفحه ١٢١ مراجعه نمائيد.

[٢٢٧] (١) - ای: و مما تقدم من ان المانع من جريان الاستصحاب هي المخالفة العملية دون الالتزامية ظهر ... الخ، و هذا اشارة الى صورة عرضية الشكين و العلم الاجمالي بانتفاض احد المستصحبين، و لزوم المخالفة القطعية العملية من جريان الاستصحاب فيهما، و المخالفة الاحتمالية من جريانه في بعضها. و محصل ما افاده في حكمها: عدم جريان الاستصحاب لا في جميع الاطراف، للقطع بالمخالفة، و لا في بعضها لاحتمال المخالفة و كلاهما محذور عقلي مع فرض العلم بفعلية التكليف على كل تقدير كما تقدم تفصيل ذلك في مباحث العلم الاجمالي من مباحث القطع و في اوائل الاشتغال. ر. ك: منتهى الدراية ٨٠١ / ٧.

[٢٢٨] (١) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٠٤ / ٢.

[٢٢٩] (١) - لم يظهر من النصوص اعتبار الاشتغال بالعمل في جريانها، فلعل المراد صحة جريانها حال الاشتغال. فتأمل.

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

[٢٣١] (٣) - قد لا تكون الاستصحابات مقتضية للفساد لعدم تجاوز محل التدارك او لكون المتروك مما لا يكون تركه مفسدا بل يترتب عليه قضائه او سجد السهو اذ مجرى قاعدتي التجاوز و الفراغ اعم من ذلك بل كذا مجرى اصالة الصحة فانها بمعنى التمامية مقابل النقصان. ر. ك: حقائق الاصول ٥٤٧ / ٢.

[٢٣٢] (١) - هي الحكم بوجود الشيء المشكوك بعد الدخول في غيره مما هو مرتب عليه الاستفادة من صحيح زرارة: اذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشككك ليس بشيء و معتبر اسماعيل بن جابر: كل شيء شكك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه و ربما يقتضيه ايضا موثقة ابن ابي يعفور: انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه. ر. ك: حقائق الاصول ٥٤٧ / ٢.

[٢٣٣] (٢) - زیرا محل آن گذشته است.

[٢٣٤] (٣) - هي عبارة عن الحكم بصحة الفعل الموجود في ظرف الشك في صحته الاستفادة من موثق ابن مسلم عن ابي جعفر «ع» كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه، كما هو المعتضد ببناء العقلاء على صحة ما شكك في صحته من فعل نفسه و فعل غيره و من هنا يظهر لك الوجه في سند اصالة صحة عمل الغير، مضافا الى ما ادعاه شيخنا الاعظم «قدس سره» من الاجماع القولي و العملي عليها

و انه لولاها لاختل نظام المعاد و المعاش. ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥٤٧.

[٢٣٥] (٤) - و هذا الاصل ايضا من الاصول الجارية فى صحة عمل الغير فى قبال صحة عمل النفس بترتيب -- آثار صحة الشىء لا فساد، و القدر المتيقن منه جريانه بعد احراز امرين، احدهما: اهلية الفاعل لصدور الفعل الصحيح منه، و ثانيهما: قابلية المورد ر. ك: منتهى الدراية ٧ / ٨٠٤.

[٢٣٦] (١) - مانند: «اكرم العلماء» و «لا تكرم العلماء من النحويين».

[٢٣٧] (٢) - هى الحكم بملكية شىء لمن كان مسلطا عليه و متصرفا فيه لدى الشك فى الملكية. فللقاعدة موضوع و محمول موضوعها الاستيلاء الخارجى و التسلط العرفى على ما يشك فى كونه ملكا واقعا، و محمولها الحكم بالملكية و ترتيب آثارها شرعا، فاذا وجدنا زيدا مستوليا على عباءة يلبسها و يتصرف فيها حكما بان تلك العباءة ملكه و جاز شرائها منه و التصرف فيها باذنه. ر. ك: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ٢١٥.

[٢٣٨] (٣) - در صفحه ٨٦ مشروحا بيان كرديم.

[٢٣٩] (١) - اى القرعة «بغير الاحكام اجماعا» حتى قيل بان الظاهر عدم امكان اجتماع الاستصحاب معها كى يحصل التعارض لان التعبد بالقرعة انما هو فى مورد اشتباه موضوع التكليف و تردده بين الامور المتباينة و لا محل لها فى الشبهات البدوية فانه ليس فيها الاحتمالين و القرعة بين الاحتمالين خارج عن مورد التعبد بالقرعة فمورد الاستصحاب و كذا البراءة خارجة عن عموم اخبار القرعة بخلاف الاستصحاب حيث انه عام للاحكام ايضا فالنسبة ح لم يمكن ان يلاحظ فكيف يتصور التقديم فدفعه بقوله: «لا- يوجب الخصوصية...» ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٣٠٨.

[٢٤٠] (١) - حيث انه لا معنى لملاحظة النسبة بينهما بعد التخصيص بالاجماع بل لا بد من ملاحظتها قبله و النسبة قبل ذلك بالعموم و الخصوص فاخبار الاستصحاب فى نفسها اخص منها كالخاص الذى يقتضى خروج الشبهات الحكمية عن تحت اخبار القرعة و اما ما تقرر فى باب التعارض من لزوم تقديم الخاص فى تعارض الازيد من الدليلين و ان اوجب انقلاب النسبة فانما هو فيما اذا لم يكن معارض العام خاصا آخر يقتضى تخصيص العام كما اذا كان هناك ادلة ثلاثة متعارضة كانت النسبة بين دليلين منها عموما من وجه مع كون الثالث اخص من احدهما فانه ح يقدم الخاص و ان اوجب تقديمه انقلاب النسبة لا فى مثل المقام. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٣٠٨.

[٢٤١] (٢) - كتخصيص دليله بادلة البناء على الاكثر فى الركعتين الاخيرتين اذ الاستصحاب يقتضى البناء على الاقل لكن تلك الادلة خصصته و لذا لا يجوز البناء فيهما على الاقل فتأمل. ر. ك:

منتهى الدراية ٧ / ٨١٣.

[٢٤٢] (١) - نسبت به دليل مخصص اول.

[٢٤٣] (١) - الف: هذا ايراد على ما ذكر اولاً من تخصيص دليلها بدليله لا اخيراً و الا فبعد اجمال المراد بكثرة التخصيص لا مجال للورود او الحكومة. ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥٤٩.

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

منتهى الدراية ٧ / ٨١٣.

[۲۴۴] (۱) - ای: لا يكون الامر هاهنا دائرا بين التخصيص بلا وجه غير دائر و التخصيص.

[۲۴۵] (۲) - و الحاصل ان المأخوذ في موضوع كل من القرعة و الاستصحاب هو الشك و الجهل و الشبهة و عدم العلم فان كان المراد بهذه العناوين هو الجهل بالواقع خاصة بحيث لا يكفي في ازالتها بيان الحكم الظاهري فلا ريب ان ذلك لا يختص باحدهما و ان كان اعم من الجهل بالواقع و الظاهر فكذلك ايضا فاعتبار الجهل بالمعنى الاعم في موضوع احدهما دون الآخر تحكّم (ف) حينئذ لا بأس ...]. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۰۹.

[۲۴۶] (۳) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۰۹.

[۲۴۷] (۴) - توضيح اشكال و جواب المذكور، مربوط به افاضات استاد معظم «مدظله» نيست بلکه «نگارنده» از كتاب شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني - صفحه ۲/ ۲۹۷ - استفاده نموده.

[۲۴۸] (۱) - اللهم الا ان يلتزم بما اشرنا اليه آنفا بانه لا يمكن اجتماعهما في مورد اصلا فان مورد الاستصحاب هو الشبهات البدوية و مورد القرعة هو العلم بالحكم مع تردد موضوعه بين المتباينين. ر.

ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۱۰.

[۲۴۹] (۱) - الظاهر ان المراد منها هو المعبرة منها فحينئذ لا يكون من عطف العام على الخاص بل هو عطف تفسيرى لعدم الفرق بين الدليل و الامارة المعبرة و ما ذكره الشيخ قده - في الفرائد ۴۰۸ - من ان ما يعتبر طريقا ان كان في الاحكام يسمى دليلا اجتهدا و ان كان في الموضوعات يسمى امارة معتبرة فهو اصطلاح خاص به «قده» و إلا فبناء المستعملين لهما على ما ذكرنا و اما الفرق بينهما و بين الاصل فقد تقدم في قاعدة اليد فراجع. مشكيني «ره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲/ ۳۷۶.

[۲۵۰] (۲) - هذا العنوان اولي من عنوان الباب بالتعادل و الترجيح ضرورة انهما من عوارضه و اقسامه و من البديهى ان للكلى هنا قطع النظر عن افراده احكاما يكون مما يتعلق به غرض الاصولي مثل ان الاصل في المتعارضين ما ذا و اولوية الجمع مهما امكن و نحو ذلك و كيف كان هو في اللغة من العرض بمعنى الاظهار و الظهور فكان كلا من الدليلين يظهر نفسه للآخر او يظهر للآخر او من العرض الذي احدى الجهات الثلاث في الجسم مقابل الجهتين الاخرين من الطول و العمق و هو الانسب بمعناه الاصطلاحي و العلاقة المصححة للاستعمال هو كون كل من المتعارضين في عرض الآخر من حيث الدليلية الحجية و لعله بهذا المعنى قد يطلق على الاصول العملية انها ليست في عرض الادلة بل في طولها فلا تعارضها و في الاصطلاح ... ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۱۰.

[۲۵۱] (۱) - احداث الرجحان.

[۲۵۲] (۱) - مانند موافقت با كتاب الله، عدليت راوى، شهرت و

[۲۵۳] (۲) - «ضرب» و زدن، قابل تعدد نيست مگر به لحاظ اسباب و اشخاص.

[۲۵۴] (۳) - قد اشرنا في بحث الاجتماع الى الفرق بين التعارض و التزاحم (و ان التعارض) هو تنافي الدليلين في مرحلة الجعل و التشريع على نحو يعلم اجمالا بكذب احدهما من اصله و ان الشارع لم يجعل احدهما ابدا كما اذا قال احد الدليلين تجب صلاة الجمعة و قال الآخر تحرم صلاة الجمعة فما هنا نعلم اجمالا بكذب احدهما بلا شبهة و لو في خصوص ما اذا كانا قطعيين دلالة و جهة لا مطلقا و الا فيحتمل صدور كليهما جميعا و ان يكون المراد من احدهما خلاف ما هو ظاهره او انه قد صدر تقيية لا لبيان الواقع (و ان التزاحم) هو تنافي الدليلين في مرحلة الامتثال و الاتيان على نحو لا قدرة للمكلف على رعايتهما جميعا كما اذا قال احد الدليلين يجب انقاذ العالم و قال الآخر يجب انقاذ الهاشمي و قد غرقا دفعة واحدة و لم يتمكن المكلف من انقاذهما جميعا. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۲.

[۲۵۵] (۱) - استعمال ابتدائي آن، مجازي و شايد علاقه آن هم «مشابهت» بوده - در تنافي كأن یکی خود را بر دیگری ظاهر و غالب

می‌نماید و آن را نفی می‌کند و آن دیگری هم به همین ترتیب.

[۲۵۶] (۲) - ر. ک: فرائد الاصول ۴۳۱.

[۲۵۷] (۱) - كما اذا قال احدها تجب صلاة الجمعة و قال الآخر تحرم صلاة الجمعة و قال الثالث تستحب صلاة الجمعة او تكره او تباح. ر. ک: عناية الاصول ۳/۶.

[۲۵۸] (۲) - ... ثم ان المراد بالتنافي اعم من ان يكون في المدلول المطابقي و هو واضح او التضمني كما في العام و الخاص المطلقين او من وجه او الالتزامي باقسامه حتى الشرعي كصحته العتق و عدم الملكية حيث إنه لا تنافي بين ما دل على الاول و بين ما دل على الثاني عقلا- لكنهما متنافيان شرعا اذ لا عتق الا في ملك هذا في المطابقي و اما الالتزامي فكما اذا دل الدليل على وجوب القصر في اربعة فراسخ و دل دليل على وجوب الصوم فيها فيقع التعارض بينهما بملاحظة ما دل على التلازم بين القصر و الافطار شرعا و الصوم و الاتمام فالدليل الدال على القصر يدل على وجوب الافطار بالالتزام الشرعي كما ان الدليل على الصوم دل على وجوب الاتمام كذلك و مثل ما اذا دل الدليل على بطلان الصلاة بنقص جزء منها سهوا و دليل آخر على عدم بطلان الصلاة بزيادة هذا الجزء فيقع التعارض بينهما بملاحظة ما دل على التلازم بين النقص و الزيادة صحة و بطلانا و مثل ما اذا دل الدليل على انفعال القليل بنجس و دل دليل آخر على عدم انفعاله بنجس آخر فالتعارض بينهما انما هو بملاحظة ما دل على عدم التفصيل بين النجاسات الواردة على القليل و من امثلة الالتزام العقلي ما اذا دل الدليل على وجوب شيء له مقدمة فانه يدل على وجوبها بالالتزام العقلي فاذا ورد دليل يدل على عدم وجوبها فهو يدل على عدم وجوب ذلك الشيء لا محالة مع فرض بقاء المقدمية. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۳۱۱/۲.

[۲۵۹] (۱) - نمی گوید واجب نیست تا بینشان تناقض باشد.

[۲۶۰] (۲) - لازم به ذکر است که در تناقض و تضاد حقیقی، وحدت موضوع، معتبر است.

[۲۶۱] (۳) - البته اجتماع وجوب ظهر با وجوب جمعه، ممتنع نیست یعنی: اگر خداوند متعال تکلیف مسلمین را در روز جمعه، هم نماز ظهر قرار داده بود و هم نماز جمعه، مستلزم امر محالی نمی‌بود.

[۲۶۲] (۱) - هذا تعريض بشيخنا الاعظم «ره» حيث يظهر من عبارته في الرسالة اعتبار تقدم المحكوم في تحقق الحكومة لانه لا بد ان يكون متفرعا عليه و ناظرا اليه بحيث لو لا- المحكوم كان الحاكم لاغيا فاورد عليه المصنف «ره» بانه لا يعتبر فيه ذلك بل يجوز ان يكون المحكوم متأخرا و استشهد عليه في الحاشية بان اظهر افراد الحكومة ما يكون بين ادلة الامارات و ادلة الاصول مع ان الاول لا تكون لاغية لو لم تجعل الاصول الى يوم القيامة بديهة و عليه فلا- يعتبر في الحكومة الا سوق الدليل بنحو يصلح للنظر الى كمية موضوع الآخر «هذا» و لكن الظاهر ان مراد شيخنا الاعظم «ره» كون الحاكم متفرعا على المحكوم بحيث يكون متقدما عليه رتبة لا زمانا و استشهد المصنف «ره» على خلافه بما ذكر مبنى على عدم دلالة حجية الامارات على الغاء احتمال الخلاف تعبدا و انها علم تنزيلا لكن عرفت خلافه و انه لولاه لم يكن وجه لتقديمهما على الاصول و ح فالمناقشة في معنى الحكومة تشبه أن تكون مناقشة في الاصطلاح فلاحظ. ر. ک: حقائق الاصول ۵۵۲/۲.

[۲۶۳] (۱) - ر. ک: شرح كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۳۷۸/۲ و ۳۷۷.

[۲۶۴] (۲) - ان التعارض تنافي «مدلولي» الدليلين

[۲۶۵] (۳) - که به زودی آن موارد را ذکر می‌نمائیم.

[۲۶۶] (۴) - التعارض هو تنافي «الدليلين». او الادلة بحسب الدلالة

[۲۶۷] (۵) - نه مدلولين.

[۲۶۸] (۶) - نه دلالتشان.

[۲۶۹] (۱) - اشاره به رد کلام شیخ اعظم است که فرموده‌اند باید دلیل حاکم - مفسر - بعد از دلیل محکوم و مؤخر از آن باشد لکن مصنف می‌فرماید: فرقی ندارد که دلیل حاکم، بعد از دلیل محکوم باشد یا قبل از آن.

شاهدی بر کلام مصنف: بنا بر نظر شیخ اعظم، اماره بر اصل عملی - مانند براءت - حکومت دارد اما آیا باید اماره بعد از اصل و مؤخر از آن باشد؟ مسلماً خیر!

به عبارت دیگر: لازمه فرمایش شیخ اعظم قدس سره این است که باید امارات، بعد از اصول عملیه و مؤخر از آن‌ها باشند تا حکومت داشته باشند درحالی که چنان نیست.

[۲۷۰] (۲) - البته بنا بر تعریف شیخ اعظم هم «احکام تعارض» بین حاکم و محکوم، جاری نمی‌شود.

[۲۷۱] (۱) - معطوف علی «اذا كان» و بیان للمورد الثانی مما لا یكون فیہ تمناع بین الدلیلین فی مقام الدلاله و ان كان التنافی بین نفس المدلولین ثابتاً. و هذا هو التوفیق العرفی و الحکومه العرفیه بنظر المصنف لا الحکومه الاصطلاحیه المنوطه بكون احدهما ناظراً الی الآخر و شارحاً له و قد ذکر لهذا التوفیق العرفی فرضین: احدهما: توفیق العرف بین الدلیلین - المتعارضین بدواً - بالتصرف فی احدهما و ثانیهما:

بالتصرف فی کلیهما و المقصود فعلاً بیان الفرض الاوّل ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۳.

[۲۷۲] (۲) - ای و قد یتفق التوفیق العرفی فی غیر الادله المتکفله لبيان احکام الموضوعات بعناوینها الاوليّه مع الادله المتکفله لبيان احکامها بعناوینها الثانویه كما اذا اتفق ذلك بین دلیلی العنوائین الثانویین کدلیل نفی العسر و دلیل نفی الضرر و قد تقدم ذلك من المصنف فی ذیل قاعده لا - ضرر و لا ضرار و مثلنا له بما اذا دار الامر بین لزوم الضرر او الحرج فان حفر المالك بالوعه فی ملكه تضرر بها الجار و لا ضرر و لا ضرار و ان لم يحفرها وقع المالك بنفسه فی الحرج الشدید و ما جعل علیکم فی الدین من حرج و قد یتفق ذلك» بین دلیلی العنوائین الاوّلین كما اذا امر بانقاذ زید العامی و امر ایضاً بانقاذ عمرو العالم و قد غرقا دفعه واحده و لم یتمكن المكلف من الجمع بین انقاذیهما جمیعاً. ر. ک:

عنايه الاصول ۶ / ۷.

[۲۷۳] (۳) - که تعارض بدوی دارند.

[۲۷۴] (۱) - معطوف علی «بالتصرف فی خصوص احدهما» و بیان للفرض الثانی للتوفیق العرفی و الحکومه العرفیه و لهذا الفرض صورتان احدهما: کون مجموع الدلیلین قرینة علی التصرف فی کلیهما او ثانیهما: کون مجموعهما قرینة علی التصرف فی احدهما المعین و المقصود فعلاً بیان الصورة الاولي منها ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۵.

[۲۷۵] (۲) - كما لو قال: «افعل» ثم قال «لا تفعل»: حیث یحمل الاول علی الاستحباب و الثانی علی نفی الالزام و لو كان المتقدم «لا تفعل» حمل علی الکراهه و حمل «افعل» علی الرخصة و لو جهل التاريخ فهما متعارضان. ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۵۵۳.

[۲۷۶] (۳) - مانند: ضرر، حرج، اکراه و

[۲۷۷] (۴) - و همچنین در مورد حرج، اکراه و اضطرار.

[۲۷۸] (۱) - اکثریاً بعضی از محشین و شارحین «کفایه» مثال مذکور را ذکر و به این نوع جمع اشکال نموده‌اند که «نگارنده» در این زمینه، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب «عنايه الاصول» جلب می‌نماید.

... «اقول»: لیس الاول نصاً فی عذرة الانسان و لا الثانی نصاً فی عذرة البهائم کی یؤخذ فی کل منهما بنصه و به یرفع الید عن ظاهر الآخر و یندرج ذلك تحت حمل الظاهر علی النص و یتكون من الجمع العرفی المقبول. «و لعل من هنا قال الشيخ» اعلى الله مقامه اخیراً بعد ما ذکر وجوها آخر للجمع بین الروایتین من غیر واحد من الاعلام (ما لفظه): و الاظهر ما ذکره الشيخ لو ارید التبرع بالحمل لكونه اولی من الطرح (انتهی) و مقصوده ان الجمع بینهما لو ارید به التبرع نظراً الی كونه اولی من الطرح فما ذکره الطوسی رضوان

- اللّه علیه هو اظهر مما ذكره غيره و الا فلا يمكن الاستناد الى هذا الجمع و الاعتماد عليه في مقام العمل و الفتوى فانه بلا شاهد عليه و لا دليل كما لا يخفى. ر. ك: عناية الاصول ۹/۶.
- [۲۷۹] (۲) - «ثمن العذرة سحت» نسبت به عذره غير مأكول اللحم قطعي و نص است اما نسبت به عذره مأكول اللحم ظهور دارد و عكس قضيه، چنین است كه: «لا بأس ببيع العذرة» نسبت به عذره مأكول اللحم دلالتش قطعي است ولى نسبت به عذره غير مأكول اللحم ظهور دارد پس به قرينه نص هر کدام در ظهور ديگرى تصرف مى كند و مى گويد مراد از «ثمن العذرة سحت» عذره غير مأكول اللحم است و منظور از «لا بأس ببيع العذرة» عذره مأكول اللحم مى باشد.
- [۲۸۰] (۱) - معطوف على «فيهما» و هذا اشارة الى الصورة الثانية من الفرض الثانى من موارد التوفيق العرفى الخارجة عن باب التعارض و حاصلها: انه قد يوفق العرف بين الدليلين بالتصرف فى احدهما المعين و ان كان اظهر من الآخر كما اذا لزم من التصرف فى الدليل غير الاظهر قلة المورد له او عدمه كما اذا قال: «اكرم الامير و لا تكرم الفاسق» فان دلالة الثانى على معناه و ان كانت بسبب الوضع اظهر من دلالة الاول على معناه لكونه بالاطلاق لكن الدليل الاول يقدم عليه فى مورد الاجتماع - و هو الامير الفاسق - و يحكم بوجوب اكرامه اذ التصرف فى «اكرم الامير» بعدم وجوب اكرام الامير الفاسق يوجب قلة افراده و اختصاص وجوب الاكرام بالامير العادل و هو اما معدوم و اما نادر ملحق به، فلا محيص ح من التصرف فى «لا تكرم الفاسق» مع اظهرته و اخراج الامير الفاسق عن دائرته ... ر. ك: منتهى الدراية ۳۶/۸.
- [۲۸۱] (۲) - كالعام و الخاص و المطلق و المقيد و غيرهما مما كان احدهما اظهر فيتعين التصرف فى غيره. ر. ك: حقائق الاصول ۵۵۳/۲.
- [۲۸۲] (۳) - لا يخفى ان حق العبارة حذف كلمة «الآخر» او تبديل كلمة «الاضر» بكلمة «اضعف». «م». ر. ك: شرح كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى. ۳۷۹/۲.
- [۲۸۳] (۴) - هو العالم الجليل الشيخ عبد الحسين من تلامذة المصنف «قده». ر. ك: منتهى الدراية ۳۷/۸.
- [۲۸۴] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۲۸۵] (۱) - ر. ك: منتهى الدراية ۳۷/۸.
- [۲۸۶] (۲) - يعنى: خروج موضوعى داشتند و «تخصصا» از دليلين متعارضين خارج بودند.
- [۲۸۷] (۱) - نه عقليه. زیرا از نظر شيخ اعظم و مصنف «قدس سرهما» وجه تقدم امارات بر اصول عقليه «ورود» است.
- [۲۸۸] (۲) - به خلاف فرضا عامين من وجه - در مثال اكرم العلماء و لا تكرم الفاسق - كه بين «العلماء» و «الفاسق» عموم و خصوص من وجه است و عرف در مورد عالم فاسق، متحير است كه به «اكرم العلماء» عمل نمايد يا به «لا تكرم الفاسق».
- [۲۸۹] (۱) - اى ادلة الاصول كما ذهب اليه الشيخ الانصارى «ره» فى رسالة التعادل و الترجيح حيث قال قد جعل الشارع للشئ المحتمل للحية و الحرمة حكما شرعيا اعنى الحل ثم حكم بان الامارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة بمعنى انه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال حلية العصير المخالف للامارة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعى كما يترتب عليه لو لا هذه الامارة و هو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدى الامارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليها الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات انتهى. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۳۱۴/۲.
- [۲۹۰] (۲) - ما با يقين تنزيلي و تعبدى بر عدم وجوب نماز جمعه، يقين قبلى را نقض نموديم.
- [۲۹۱] (۳) - همان اماره‌اى كه مى گويد نماز جمعه، واجب نيست.
- [۲۹۲] (۴) - يعنى: دليل اماره، مانند «صدق العادل» تخصيص خورده بدون اينكه مخصصى داشته باشد.
- [۲۹۳] (۵) - ر. ك: صفحه ۹۰.

[۲۹۴] (۱) - لازم به ذکر است که وجه تقدم امارات بر اصول عقلیه از نظر شیخ اعظم و مصنف «ورود» است لکن مصنف «ره» وجه تقدم اماره بر اصل شرعی را «ورود» می‌داند اما مرحوم شیخ فرموده‌اند علتش حکومت است.

[۲۹۵] (۲) - لا شك لكثير الشك.

[۲۹۶] (۳) - حاصل و نتیجه ادله امارات «صدق العادل» می‌باشد.

[۲۹۷] (۴) - ای بشیء من الدلالات اللفظية الشارحة لمعنى الكلام. ر. ک: منتهی الدراییه ۸/ ۴۳.

[۲۹۸] (۱) - بما هو دليل عليه ضرورة صحة التعبد بالامارات و لو لم يسبق التعبد بالاصول بل و لو مع التعبد بعدمها اصلا و لو سلم النظر و الشرح لا يرتفع غائله توهم المعارضة بمجرد ذلك لان النظر و التعرض المذكور ثابت لكل واحد منهما كما هو الحال في كل متناهيين في المدلول غاية الامر في احدهما بمنطوقه و مدلوله المطابقي و في الآخر بمفهومه و لازم معناه فدلليل الامارة و ان دل بمنطوقه على عدم الاعتناء باحتمال مخالفة مؤديها و لا معنى له الا عدم ترتب ما لاحتمال من الاحكام عقلا و شرعا و كل شيء حلال الخ مثلا- دل ايضا على انتفاء غير الحيلة من الاحكام بدهاء دلالة دليل ثبوت الشيء على انتفاء ما ينافيه و مجرد التفاوت في الدلالة بالمطابقة و الالتزام لا يوجب تقديم تفسيرا و شرحا لعدم صيرورة احدهما بالنسبة الى الآخر عرفا بمنزلة «اعنى» و اشباهه من كلمة اي و ان المفسرتين و لا ترجيحا ايضا ما لم يورث قوة و الي ما ذكرنا اشار بقوله: «و الا كانت ...». ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۱۴.

[۲۹۹] (۲) - مورد اصل و استصحاب، «نماز جمعه» بود. استصحاب می‌گفت قبلا «نماز جمعه» واجب بود اکنون که در بقاء آن، مردد هستید، همان حکم را استصحاب نمائید.

[۳۰۰] (۱) - مورد اجتماع.

[۳۰۱] (۲) - اماره‌ای که می‌گفت: «نماز جمعه» واجب است.

[۳۰۲] (۳) - مورد اجتماع.

[۳۰۳] (۴) - یعنی: بل ليس مقتضى حجية الامارة ان نفى الحكم الذى يقتضيه الاصل و هذا النفي عقلى لا لفظى و عقليته انما هي لتنافي مدلولي الامارة و الاصل كالحرمة و الحلية.

[۳۰۴] (۵) - ای من دون دلالة على ما يقتضيه الاصل كالحلية لفظا بل الدلالة عقلية كما مر آنفا]. ر. ک:

منتهی الدراییه ۸/ ۴۶.

[۳۰۵] (۱) - تعليل لنفي الدلالة اللفظية، یعنی: ان هذه الدلالة لا بد ان يكون الدال عليها نفس الامارة او دليل اعتبارها و شيء منها لا يدل عليها اذ الامارة لا تدل الا على الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن و دليل اعتبارها- المشار اليه بقوله: «و قضية حجيتها ليست ... الخ»- لا- يدل الا- على جعل الحكم الظاهري المماثل لمؤدى الامارة و هذا مراده ب «لزوم العمل على وفقها شرعا» و عليه فلا يدل شيء من الامارة و دليل حجيتها لفظا على نفي ما يقتضيه الاصل و نتيجة ذلك عدم حكومة الامارة على الاصل. ر. ک: منتهی الدراییه ۸/ ۴۶.

[۳۰۶] (۲) - که دال بر حجیت اماره می‌باشد.

[۳۰۷] (۳) - و غرضه من قوله «بل ليس مقتضى الخ» بيان اشتراك مفاد الامارة و الاصل من جميع الجهات و عدم التفاوت بينهما من جهة المطابقة و الالتزام كما في ما قبله فلا وجه لحكومة دليلها على الاصل هذا ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۱۵.

[۳۰۸] (۴) - لزوم عمل، طبق اماره، «عقلا» مستلزم این است که به اصل عمل نمائیم و این مسئله، عنوان تفسیر و شارحیت ندارد بلکه حکم عقل است.

[۳۰۹] (۱) - جواب عما افاده الشيخ اعلى الله مقامه فى اواخر الاستصحاب فى وجه حكومه الامارات على الاستصحاب و قد ذكرنا هناك كلماته الشريفه مفصلا «فقال» فى جملتها «ما لفظه» ففىما نحن فيه اذا قال الشارع اعلم بالبينه فى نجاسة ثوبك و المفروض ان الشك موجود مع قيام البينه على نجاسة الثوب فالشارع جعل الاحتمال المخالف للبينه كالعدم فكأنه قال لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر فى قاعدة الاستصحاب و افرضه كالمعدوم «انتهى» ... ر. ك: عناية الاصول ۱۵/۶۰.

[۳۱۰] (۲) - مصنف قدس سره در بحث قطع و ظن، اين مطلب را نپذيرفتند.

[۳۱۱] (۳) - عقل مى گوید: چون شارع مقدس، اماره را حجت قرار داده، بايد طبق آن عمل نمود چنانچه مؤداى اماره با واقع، مطابق بود منجز و چنانچه مخالف بود، معذر است.

[۳۱۲] (۴) - آن دو احتمال، اين بود: الف: طبق مؤداى اماره، حكم ظاهرى جعل مى شود. ب: حكم ظاهرى جعل نمى شود بلکه مقتضای حجیت شرعیه، چیزی غیر از این نیست که باید «عقلا» طبق اماره عمل نمود منتها اگر اماره، مطابق واقع بود منجزیت دارد و الا معذر است.

[۳۱۳] (۱) - فرض کنید اماره، دال بر عدم وجوب نماز جمعه است لکن استصحاب مى گوید چون قبلا نماز جمعه واجب بوده و اکنون شما در وجوب آن شاک هستید، همان را استصحاب نمائید.

[۳۱۴] (۲) - درباره آن، شک و تردید ننمائید.

[۳۱۵] (۳) - پس اماره بر اصل، حاکم است.

[۳۱۶] (۱) - ای: بما ذکرناه من الاشکال على الحكومه التى افادها الشيخ «قده».

[۳۱۷] (۲) - لعله اشاره الى المنافاه بين الورد - الذى افاده فى مبحث الاستصحاب - و التوفيق العرفى الذى افاده هنا اذ التوفيق هو الجمع بين الدليلين و الاخذ بهما و الورد هو الاخذ باحدهما و ترك الآخر بل انتفاؤه راسا الا ان يراد بالتوفيق العرفى ما ينطبق على الورد، فتدبر. ر. ك: منتهى الدرايه ۵۲/۸.

[۳۱۸] (۳) - «... ثم ان مراد المصنف» من عدم كون مفاد دليل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف تعبدا هو عدم دلالتة لفظا كى يختلف الحال و يكون دليل الاماره حاكما على دليل الاصل دون العكس لا عدم دلالتة عقلا فان دلالتة عقلا مما لا ريب فيه «و لذا قال المصنف» و نحن ايضا قد قلنا بورود الامارات على الاصول العمليه لارتفاع موضوع الاصول اى الشك بها و لو ارتفاعا تعبديا لا وجدانيا لبقاء الشك على حاله غالبا حتى مع قيام الاماره كما لا يخفى. ر. ك: عناية الاصول ۱۶/۶.

[۳۱۹] (۴) - لعله اشاره الى وجاهه مبنى تتميم الكشف فى حجية الامارات غير العلميه بدعوى: ان ظاهر ادلة حجيتها عرفا هو تتميم طريقيتها و كشفها تعبدا حيث انها طرق عقلايه يكون الامر المتعلق بها ظاهرا فى الاخذ بها لاجل الكشف و الطريقيه و هذا عبارة اخرى عن الغاء احتمال الخلاف الموجود فيها تعبدا و عليه فيتجه كلام الشيخ «قده» فى حكومه الامارات على الاصول على مبنى تتميم الكشف.

او اشاره الى ما فى تقريرات سيدنا الفقيه الاعظم الاصفهاني «قده» من امكان منع موضوعيه الاحتمال فى الاماره حتى يكون كموضوعيته فى الاصل بل الموضوع خبر العادل و خروج صورة العلم انما هو لحكم العقل بعدم تعقل جعل الاماره للعالم. ر. ك: منتهى الدرايه ۵۲/۸.

[۳۲۰] (۵) - يعنى: اينکه دليل اماره، اصل را طرد مى کند و اصل، اماره را.

[۳۲۱] (۱) - عبارت مذکور، عطف بر جمله «فلا- تعارض بينهما بمجرد تنافى...» - در صفحه ۱۳۰- مى باشد و اشاره به سومین موردی دارد که بین دو دلیل از نظر مدلول تنافی اما در عین حال از متعارضین، خارج است زیرا در مقام دلالت و اثبات، بین آنها تنافی نیست - مانند ظاهر و اظهر.

[٣٢٢] (٢) - یعنی: كعدم التعارض في موارد الحكومه و التوفيق العرفي. و الفرق بين المقام و التوفيق العرفي هو: ان تقديم احد الدليلين على الآخر هناك انما يكون لجهات خارجيه كمناسبه الحكم للموضوع و قرينه العنوان الثانوي للتصرف في الدليل المشتمل على العنوان الاولي بخلافه هنا فان تقديم احد الدليلين على الآخر فيه انما بملاحظه حالات اللفظ من النصوصيه و الاظهريه. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٣.

[٣٢٣] (٣) - اي: مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد في كون احد الدليلين نسا او اظهر و الآخر ظاهرا كقوله: «يجب غسل الجمعه» و «ينبغي غسل الجمعه» فان الاول نص في الوجوب و الثاني ظاهر في الاستحباب. او «اغتسل للجمعه» و «ينبغي غسل الجمعه» فان الاول اظهر في الوجوب من الثاني الظاهر في الاستحباب. و قوله: «مما» بيان ل «مثلهما». ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٥.

[٣٢٤] (٤) - و الا اگر بخواهيد از طريق «حکومت»، مطارده را رفع نمايد، هر دليلی برای حکومت در جانب تقدم اماره بر اصل بيان كنيد، ما عين آن دليل را در جانب تقدم اصل بر اماره ارائه می نماييم مثلا اگر بگوئيد اماره، حکم مورد اصل را بيان می کند و بعد از بيان حکم، ديگر محلی برای اصل، باقی نیست ما می گوئيم: اصل هم حکم مورد اماره را بيان می کند، بعد از بيان حکم، محل و موردی برای اماره نیست و در نتیجه، مطارده و مناظره، رفع نمی شود مگر به آنچه خودمان به نحو مشروح بيان کرديم.

[٣٢٥] (٥) - ر. ك: ايضاح الكفايه ٦ / ٩٠.

[٣٢٦] (١) - ر. ك: ايضاح الكفايه ٦ / ١٣٩.

[٣٢٧] (٢) - و همچنين حمل ظاهر بر نص.

[٣٢٨] (٣) - مطلق و مقيد هم به همان كيفيت است.

[٣٢٩] (٤) - ظهور «اکرم العلماء» اين است که زيد هم اکرامش واجب است.

[٣٣٠] (٥) - ... و كذا الحال في المطلق و المقيد كقوله: «ان ظاهرت فاعتق رقبه» و «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» فان الاول ظاهر في صحه عتق مطلق الرقبه و ان كانت كافره و الثاني نص في اعتبار الاسلام في صحه عتقها فيقيد اطلاق الاول به و هذا الجمع الدلالي العرفي يرفع الحيره و يخرج نظائر هذين الدليلين عن موضوع التعارض الذي هو الموجب للتخير و الموضوع في الاخبار العلاقيه لاحكام خاصه كما سيأتي بيانها. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٤.

[٣٣١] (١) - و المصنف بقوله: «بل بملاحظه المجموع» اشار الى ان الظهور اذا انعقد و تم يجب اتباعه و لو كان ناشئا من انضمام الكلمات المتفرقات من متكلم واحد او كالواحد كالأئمه «ع» بان يكون المجموع لو صدر جمله لكان له هذا الظهور عرفا و لو لم يكن لواحد منها اشعار به بل و لو كان له او لكل واحد منها دلالة على خلافه فان بناء اهل المحاوره على المعامله مع التفرق و الانفصال معاملة الجمع و الاتصال في مقام التفهيم و التفهم و يدل على ذلك الاحتجاج بذلك لدى الاحتياج في مقام المخاصمه و اللجاج و عدم سماع الاعتذار بعدم الدلالة لواحد منها و لا اشعار. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣١٦.

[٣٣٢] (٢) - متعلق ب «بملاحظه المجموع». و التصرف في الجميع كالتصرف في كلا-الخبرين الذين دل احدهما على حرمه بيع العذرة و الآخر على جوازه فانه يتصرف في كليهما بمناسبه الجواز و الحرمه فيحمل ما دل على الحرمه على عذرة الانسان و ما دل على الجواز على عذرة المأكول اللحم.

[٣٣٣] (٣) - متعلق ب «خصوص بعضها» و التصرف في البعض كما يتصرف فيما دل بظاهره على وجوب اعاده الحج على المخالف بعد استبصاره بحمله على الاستحباب بقرينه الاخبار الداله على استحباب الاعاده كقوله «ع»: «يقضى احب التي». ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٨-٥٧.

[٣٣٤] (٤) - يعني: «عام و خاص»، «مطلق و مقيد» و امثال آن ها.

- [۳۳۵] (۱) - زیرا با وجود نص - یعنی: یحرم اکرام زید العالم - یا «العلماء» دلالت و ظهور بر عموم ندارد - اگر قرینه‌اش متصل باشد - یا چنانچه قرینه‌اش منفصل باشد اصلا حجیتی در ظهور ندارد و «العلماء» در عموم، فاقد حجیت است.
- [۳۳۶] (۲) - کما اینکه نسبت به «الصلاة الجمعة واجبة» و «الصلاة الجمعة محرمة» متحیر است و آن دو را متعارضین می‌داند پس بین عام و خاص - و امثال آن - که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم از نظر دلالت و اثبات، تنافی نیست.
- [۳۳۷] (۳) - یعنی: «ان التعارض تنافی مدلولی الدلیلین ...».
- [۳۳۸] (۴) - مصنف «ره» اشاره‌ای به محذورش نموده‌اند.
- [۳۳۹] (۱) - و حاصل الکلام ان الدلیلین الظنیین اذا تنافیا فلا یتعارضان الا بحسب السند فقط سواء كان کل واحد منهما قطعیا دلالة و جهة او كان کل واحد منهما ظنیا من الجهتین ایضا ای من حیث الدلالة و الجهة.
- (اما فی الاول) فواضح فان الدلیلین المتنافیین اذا فرض کون الدلالة و الجهة فیهما قطعیتین علی نحو لا تقبلان الحمل و التصرف ایدا فیحصل القطع لا - محالة بکذب احدهما من اصله. (و اما فی الثانی) فلان الدلالة و الجهة فیهما و ان کانتا ظنیتین تقبلان الحمل و التصرف بارادة خلاف الظاهر فی احدهما او بصدور احدهما لا لیبان الواقع فلا یحصل العلم الاجمالی ح بکذب احدهما من اصله (و لکن لا معنی) فی هذا الفرض للتعبد بصدور کلیمهما جمیعا بمقتضی اطلاق دلیل اعتبارهما اذا الاخلاص ح یقع فی دلالتهم او جهتهم بمعنی انه یعلم ح ان احدهما إما قد ارید خلاف ظاهره و إما قد صدر لا لیبان الواقع لتقیة او لحکمة اخرى و من المعلوم ان التعبد بصدور دلیلین مجملین لخلل فی احدهما لا - محالة اما فی دلالتهم و اما فی جهته علی نحو لا - یمكن الانتفاع بهما مما لا معنی له فیتعارضان قهرا بحسب السند و یتنافیان فی الدرر تحت دلیل الاعتبار بلا شبهة (هذا کله) فی الدلیلین الظنیین بحسب السند کخبری الثقة.
- (و اما فی الدلیلین القطعیین) بحسب السند کآیتین او روایتین متواترتین اذا تنافیا فالتعارض لا محالة یكون بحسب الدلالة او لجهة بمعنی انه یعلم ح اجمالا - بکذب احدی الدلالیین او الجهتین بلا - شبهة و اذا فرض کونهما قطعیین ایضا بحسب احدی الجهتین من الدلالة و الجهة فالتعارض لا محالة یكون فی الجهة الاخری و لا یکاد یعقل فرض الدلیلین المتنافیین قطعیین من تمام الجهات سندا و دلالة و جهة بلا کلام. ر. ک: عناية الاصول ۱۹ / ۶.
- [۳۴۰] (۲) - یعنی: در صورت وجود مرجح به راجح عمل نمائیم و در صورت فقدان مرجح، قائل به تخییر شویم.
- [۳۴۱] (۳) - آنها از نظر دلالت با یکدیگر منافاتی ندارند و همیشه عرف، اظهار را قرینه بر تصرف در ظاهر و نص را قرینه بر تصرف در ظاهر به حساب می‌آورد و همچنین در مورد جمع عرفی، هر دو را قرینه بر تصرف در هر دو می‌داند و ...
- [۳۴۲] (۱) - هذا فیما اذا كان کل واحد من الادلة الظنیه المتنافیه قطعیا دلالة و جهة.
- [۳۴۳] (۲) - هذا فیما اذا كان کل واحد من الادلة الظنیه المتنافیه ظنیا من حیث الدلالة و الجهة ایضا].
- ر. ک: عناية الاصول ۲۰ / ۶.
- [۳۴۴] (۳) - مانند: کتاب، خبر متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه.
- [۳۴۵] (۴) - مانند: خبر واحد مجرد از قرینه.
- [۳۴۶] (۵) - و امثال آنها.
- [۳۴۷] (۱) - مصنف «ره» در عبارت: «لا معنی للتعبد بالسند فی الكل ...» به مورد مذکور اشاره دارند.
- [۳۴۸] (۲) - از جهت اینکه ظهور معتبری، مطرح نیست و نمی‌توان به هر دو عمل نمود.
- [۳۴۹] (۳) - مصنف «ره» در عبارت: «او لاجل انه لا معنی للتعبد بصدورها ...» به مورد دوم - فرض مذکور - اشاره دارند.
- [۳۵۰] (۴) - هذا التقیید راجع الی خصوص قوله او ظنیا لا الی مجموع قوله قطعیا دلالة و جهة او ظنیا ثم ان وجه التقیید بذلک ای

بان لا يكون بينها التوفيق بالتصرف في البعض او الكل انه لو كان بينها التوفيق كذلك لم تكن الادلة متنافية ح كى يقع الكلام في ان التعارض بينها هل هو بحسب السند او بغيره و هذا واضح. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۰.

[۳۵۱] (۱) - معطوف على « كذلك » يعنى: لم يعلم كذبه الا- باحتمال كون كل منهما كاذبا. و يمكن عطفه على « بلا تعيين » يعنى: كان بلا تعيين و كان باحتمال كون ... الخ. كما يمكن كون الواو بمعنى « مع » و على كل فهذه الجملة مستغنى عنها فان احتمال كذب كل منهما كان مستفادا من نفس التعارض و كون الخبر الكاذب فاقدا لعلامه تميزه عن الخبر الآخر. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۶۹.

[۳۵۲] (۲) - يعنى: دو اماره متعارض.

[۳۵۳] (۱) - مثلا نمى توان گفت خبر زراره، كذب است يا خير محمد بن مسلم.

[۳۵۴] (۱) - ... فان قلت: قد اعترف المصنف بعدم حجيه شىء منهما فى المؤدى بقوله: « لم يكن واحد منهما بحجة فى خصوص مؤداه » و معه كيف يمكن نفي الثالث باحدهما؟ فان الخبر اذا لم يكن حجة فى مدلوله المطابقى لاجل التعارض لم يكن حجة فى المدلول الالتزامى لكونه متفرعا عليه و تابعا له.

قلت: التفكيك فى الحجية بين المدلول المطابقى و الالتزامى امر ممكن و ذلك لان عدم حجيه المبهم و المردد من جهة عدم ترتب الغرض المترقب من الحجية عليه- و هو الحركة على طبقها- لا ينافى حجيه هذا المبهم بلحاظ الاثر المترقب من الحجية عليه من جهة اخرى فدليل اعتبار الخبر كما يدل على حجيه المدلول المطابقى كذلك يدل على حجيه لوازمه البينة و من المعلوم استلزام الاخبار عن الوجوب للاخبار عن عدم اباحتها فاذا سقطت حجيه حكايته عن الوجوب بالتعارض لم يسقط اعتبار حكايته عن عدم الاباحة و سيأتى فى التعليقه تحقيق المسأله فلاحظها. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۷۰.

[۳۵۵] (۲) - يا قطعاً مكروه نیست.

[۳۵۶] (۳) - كه مى دانيم حجت است ولى بعينه برأى ما مشخص نیست.

[۳۵۷] (۱) - يعنى: عدم حجيت روايتين متعارضين در مدلول مطابقي و حجيت يكي از آن دو- لا على التعيين- بر نفي ثالث.

[۳۵۸] (۲) - نه اینکه در عمل به قول عادل مصلحتی وجود دارد.

[۳۵۹] (۱) - التى يقول بها المعتزله و هو ان قيام الامارة على وجوب شىء او حرمة سبب لحدوث مصلحة او مفسدة فى المؤدى غالبه على ما هو عليه تقتضى وجوب المؤدى او حرمة فيكون حال قيام الامارة على الشىء حال تعلق النذر به. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۱۸.

[۳۶۰] (۲) - اى: فى الامارات.

[۳۶۱] (۳) - اى: فى خصوص ما لم يعلم كذبه.

[۳۶۲] (۴) - دو اماره متعارض.

[۳۶۳] (۵) - مقصود از سببیت، این است که: قیام اماره بر وجوب یا حرمت شىء، سبب مى شود در مؤدای آن، مصلحت یا مفسده، ایجاد شود و شارع مقدس هم طبق آن، جعل حکم نماید مثلا اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد- گرچه نماز جمعه در عالم واقع، واجب نباشد- همین امر، موجب مى شود، نسبت به نماز جمعه، مصلحت ایجاد شود و شارع مقدس در ظاهر، نماز جمعه را واجب نماید و همچنین اگر اماره‌ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد، همین امر سبب مى شود، نسبت به نماز جمعه، مفسده ایجاد شود و شارع مقدس طبق آن- در ظاهر- جعل حکم کند.

[۳۶۴] (۶) - تذکر: فرض مسئله، بنابراین است که قائل شویم مصلحت در اماره‌ای است که احتمال موافقت واقع در آن باشد يعنى: امارات که از باب سببیت حجیت دارند، آن اماراتی هستند که علم به کذب آن‌ها نداشته باشیم.

[۳۶۵] (۱) - و لو اجمالا.

[۳۶۶] (۲) - یعنی: اخبار ارجاعیه و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۴/ ۳۳۷.

[۳۶۷] (۳) - مانند آیه نبأ.

[۳۶۸] (۱) - یعنی: بنظر فان كان احدهما اهم يتعين الاخذ به و ان تساويا فان لم يكن لهما ثالث يتخير بينهما عقلا و ان كان لهما ثالث يجب الاخذ باحدهما لكن هذا بالنظر الى المدلول المطابقى اما بالنظر الى المدلول الالتزامى يكون كل من الضدين مما دل الدليل على وجوبه و عدمه فيدخلان فيما لو دل احدهما على حكم الزامى و الآخر على حكم غير الزامى و سيأتى حكمه. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۱.

[۳۶۹] (۲) - ای فيما كان ملاك التنافى هو خصوص عدم امکان الجمع بينهما عملا و اما السببیه التى يقول بها الامامیه و هى أن تكون المصلحه فى سلوك الاماره و تطبيق العمل على طبقها يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع عند التخلف من دون ان يغير الواقع عما هو عليه ففى اندراج الامارات المتعارضة تحت صغرى التراحم اشكال و قصارى ما يقال فيه ان كلا من الامارتين ح تشتمل على مصلحه سلوكيه لازمه الاستيفاء فيقع التراحم فى مقام السلوك و لا ملازمه بين سقوط طريقيه كل منهما بالنسبه الى المؤدى و بين وقوع التراحم بينهما بالنسبه الى المصلحه السلوكيه فلا بد ح من التخيير فى استيفاء احدهما و فيه نظر فان المصلحه السلوكيه قائمه بالطريق فطريقيه الطريق بمنزله الموضوع للمصلحه السلوكيه و الفرض سقوطهما عن الطريقيه و كيف كان «لا فيما اذا كان...». ر. ک: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۱۸.

[۳۷۰] (۳) - یعنی از قدر متيقن و ظاهر ادله اعتبار امارات، چشم پوشى نمائيم.

[۳۷۱] (۴) - مثلا بگوئيم خبرين متعارضين - هر دو - مقتضى حجيت دارند يعنى: با وصف تعارضشان و با - علم اجمالى به كذب احدهما هم، قيام اماره بر وجوب نماز جمعه، سبب وجوب و قيام اماره بر حرمت نماز جمعه، سبب حرمت نماز جمعه مى شود.

[۳۷۲] (۱) - یعنی: اگر کسی چنان ادعائى نماید.

[۳۷۳] (۲) - مؤداى دو اماره مذکور، لزوم متناقضين مى باشد.

[۳۷۴] (۳) - یعنی: قيام اماره بر وجوب نماز ظهر، ايجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه مى نماید.

[۳۷۵] (۴) - یعنی: قيام اماره بر وجوب نماز جمعه ايجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه مى نماید.

[۳۷۶] (۵) - و همچنين اگر خبرين متعارضين، دال بر وجوب ضدین باشند - مانند یکی از دو مثال ما - مسأله تراحم بين واجبين مطرح مى شود که اگر احدهما اهم نباشد در عمل به یکی از آن دو مخیر هستيم.

[۳۷۷] (۱) - دال بر حکم الزامى است.

[۳۷۸] (۲) - دال بر حکم غير الزامى است.

[۳۷۹] (۳) - تا واجب شود.

[۳۸۰] (۴) - تا حرام شود.

[۳۸۱] (۱) - استدراك عما حكم به من كون التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما اذا كانا مؤدیین الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لا - فيما اذا كان مؤدى احدهما حكما غير الزامى ... الخ ای نعم يكون باب التعارض من باب التراحم مطلقا حتى فيما اذا كان مؤدى احدهما حكما غير الزامى اذا قلنا بوجوب الموافقه الالتزاميه كالموافقه العمليه عينا ضرورة عدم امکان الالتزام بحكمين فى موضوع واحد كما اذا قال احدهما يجب الامر الفلانى و قال الآخر مباح هو و لا يجب شرعا. ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۲۹.

[۳۸۲] (۲) - یعنی: و لو كان الحكم غير الزامى - كالأستحباب - مما لا اقتضاء فيه لكن الالتزام به واجب و ان كان العمل غير واجب فيتجه ح ما افاده من اندراج المتعارضين فى المتراحمين كالواجبين المتراحمين لعدم امکان الموافقه الالتزاميه بالنسبه الى كليهما كما لا يخفى « و اما اراده الطريقيه و الموضوعيه من قوله: «مطلقا» كما قيل فيها: انها لا تلائم الطريقيه للعلم بكذب احدهما المانع عن

وجوب الالتزام بمؤدی الخبرین المتعارضین فلا یتجه وجوب الالتزام بهما الا علی منبى السببیه الموجبه للحکم الظاهری فی کل منهما و الالتزام به فانه بناء علی الطریقیه لا حکم اصلا حتی یجب الالتزام به کما لا یخفی. ر. ک: منتهی الدراییه ۸/ ۸۷.

[۳۸۳] (۱) - ... لعدم تأثیر مقتضی الحکم الالزامی مع وجود المانع و هو ما یقتضی الحکم غیر الالزامی و عدم تمامیه المقتضی للحکم الالزامی کاف فی عدم تحققه و فی ثبوت غیر الالزامی و فعلیه. ر. ک: منتهی الدراییه ۸/ ۸۶.

[۳۸۴] (۲) - یعنی: و لو علی الطریقیه. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۲.

[۳۸۵] (۳) - در سببیت هم چه بگوئید مقتضی در خبری هست که معلوم الکذب نباشد چه قول دیگر را انتخاب کنید و بگوئید، در تعارض، مقتضی در هر دو خبر وجود دارد.

[۳۸۶] (۱) - و لا- بحکم واحد فی موضوعین متضادین او متناقضین بل و لا- الالتزام فی الجملة بحکمین متضادین فی ضدین او متناقضین کالالتزام بوجوب شیء و استحباب ضده او نقیضه او بحرمة شیء و کراهة ضده او نقیضه الی غیر ذلك من الصور و ان امکن الالتزام بوجوب شیء و حرمة ضده او نقیضه او بحرمة شیء و وجوب ضده او نقیضه. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۹.

[۳۸۷] (۲) - الضمیر للشأن و غرضه الاشکال علی ما افاده بقوله: «نعم یكون باب التعارض من باب التراحم مطلقا ... الخ» و هذا الاشکال یرجع الی وجهین:

الاول: عدم دلیل نقلی و لا- عقلی علی لزوم الموافقة الالزامیه فی الاحکام الواقعیة فضلا عن الاحکام الظاهریة الی مؤدیات الامارات بناء علی السببیه. و قوله: «الا انه لا دلیل نقلا ... الخ» اشارة الی هذا الوجه الاول. ر. ک: منتهی الدراییه ۸/ ۸۸.

[۳۸۸] (۳) - ر. ک: ایضاح الکفایه ۴/ ۱۱۵.

[۳۸۹] (۱) - هذا اشارة الی الوجه الثانی و حاصله: انه- بعد تسلیم وجوب الموافقة الالزامیه حتی فی الاحکام الظاهریة- لا یكون التخییر حکم المتراحمین مطلقا کما ینسب الی الشیخ «قده» بل فی خصوص ما لم یکن احدهما معلوم الاهمیة او محتملها اذ لو کان احدهما كذلك لزم الاخذ به تعینا. «و الحاصل»:

ان مجرد وجوب الموافقة الالزامیه لا یوجب التخییر بقول مطلق. ر. ک: منتهی الدراییه ۸/ ۸۹.

[۳۹۰] (۲) - الظاهر ان قوله «فی الجملة» راجع الی کل من معلوم الاهمیة و محتمل الاهمیة «و مقصوده» ان الاهمیة المعلومة او المحتملة فی احدهما المعین یجب أن تكون بمقدار لا یجوز الاخلال بها لا بمقدار یرجع الی العقل بالترجیح به و قد صرح بذلك فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمة تصریحا «فقال» و لكن الترجیح انما یكون شدة الطلب فی احدهما و زیادته علی الطلب فی الآخر بما لا یجوز الاخلال بها فی صورة المزاحمة و وجب الترجیح بها و کذا وجب ترجیح احتمال ذی المزیة فی صورة الدوران «انتهی».

[۳۹۱] (۳) - لم یفصل هو شیئا فی مسألة الضد اصلا بل لم یتعرض حال الترجیح بمعلوم الاهمیة او محتملها ایدا لا بنحو التفصیل و لا بنحو الاجمال و انما اشار الیه فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمة کما اشیر آنفا فلا تشبه. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۳۰.

[۳۹۲] (۱) - و لعله اشارة الی ان الحکم الغیر الالزامی اما یكون هو عن ضعف فی الاقتضاء کما فی الاستحباب و الکراهة او عن عدم الاقتضاء من اصله کما فی الاباحة الشرعیة «و علیه» فلا یمکن الاخذ بغیر الالزامی فی قبال الالزامی. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۳۱.

[۳۹۳] (۲) - ای: و لو کان فی الآخر مقتض لغیر الالزامی.

[۳۹۴] (۳) - گفتیم: صرف نظر از اخبار علاجیه، قاعده اولی در متعارضین، بنا بر طریقت امارات. تساقط -- است و بر بنا سببیت هم تفصیل و شقوق چهار گانه وجود دارد که از صفحه ۱۶۰ به بعد بیان کردیم.

[۳۹۵] (۱) - سؤال: آیا دلیلی بر قضیه «الجمع مهمما امکن اولی من الطرح» وجود دارد؟

قد استدل علی اولویة الجمع من الطرح بوجه:

« منها» ما فی غوالی اللآلی و غیره من الاجماع علی اولویة الجمع المزبور من الطرح.

« و منها»: ان الاصل فی الدلیلین الاعمال فیجب الجمع بینهما مهما امکن لاستحالة الترجیح من غیر مرجح. ذکره ثانی الشهدین « قدس سرهما» و غیره.

« و منها»: ما نقله فی الرسائل بقوله: « و اخرى بان دلالة اللفظ علی تمام معناه اصلیه و علی جزئه تبعیه و علی تقدیر الجمع یلزم اهمال دلالة تبعیه و هو اولی مما یلزم علی تقدیر عدمه و هو اهمال دلالة اصلیه» ذکره العلامة « قدس» فی محکی النهایة.

« و الكل مخدوش اذ فی الاول: عدم حجیته، لعدم حجیة الاجماع المنقول سیما مع العلم بعدم تحققه ... ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۹۲. [۳۹۶] (۱) - ای: بالتصرف فی احدهما او كليهما.

[۳۹۷] (۲) - ای: كطرح احد الدلیلین فی استلزام الجمع طرحا لامارة او امارتین.

[۳۹۸] (۳) - ای: اصالت الظهور.

[۳۹۹] (۴) - ای: اصالتی الظهور.

[۴۰۰] (۵) - ان قوله: « و قد عرفت ان التعارض بین الظهورین فیما كان سنداهما قطعین و فی السنن اذا كانا ظنین» (هو بمنزلة الصغرى) لقوله: « و قد عرفت ان قضية التعارض انما هو سقوط المتعارضین ...

الخ» ای: و قد عرفت فی آخر الفصل السابق ان التعارض فی المتعارضین یكون بین الظهورین اذا كان سنداهما قطعین و یكون بین السنن اذا كان السنن ظنین كما انك قد عرفت فی اول هذا الفصل ان مقتضى القاعدة الاولى فی المتعارضین هو سقوطهما جمیعا و لو فی الجملة بمعنی عدم حجیة شیء منهما فی خصوص مؤداه و ان كان الثالث مما ینفی بمجموعهما لا بقاء الظهورین علی الحجیة بما یتصرف فیهما او فی احدهما او بقاء السنن علی الحجیة كذلك ای: بما یتصرف فیهما او فی احدهما بلا دلیل یساعد علیه من عقل او نقل. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۳۵.

[۴۰۱] (۶) - به تفصیلی که در صفحه ۱۳۷ بیان نمودیم.

[۴۰۲] (۱) - که حاصل و مفاد ادله حجیت خبر واحد است.

[۴۰۳] (۱) - با وجود ورثه قریب، ورثه بعید ارث نمی‌برد.

[۴۰۴] (۱) - گفتیم مقتضای قاعده عقلیه در خبرین متعارضین « فی الجملة» تساقط است.

[۴۰۵] (۲) - ای: علی عدم سقوط كلا المتعارضین.

[۴۰۶] (۳) - ای: الاخبار العلاجیه التي هی ادلة ثانویه علی حجیة احد الخبرین المتعارضین.

[۴۰۷] (۴) - مثلا دلیلی بگوید معینا به خبر راجح عمل کنید.

[۴۰۸] (۵) - یعنی: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.

[۴۰۹] (۱) - فرضا خبری که راوی آن «اعدل» است یا خبری که موافق کتاب است و

[۴۱۰] (۲) - بلکه مخیر باشیم.

[۴۱۱] (۳) - ر. ک: ایضاح الکفایة ۴ / ۱۹۶.

[۴۱۲] (۱) - ای: علی عدم سقوط المتعارضین و لزوم الاخذ باحدهما.

[۴۱۳] (۲) - غیر الاجماع ... مثل: انهما دلیلان متعارضان لا یمکن العلم بهما و لا باحدهما بالخصوص دون الآخر و لا اسقاطهما فوجب التخییر. اما الاول فلشمول ادلة حجیة خبر الواحد لهما. و اما الثانی فلاستلزامهما اجتماع الضدین کالوجوب و الحرمة او النقیضین کالوجوب و عدمه. و اما الثالث فلکونه ترجیحا بلا مرجح. و اما الرابع فلا یجابه اسقاط ما ثبت اعتباره. و اما الخامس فلعدم

امکان غیره .

ر. ک: منتهی الدراية ٨ / ١٠١.

[٤١٤] (٣) - ای: مطلق الاخبار العلاجية الواردة في احكام المتعارضين التي منها اخبار الترجيح هي على طوائف لا خصوص الاخبار التي استدلت بها لوجوب الترجيح على طوائف كما هو ظاهر العبارة فالضمير في قوله « و هي على طوائف » راجع الى الاخبار بمعنى آخر اوسع مما اريد من لفظها فالمراد من لفظ الاخبار في قوله « احسنها الاخبار » خصوص الاخبار الدالة على الترجيح و المراد منها حين عود الضمير اليها هو مطلق الاخبار العلاجية الواردة في المتعارضين فلا تغفل. ر. ک: عناية الاصول ٦ / ٤٢.

[٤١٥] (٤) - اخباری است که در علاج خبرین متعارضین وارد شده.

[٤١٦] (١) - تذکر: نظر مصنف « ره » - به طوری که بعدا بیان می کنند- این است که: از اخبار علاجیه، وجوب ترجیح استفاده نمی شود یعنی: اخبار مذکور دلالت ندارد که اگر مرجحی مطرح باشد به خبر راجح عمل می کنیم و در صورت فقدان مرجح، مخیر هستیم.

[٤١٧] (٢) - ر. ک: وسائل الشیعة ج ١٨، باب ٩ از ابواب صفات قاضی، حدیث ٤٠ صفحه ٨٧.

[٤١٨] (٣) - الف: ر. ک: وسائل الشیعة ج ١٨، باب ٩ از ابواب صفات قاضی، حدیث ٤١ صفحه ٨٧. -- ب: ... و الظاهر ان هذا الخبر ليس من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين و انما هو يؤدي جواز العمل بحديث الاصحاب اذا كانوا ثقات حتى يرى القائم فيعرضه عليه و لا يؤدي اكثر من ذلك كما لا يخفى. ر. ک: عناية الاصول ٦ / ٤٣.

ج: دلالة هذا الخبر على التخيير - حتى لو فرض وجود المرجح في احد المتعارضين - واضحة لان موضوع الحكم بالتوسعة في حجية الخبرين المتعارضين هو مجيء الثقات باحاديث تتضمن احكاما مختلفة يتعذر الاخذ بها و الحكم هو التخيير في الاخذ باي منهما شاء لكن هذا التخيير الظاهري ينتهي بظهور الامام الحجة « عليه السلام و عجل فرجه الشريف » فاذا ظهر « عليه السلام » ارتفع هذا الحكم الظاهري كسائر الاحكام الظاهرية فانه يحكم بالواقع و يبطن القرآن. ر. ک: منتهی الدراية ٨ / ١٠٣.

[٤١٩] (١) - الف: ر. ک: وسائل الشیعة ج ١٨، باب ٩ از ابواب صفات قاضی حدیث ٤٤ صفحه ٨٨.

ب: و تقريب الدلالة: ان احد الخبرين ظاهر في شرطية الاستقرار في النافلة كالفريضة و الخبر الآخر ظاهر في عدم اعتبار الاستقرار و الاجزاء في حال السير، فالخبران متعارضان في حكم الاستقرار في النافلة و اجاب عليه السلام بالتوسعة و التخيير في العمل بكل واحد منهما و هذا هو المطلوب. ر. ک:

منتهی الدراية ٨ / ١٠٤.

ج: و في الحدائق بعد قوله: « على الارض »: فاعلمني كيف تصنع انت لأقتدي بك في ذلك؟ فوقع (الخبر).

و الظاهر سؤاله عن حكم الواقعة خصوصا به ملاحظه الزيادة التي في الحدائق و الظاهر ان جوابه ايضا يكون عن الحكم الواقعي كما هو كذلك فان المراد من ركعتي الفجر نافلته و يجوز اتيانها في المحمل و على الارض، فالمراد من قوله: « موسع عليك بأية عملت » انك مخير واقعا في اتيانها في المحمل و على الارض و حملها على الاخذ في المسألة الاصولية لدى تعارض الاحوال في غاية البعد فهي ايضا اجنبية عما نحن بصدده. ر. ک: الرسائل ٢ / ٤٥.

[٤٢٠] (١) - الف: ر. ک: وسائل الشیعة ج ٤، باب ١٣ از ابواب سجود، حدیث ٨ صفحه ٩٦٧.

ب: و دلالتها كسابقها واضحة فان احد الخبرين يدل على مطلوية التكبير في الانتقال من كل حالة الى اخرى في الصلاة و الآخر يدل على عدم مطلوبيته حال النهوض اذا كبر بعد السجدة الثانية فيتعارض الخبران بالسلب و الايجاب في استحباب التكبير عند القيام. و اجاب « ع » بالتخيير و ان مصلحة التسليم و الانقياد لهم « عليهم السلام » تقتضي جعل التخيير و التوسعة في العمل بايها شاء و لم يحكم « ع » بتخصيص الخبر الاول بالثاني مع ان التخصيص جمع عرفي رافع للتعارض و تتمه الكلام في التعليق. ر.

ك: منتهی الدراية ٨ / ١٠٥.

[٤٢١] (٢) - لم نجد غير ما ذكر من الاخبار المتقدمة آنفا ما يدل على التخيير على الاطلاق الا روايتين.

« احدهما » ما رواه الكليني « رضوان الله عليه » (قال في الوسائل) في الباب المتقدم (ما لفظه) و عن علي بن ابراهيم يعني به ان الكليني قد روى عن علي بن ابراهيم (الى ان قال) عن سماعة عن ابي عبد الله « ع » قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه (ثم قال) قال الكليني و في رواية اخرى بايها اخذت من باب التسليم وسعك. « و اخراهما : » ما رواه في المستدرک في الباب المتقدم عن فقه الرضا « ع » قال و النفساء تدع الصلاة اكثره مثل ايام حيضها (الى ان قال) و قد روى - ثمانية عشر يوما و روى ثلاثة و عشرين يوما و باي هذه الاحاديث اخذ من باب التسليم جاز. ر. ك :

عناية الاصول ٦ / ٤٥.

[٤٢٢] (١) - كخبر سماعة عن ابي عبد الله « ع » قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به و الآخر ينهانا عنه قال « ع »: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله. قلت: لا بد ان نعمل بواحد منهما قال: خذ بما خالف فيه العامة. ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥٦٥.

[٤٢٣] (٢) - لم أجد فيما يحضرنى ما دل على الاحتياط مطلقا غير ما دل على التوقف. نعم في مرفوعة زرارة ذكر الاحتياط بعد عدم المرجح. ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥٦٥.

[٤٢٤] (٣) - من دون تقييدها بفقد المرجح.

[٤٢٥] (١) - معطوف على « من اقتصر » و هذا اشارة الى القول الثاني و هو الترجيح بكل مزية موجبة للاقربى الى الصدور و ان لم تكن من المزايا المنصوصة و لم تكن ايضا موجبة للظن بالواقع فالاقوائية تكون بحسب الحجية و الاعتبار لا بحسب الكشف عن الواقع و المطابقة له.

[٤٢٦] (٢) - معطوف على « الموجبة » يعنى: او المزايا المفيدة للظن بالواقع و ان لم تكن موجبة للاقوائية من حيث الحجية لعدم الملازمة بين الاقوائية من حيث الاعتبار و الظن بمطابقة المضمون للواقع فاتضح الفرق بين الصورتين و هذا اشارة الى القول بالترجح بالمزايا الموجبة للظن بالواقع. ر. ك:

منتهى الدراية ٨ / ١٢٨ - ١٢٧.

[٤٢٧] (٣) - و طرح خبر مرجوح.

[٤٢٨] (١) - مانند مرفوعة زراره - كه بزودی متن روایت را نقل می کنیم.

[٤٢٩] (٢) - مانند مقبوله عمر بن حنظله - كه بزودی متن روایت را نقل می کنیم.

[٤٣٠] (١) - هكذا في نسختي و هي طبع بغداد و لكن الظاهر ان سائر النسخ ايضا كذلك و كأنه سهو من المصنف لا من الناسخ و سيأتى منه سهو آخر ايضا و هو قوله و ان ابيت الا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين ... الخ « و الصحيح » أن يقال و الاحتجاج بالمقبولة على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن اشكال « الى ان يقال » كما هو موردها ... الخ اي مورد المقبولة لا موردهما فان مورد المرفوعة ليس هو مورد الحكومة بلا شبهة « و كيف كان » « هذا جواب » يختص بالمقبولة فقط دون المرفوعة « و حاصله » بمزيد توضيح منا ان ر. ك: عناية الاصول ٦ / ٦٠.

[٤٣١] (٢) - ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ١٢٧.

[٤٣٢] (١) - ر. ك: اصول كافي ١ / ٦٧.

[٤٣٣] (١) - ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ١٢٥.

[٤٣٤] (٢) - اين پاسخ مصنف، مختص به مرفوعة زراره است.

[۴۳۵] (۳) - اذ لم یروها الا ابن ابی جمهور عن العلامة «ره» مرفوعا الی زرارة. ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۵۶۶.

[۴۳۶] (۱) - ... و هذه الروایة یعنی بها المرفوعة و ان كانت اخص من اخبار التخییر الا انها ضعيفة السند و قد طعن صاحب الحدائق فیها و فی کتاب الغوالی و صاحبه فقال: ان الروایة المذكورة لم نقف علیها فی غیر کتاب الغوالی مع ما علیها من الارسال و ما علیها الکتاب المذكور من نسبة صاحبه الی التساهل فی نقل الاخبار و الاهیال و خلط غنها بسمینها و صحیحها بسقیمها كما لا یخفی علی من لاحظ الکتاب المذكور.

ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۵۹.

[۴۳۷] (۲) - این پاسخ مصنف، مختص مقبوله عمر بن حنظله است.

[۴۳۸] (۳) - در خبرین متعارضین.

[۴۳۹] (۴) - مورد روایت، متنازعین در دین یا میراث بوده.

[۴۴۰] (۱) - غرضه من هذه العبارة ابداء وجه آخر لاثبات وجوب الترجیح بالمرجحات فی مقام الفتوی كالحکومة و محصله: ان الترجیح یناسب مقام الفتوی ایضا لتوقفها علی المسألة الاصولیة و هی حجة احد الخبرین المتعارضین اذ من المعلوم ترتب حجیته الفعلیة علی الترجیح بتلك المزايا فهذه المناسبة توجب اشتراك الحكومة و الفتوی فی الترجیح.

[۴۴۱] (۲) - خبر «و مجرد» و دفع للوجه المزبور و محصله: ان المدار فی اعتبار الاستفادة من الخطابات هو الظهور العرفی دون المناسبات الخارجیة التي لا دخل لها فی الظهورات فانها لا عبرة بها فی الاستظهار من الخطابات. و فی المقام لا توجب المناسبة المزبورة ظهور الروایة فی وجوب الترجیح فی المقامین و بدون الظهور لا وجه للقول بالترجیح فی مقام الفتوی. ر. ک: منتهی الدرایة: ۸ / ۱۳۵-۱۳۴.

[۴۴۲] (۳) - که مورد آن هم حکومت بوده.

[۴۴۳] (۴) - و هو کون کل من الفتوی و الحكم مجعولا شرعیا فالمرجح لاحدهما مرجح للآخر الا ...

ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۱۳۱.

[۴۴۴] (۱) - هذا اشارة الی الوجه الرابع من الاشکالات المتعلقة بوجوب الترجیح و حاصله: ان المقبوله و المرفوعة - بعد تسلیم ظهورهما فی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی، اما فی المرفوعة فلکون موردها ذلك. و اما فی المقبوله فترتب ترجیحات فیها علی حکمین المستندین الی الحدیثین فمناً الترجیح هو استنادهما الی الحدیثین فلا یمکن التفکیک ح بین حکمین و مستندیهما فی الترجیح - لا تصلحان ایضا لتقیید اطلاقات التخییر فی زمان الغیبة.

اما المرفوعة - التي موردها الترجیح فی نفس الخبرین - فلما مر سابقا من ضعف سندها.

و اما المقبوله فلقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمكن من لقاء الامام «ع» ... ر. ک:

منتهی الدرایة ۸ / ۱۳۶.

[۴۴۵] (۲) - ای: فی مقام الحكومة و الفتوی جمیعا و قد اشرنا آنفا ان هذه العبارة هی سهو من المصنف مثل قوله: «و الاحتجاج بهما ... الخ» (و الصحیح) ان یقال: و ان ابیت الا عن «ظهورها» ای عن ظهور المقبوله فی کلا المقامین ... الخ فان المرفوعة لیس موردها مورد الحكومة بلا شبهة و لا ریب کی صح ان یقال و ان ابیت الا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین ... الخ فتاملها جيدا. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۶۱.

[۴۴۶] (۳) - زیرا ممکن است هریک از متخاصمین چیزی را اختیار کند که طرف دیگرش آن را انتخاب نموده و نتیجتا باز هم مخاصمه ادامه پیدا می کند.

[۴۴۷] (۴) - الف ... فانها لا تتوقف علی الترجیح اذ لا مانع من الافتاء باحد الخبرین تخییرا کان یفتی بوجوب احدی الصلاتین الظهر

- و الجمعة تخيرا في عصر الغيبة. ر. ك: منتهى الدراية ۱۳۳ / ۸. -- ب: فانه يناسبه التخيير و لا- يلائمه الارزاء. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۲۳.
- [۴۴۸] (۱) - اين پاسخ مصنف، مربوط به «مقبوله و مرفوعه» هست - هر دو روایت.
- [۴۴۹] (۲) - دو روایت یا یک روایت؟
- [۴۵۰] (۳) - یعنی: مخصوص باب قضاوت نیست.
- [۴۵۱] (۴) - متن اخبار را اخيرا نقل کردیم.
- [۴۵۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۴۵۳] (۵) - ر. ك: صفحه ۱۸۷.
- [۴۵۴] (۱) - در صورت وجود مرجح و مزیت.
- [۴۵۵] (۲) - بنا بر اینکه مقبوله، شامل مقام فتوا هم بشود.
- [۴۵۶] (۳) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۶۱.
- [۴۵۷] (۱) - «خبر» ان: وجه البعد انه «عليه السلام» في مقام بيان الوظيفة لسبق السؤال اولاً و تأيده بترك الاستفصال مع غلبة تفاضلها و ندره تساويها ثانياً، فيحصل الاطمئنان - بل العلم - به اراده الاطلاق من اخبار التخيير. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۱۳۸.
- [۴۵۸] (۲) - ای بحيث لو لم تكن المقبولة بنفسها ظاهرة في الاختصاص بمورد الحكومة كما تقدم لوجب حملها على ذلك توفيقاً بينها و بين اطلاقات التخيير او وجب حملها على ما لا ينافي الاطلاقات من الاستحباب و الحكم الندبي دون الوجوبى. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۶۲.
- [۴۵۹] (۳) - الظاهر انه يعنى ببعض الاصحاب السيد الصدر شارح الوافية و لكنه رحمه الله حمل جميع اخبار الترجيح على الاستحباب لا خصوص المقبولة فقط.
- « قال الشيخ » اعلى الله مقامه في آخر المقام الاول من مقامات التراجيح (ما لفظه): ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الاخبار الى التخيير و التوقف و الاحتياط و حمل اخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد ايراد اشكالات على العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الكل ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى و التخيير في العمل ان لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقتها احد الخبرين للواقع يعنى احدهما المعين و ان الترجيح هو الفضل و الاولى « انتهى ».
- ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۶۳.
- [۴۶۰] (۴) - جواب مذکور هم مربوط به هر دو روایت هست که در حقیقت دو جواب مستقل می باشد.
- [۴۶۱] (۱) - مع ندره صورة التساوى.
- [۴۶۲] (۲) - یعنی: بگوئیم در صورتی مخیر هستیم که مرجحی نباشد.
- [۴۶۳] (۳) - هذا لدى الحقيقة جواب آخر يجرى عن جميع اخبار الترجيح بتمامها قاطبة اى: و يشهد بالحمل على الاستحباب الاختلاف الكثير الموجود في نفس اخبار الترجيح على ما تقدم و عرفت « من اقتصار المقبولة » بعد مرجحات الحكم على الشهرة ثم موافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة ثم مخالفة - ميل الحكام « و المرفوعة » قد ذكر مكان موافقة الكتاب و السنة الاعدية و الاوثقية و ذكر مكان مخالفة ميل الحكام موافقة الاحتياط « و اما ما سوى المقبولة و المرفوعة » فهو بين مقتصر على موافقة الكتاب و السنة و بين مقتصر على موافقة الكتاب و مخالفة العامة و بين مقتصر على مخالفة العامة فقط دون غيرها فهذا كله مما يشهد بان الترجيح بتلك الامور المذكورة هو امر راجح شرعاً لا واجب متعين و الا لم تختلف الاخبار بعضها مع بعض في الاقتصار على بعض المرجحات دون بعض و في تبديل بعضها ببعض. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۶۶.

- [٤٦٤] (١) - ای: و مما ذکرنا فی المرفوعه و المقبوله. ر. ک: شرح کفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٢٤ / ٢.
- [٤٦٥] (٢) - هذا سابع اشکالات وجوب الترجيح و مرجعه الى اجنبیه بعض ما عدّ من مرجحات الخبرين المتعارضين - و من مقيدات اطلاقات التخيير - عن باب ترجيح احد المتعارضين على الآخر. توضيحه: ...
- ر. ک: منتهی الدرایه ١٤١ / ٨.
- [٤٦٦] (٣) - الف: فلا يكون هناك حجتان متعارضتان بل واحده و هي الموافقه لكتاب. ر. ک: شرح کفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٢٤ / ٢.
- ب: لم نجد في الاخبار الناهیه عن الخبر المخالف للكتاب ما امر بطرحه على الجدار او انه ليس بشيء. ر. ک: عناية الاصول ٧٠ / ٦.
- [٤٦٧] (٤) - نظير حمل المتأخرين اخبار منزوحات البئر على الاستحباب لمكان كثرة اختلافها. ر. ک: شرح کفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٢٤ / ٢.
- [٤٦٨] (١) - باب تعارض خبرين.
- [٤٦٩] (٢) - یعنی: احتمال قوی، این است که از مرجحات نباشد.
- [٤٧٠] (٣) - ر. ک: وسائل الشیعه، جلد ١٨، باب ٩ از ابواب صفات قاضی، حدیث ٤٨ صفحه ٨٩.
- [٤٧١] (٤) - ر. ک: وسائل الشیعه، ج ١٨، باب ٩ از ابواب صفات قاضی، حدیث ١٢ صفحه ٧٨.
- [٤٧٢] (١) - یعنی: ان الخبر المخالف للكتاب لا- مجال لجريان اصالة حجية السند او اصالة الظهور فيه لعدم الوثوق بظهوره و لا بصدوره فلا- یدخل تحت دليل حجية الصدور او الظهور. «اقول»: لازم ما ذکر عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و لو لم يكن له معارض لكنه خلاف المحقق و خلاف المفروض اذ الكلام في الخبرين المتعارضين بعد الفراغ عن حجية كل منهما لو لا المعارضة و قد تقدم منه في العموم و الخصوص جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد و الجواب عن هذه الاخبار. نعم تقدم منه في مبحث الخبر عدم حجية المخالف عند المعارضة. ر. ک: حقائق الاصول ٥٦٨ / ٢.
- [٤٧٣] (٢) - ای: و ان ابیت عما ذکرناه لك من عدم كون اخبار الترجيح بموافقه الكتاب او بمخالفه العامه من اخبار الباب، ای: ترجیح الحجّه على الحجّه بل هي في مقام تمييز الحجّه عن اللاحجه فلا محيص عن حملها توفيقا بينها و بين اطلاقات التخيير اما على ذلك او على الاستحباب كما تقدم نظيره في المقبوله عينا (حيث قال ما لفظه): بحيث لو لم يكن ظهور المقبوله في ذاك الاختصاص يعني بمورد الحكومه لوجب حملها عليه او على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب ... الخ. ر. ک: عناية الاصول ٧٠ / ٦.
- [٤٧٤] (٣) - ر. ک: بحار الانوار، ٢ / ٢٢٧ حدیث ٥.
- [٤٧٥] (١) - اصالت السند، اصالت الظهور و اصالت الجهت.
- [٤٧٦] (١) - ای: ثم إنه لو لم نوفق بين اخبار الترجيح بموافقه الكتاب او بمخالفه العامه و بين اطلاقات التخيير بحمل اخبار الترجيح على كونها في مقام تمييز الحجّه عن اللاحجه لا في مقام ترجيح الحجّه على الحجّه او بحملها على الاستحباب كما اشير آنفا بل وفقنا بينهما تبعا للمشهور بتقييد اطلاقات التخيير باخبار الترجيح لزم التقييد في نفس اخبار الترجيح ايضا فان جمله من اخبار الترجيح كما تقدم شرحها مشتمله على الترجيح بموافقه الكتاب و السنه او بموافقه الكتاب و مخالفه العامه او بمخالفه العامه فقط فلا بدّ من تقييد اطلاقاتها بالمقبوله المشتمله عليها و على مرجحات آخر ايضا بان نرفع اليد عن اطلاقاتها و نرجح في بدو الامر «بالشهره و الشذوذ» ثم بموافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه» ثم «بمخالفه ميل الحكام» على الترتيب المذكور في المقبوله مع ان اخبار الترجيح بموافقه الكتاب و السنه او بموافقه الكتاب و مخالفه العامه او بمخالفه العامه فقط آبيه عن التقييد جدا و كيف يمكن تقييد مثل ما جاء كم يخالف كتاب الله فلم اقله او زخرف او باطل بما اذا لم يكن احدهما اشهر روايه بحيث لو كان احدهما اشهر اخذنا به و لو خالف كتاب الله.

«اقول»: ان هذه التعبيرات الثلاثة من الزخرف و الباطل و لم اقله ليس منها في اخبار الترجيح على ما تقدم تفصيلها عين و لا اثر و انما هي في الاخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب و السنة و لو لم يكن له معارض و قد عرفت الفرق بين المقامين و ان المراد من المخالف في تلك الاخبار الناهية هو المخالف لنص الكتاب و صريحه و ذلك للقطع بصدور كثير من الاخبار المخالفة لظهور الكتاب و ان المراد من المخالف للكتاب في اخبار الترجيح بقرينة وقوعه في المقبوله بعد الترجيح بالشهرة و الشذوذ هو المخالف لظهوره لا لنصه و صريحه و من المعلوم ان الترجيح بموافق ظاهر الكتاب بمعنى الاخذ بالخبر الموافق لظاهره و طرح الخبر المخالف لظاهره هو امر قابل للتقييد بلا كلام و لا ريب.

ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۷۱.

[۴۷۷] (۱) - استدراك على قوله: «و ليس في الاخبار ما يصلح لتقييدها» و حاصله: انه قد استدلل على تقييد اطلاق اخبار التخيير بوجوه آخر غير ما تقدم من اخبار الترجيح. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۱۹۳.

[۴۷۸] (۲) - وجه اوسع التخيير واضح «و اما الاحوطية»: فان اريد بالنسبة الى مقام العمل ففيه: انه لا اشكال في كون الاحتياط هو العمل بذى المزية. و ان اريد بالنسبة الى مقام الافتاء بالتخيير للمقلد ففيه:

ان الاحتياط في الفتوى على طبق ذى المزية ان قلنا في المسألة الآتية بوجوب الافتاء في موارد التخيير على طبق ما اختاره او تخييره بينه و بين الافتاء بالتخيير و ان قلنا بوجوب الافتاء بالتخيير فلا يكون احتياط في البين لا الفتوى على طبق ذى المزية لاحتمال كون المورد من موارد التخيير الذى لا يجوز الافتاء فيه بالتعيين و لا الفتوى بالتخيير لاحتمال كونه من موارد الترجيح.

و يمكن ان يكون المراد من احوطيته كونه مما قام عليه الدليل المعتبر و هو اطلاق التخيير و الترجيح لم يدل عليه دليل معتبر بحيث يكون مقدا عليه و لكنه بعيد من العبارة. مشكيني «ره» ر. ك:

كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۳۹۴.

[۴۷۹] (۱) - اذ لو لا ذلك لا يكون صاحب المزية ارجح فلا يكون جواز الاخذ بغيره ترجيحاً للمرجوح. ر.

ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۷۰.

[۴۸۰] (۲) - الف: ر. ك: اصول كافي، جلد اول، صفحه ۸ - طبع «دار الكتب الاسلاميه».

ب: فانه اشار بصدر عبارته الى مضمون المقبوله فهو مفت به و اما قوله «ره»: و لا نجد ...

الخ فلعله - بقرينه قوله: و لا نعرف - يريد به انه حيث لا يمكن العلم غالباً بثبوت هذه المرجحات يجب الرجوع الى اطلاقات التخيير و لا يجوز الاخذ بالظن فلاحظ. ر. ك:

حقائق الاصول ۲ / ۵۷۰.

[۴۸۱] (۱) - كه نتيجتا بايد به خبر راجح عمل نمود.

[۴۸۲] (۲) - يعنى: محتمل است، وجود و عدم آن، مساوى باشد پس ترجيح دادن به واسطه مرجحى كه مرجحيت آن معلوم نيست ترجيح بلا مرجح و قبيح است - نه ترجيح ندادن.

[۴۸۳] (۱) - بيان ل (ما هو) «و توضيح» الاشكال: ان الاضراب خلط بين الترجيح بلا مرجح و الترجيح بلا مرجح اذ الاول انما يكون فى الافعال الاختيارية و هو لا يكون الا قبيحاً لا ممتنعاً لان ارادة المرجوح قبيح، و الثانى انما يكون فى الامور غير الاختيارية و يراد به ان ترجح احد طرفى الممكن بلا علته محال و المقام - اعنى الحكم الشرعى و هو جواز الاخذ بغير ذى المزية - من قبيل الاول. ر. ك:

حقائق الاصول ۲ / ۵۷۰.

[۴۸۴] (۲) - توضيحات متن مذکور از کتاب شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى با اندكى تلخيص درج شده. ر. ك: ۲ / ۳۱۲.

[۴۸۵] (۱) - مثل اینکه خبر مرجوح، دال بر اباحه باشد اما خبر راجح بر حرمت دلالت نماید.

[۴۸۶] (۲) - که مرجح آن به وجود شیء است بلا علة وجوده.

[۴۸۷] (۳) - به وسیله مکلف و عبد.

[۴۸۸] (۱) - ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/۳۲۶.

[۴۸۹] (۱) - غیر المتعلق بغيره اذ المتعلق بغيره اذا كان ذاك تابعا صرفا كما لو نذر على وجه يكون مورد تعارض الخبرين صحة و بطلانا او كان احدهما دالا- على ان ما له يجب فيه الخمس و الآخر على انه لا- يجب فانه يختار كلا- من الخبرين و ليس للفقير مخاصمته في ذلك و اما عمله المتعلق بغيره على وجه الشركة فلا يجوز له التعيين كما لو وقع معاملة على وجه المعاطاة و ورد فيها خبران احدهما على الفساد و الآخر على الصحة فلا يجوز له اختيار احدهما بدون رضاء شريكه و كذا لو كان احدهما على ان الحبة للولد الا- كبر سنا و الآخر على انها للا- كبر احتلاما فلا يجوز اختيار احدهما الا برضاء الآخر و مع الاختلاف فحكم الحاكم. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/۳۲۶.

[۴۹۰] (۲) - در مورد تعارض دو خبر.

[۴۹۱] (۳) - ... فلان ما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين في عمل نفسه هو حكم الله الظاهري بمقتضى الدليل القائم على التخيير بينهما شرعا فاذا افتى على طبق ما اختاره من الخبرين فقد افتى بحكم الله الظاهري «و من هنا يظهر» ما في الدليل الثاني للمشهور من ان ايجاب مضمون احد الخبرين على المقلد لم يقدّم دليل عليه فهو تشريع ... الخ فان الدليل القائم عليه هو نفس دليل التخيير فانه الذي جعل - مضمون كلا- من الخبرين حكم الله ظاهرا و جعل المفتى في سعة من الافتاء بمضمون ايهما شاء و هذا واضح. ر. ک: عناية الاصول ۶/۸۱.

[۴۹۲] (۱) - اي في المسألة الفرعية فان الظاهر من قوله «ع» بايها اخذت من باب التسليم وسعك هو الاخذ باحد الخبرين لكونه طريقا مثبتا للواقع و كذلك قوله فموسع عليك بأية عملت لا- مجرد العمل بمضمونه و لا- ينافي هذا الظهور اطلاق قوله «ع» في المرفوعة فتخير فانه لا بيان فيه بخلاف الخبرين فان فيهما بيان. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/۳۲۶.

[۴۹۳] (۲) - يك روایت می گوید: نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می گوید: واجب نیست.

[۴۹۴] (۳) - ... و ذلك لان الغالب في كل واقعه وحده حكمها الواقعي تعيينا و ندره حكمها تخيرا كالتخيير بين القصر و الاتمام في مواطن التخيير. و مع تعين الحكم الواقعي يكون الافتاء بالتخيير على خلافه و هو افتراء على الشارع فالحكم بالتخيير في المسألة الفرعية لا مسوغ له

و عليه فمورد التخيير هو حجية الخبرين لان السؤال ناظر الى ذلك حيث ان التخيير في الحجية نشأ عن تعارضهما اذ لولاه لكان كلاهما حجة فالجواب بقولهم «عليهم السلام»: «بايها اخذت من باب التسليم وسعك» يراد به الاخذ بايها حجة و تسليم الامر للشارع و من المعلوم ان التخيير في الحجية تخيير في المسألة الاصولية و ليس تخيرا بين مضموني الخبرين حتى يكون تخيرا في المسألة الفقهية كى يفتى المجتهد في مثال شرب التتن بين الحرمة و الاباحة. ر. ک: منتهى الدراية ۸/۲۰۱.

[۴۹۵] (۱) - اي: في الظهور الذي لا يحتاج الى النظر و التأمل. و هذا احتراز عن الظهور الذي يحتاج الى ذلك كما اذا لم يكن اللفظ الدال على الحكم - كالجمله الاسمية او الفعلية الخبرية - صريحا او ظاهرا معتدا به في الحكم. و كذا اللفظ الدال على موضوع الحكم كالغناء و الصعيد و الآنية من الفاظ الموضوعات المستنبطة فانه في استظهار معانيها لا بد من مراجعة المجتهد لعجزه عن اثبات الظهور بدون الرجوع اليه مع وضوح اناطة حجية الكلام بظهوره في المعنى و عدم اجماله. ر. ک: منتهى الدراية ۸/۲۰۳.

[۴۹۶] (۲) - الف: زیرا مستفاد از ادله تخيير، تخيير در مسأله اصولی هست.

ب: ... فلان حکم الامام «ع» بالتخیر بین الخبرین المتعارضین حکم شرعی اصولی یشرک فیہ الکل نعم یحتاج العمل به الی احراز موضوع التخییر و هو تعارض الخبرین فاذا اخبر المفتی بتحقیق الموضوع فی مورد خاص و احرز المقلد ذلك باخبار المفتی او بغير ذلك ثم افتی المفتی ان حکمه الشرعی الاصولی هو التخییر لم یبق مانع للمقلد ان یقلد المفتی فی هذا الحكم الشرعی الاصولی و یرتبه علی موضوعه بنفسه فیختار احد الخبرین و یعمل علی طبقه و ان کان مخالفا لما اختاره المفتی من الخبرین ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۸۱.

[۴۹۷] (۳) - گرچه عده‌ای قائل به وجوب ترجیح هستند.

[۴۹۸] (۱) - فیہ وجوه: احدها: کونه بدویا مطلقا و هو الظاهر من کلام الشیخ الاعظم الانصاری کما سیأتی تفصیله.

ثانیها: کونه استمراریا کذلک کما هو ظاهر جماعه منهم المصنف «قده».

ثالثها: کونه بدویا إلا مع قصد الاستمرار، فقصد الاستمرار دخیل فی کون التخییر استمراریا.

رابعها: کونه استمراریا الا اذا قصد بدویته. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۲۰۴.

[۴۹۹] (۱) - «ممکن است» مطلق» دارای جهات متعددی باشد در این صورت برای هر جهتی که بخواهیم به آن تمسک نمائیم، ابتدا

باید- و لو با تمسک به همان اصل عقلائی- احراز نمائیم که متکلم در مقام بیان آن جهت بوده و چنانچه متکلم در مقام بیان یک

جهت باشد فقط از همان لحاظ می‌توان به اطلاق کلامش تمسک نمود- نه از جهات دیگر.

مثال: مولائی فرموده: «اعتق رقبه» لکن مردد هستیم که آیا کلامش از نظر ایمان و کفر- نسبت به رقبه- اطلاق دارد یا نه در این

صورت باید- و لو با همان اصل عقلائی- احراز نمائیم که او از این جهت در مقام بیان بوده و تمام مراد استعمالی خود را «رقبه» قرار

داده بدون اینکه مسأله کفر و ایمان، مطرح باشد.

سؤال: چون «رقبه» از نظر صنف قیمت، اسودیت و ابیضیت، مختلف است آیا می‌توان از این جهات به اطلاق آن کلام تمسک

نمود؟

جواب: باید احراز نمود که مولا از آن جهت در مقام بیان بوده و الا اگر فقط او از نظر کفر و ایمان رقبه در مقام بیان بوده از جهت

اسود یا ابیض بودن رقبه نمی‌توان به اطلاق کلامش تمسک کرد پس تمسک به هر اطلاقی مشروط بر این است که مولا از آن

جهت در مقام بیان باشد». ر. ک:

ایضاح الکفایه ۳ / ۵۶۳.

[۵۰۰] (۲) - بدیهی است که با وجود دلیل اجتهادی مانند اطلاق و عموم نمی‌توان به اصل، تمسک نمود- الاصل دلیل حیث لا

دلیل- یعنی: اگر اطلاقات اخبار تخیر را نپذیریم، نوبت به استصحاب می‌رسد.

[۵۰۱] (۱) - ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۲۷.

[۵۰۲] (۱) - یعنی: و ان ارید بالتخییر معنی آخر کالتحیر فی الحكم الواقعی ففیه أولان: انه لم یؤخذ موضوعا للتخییر فی شیء من

الادله. و ثانیاً: انه- بعد تسلیمه- باق ایضا بعد الاخذ باحد الخبرین ضروره انه لا یکون کاشفا قطعیا عن الحكم الواقعی حتی یرتفع به

التحیر و یمتنع التثبت بالاطلاق او الاستصحاب.

ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۲۰۶.

[۵۰۳] (۲) - و تحیر به معنای دیگر در خطابات و ادله، موضوع تخیر نیست.

[۵۰۴] (۱) - القائل هو الشیخ «قده» و نسبه الی جمهور المجتهدین. فرائد الاصول ۴۵۰. ر. ک: کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البیت

۴۴۶.

[۵۰۵] (۲) - الی کل مزیه و ان لم یفد الاقربیه الی الواقع نوعا و لا الی الصدور کما یظهر عن بعضهم کتفدیم الحاضر علی المبیح و

الناقل على المقرر او بالعكس و لا الى كل مزیه يفيد الاقربیه الى الواقع نوعا الا اذا حصل الظن الفعلى بالواقع مطابقا للآخر كما يظهر من القمی «ره» فالمناط عنده على الظن بالواقع فعلا مع وجوده و نوعا مع عدمه او الى الظن الفعلى بالواقع او الصدور كما يظهر من بعض او الى كل مزیه توجب الاقربیه الى الواقع نوعا كما هو المشهور. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۲۹.

[۵۰۶] (۳) - بنا بر وجوب ترجیح.

[۵۰۷] (۴) - اقربیت به واقع.

[۵۰۸] (۵) - یعنی: آن راوی، دارای حافظه قوی هست و احتمال اشتباه و خطای او نسبت به راوی ضابط، کمتر است.

[۵۰۹] (۱) - بمعنی انه اذا قیس احدهما الى الآخر يكون باب الاحتمال فيه منسدا بمقدار لا يكون منسدا في الآخر. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۲۹.

[۵۱۰] (۲) - اذ ليس المراد منه الا كون خلافهم مظنة الرشد و الافقد يكون الرشد في وفاقهم. ر. ك:

حقائق الاصول ۲ / ۵۷۳.

[۵۱۱] (۳) - و تقریبه: ان هذه القضية من القضايا الغالبة فحينئذ يدل على كون القرب الى الواقع مرجحا بل الظاهر كونه دالا على كونه هو الابعدي عن الباطل كما هو الحال في تعليل المقبولة لان غلبة الحق في خلافهم توجب قرب الخبر المخالف اليه اذا كان المسألة ذات وجهين و اما في غيرها فالخبر المخالف لهم من محتملات ما هو الحق غالبا، كما لا يخفى. مشكيني «ره». ر. ك: كفاية الاصول محشي به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۳۹۸.

[۵۱۲] (۴) - ان نفى الاشعار هو خلاف الانصاف جدا بل الانصاف ان جعل شيء فيه جهة الإراءء و الطريقيه حجة او مرجحا فيه اشعار تام بان الملا-ك فيه هو جهة إراءته و طريقيه و لكن ليس ذلك بحد يوجب القطع و اليقين كي يكون هو من باب تنقيح المناط القطعي و يجوز التعدى منه الى كل ما فيه جهة الإراءء و الطريقيه و ذلك لاحتمال دخل خصوصية ذلك الشيء في حجيته او مرجحيته كما تقدم. ر. ك:

عناية الاصول ۶ / ۹۳.

[۵۱۳] (۱) - اصدق، واقع را به ما نشان می دهد.

[۵۱۴] (۱) - كه جنبه طريقت دارند.

[۵۱۵] (۲) - كالاورعية و الافقيه و الاعدلية اذ بعد فرض تساويهما في الصدق كيف يصير تلك الامور موجبة للاقربيه الى الواقع. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۳۰.

[۵۱۶] (۳) - مقصوده مما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدا كما سيأتى هو الاورعية و الافقيه و لكن الظاهر ان الاورعية هي مما توجب الاقربيه الى الواقع فان الورع هو الكف عن محارم الله و منها الكذب و الافتراء و هكذا الكف عن الشبهات فاذا كان احدهما اورع من الآخر فكلامه قهرا يكون اقرب الى الواقع و آمن من الكذب نظير ما اذا كان احدهما اصدق من الآخر.

[۵۱۷] (۴) - و لعله اشارة الى ان ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدا كالاورعية و الافقيه على ما سيأتى ليس هو من مرجحات الخبر كي يقال انه لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدا ... الخ و انما هو من مرجحات الحكم كما اشير مرارا حيث يقول «ع» في المقبولة الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و— اصدقهما في الحديث و اورعهما ... الخ و من المعلوم ان الاورعية و الافقيه في الحاكم هما مما توجبان اقربيه حكمه الى الواقع و ان فرض انهما مما لا يوجبان في الخبر اقربيته الى الواقع اصلا].

ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۹۴-۹۳.

[۵۱۸] (۱) - پس مناط، قلت شك و قلت احتمال خلاف واقع است.

- [٥١٩] (٢) - لذا می‌توان به مرجحی که سبب شود آن روایت، نسبت به روایت دیگر «لا ریب» باشد، تعدی نمود.
- [٥٢٠] (١) - واسطه‌ای بین امام «ع» و راویان خبر یا اصلاً نبوده یعنی: مستقیماً اخبار را از امام «ع» نقل می‌کردند یا قلت و سائط بوده.
- [٥٢١] (٢) - نه با دقت عقلی.
- [٥٢٢] (٣) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ٣١٥ / ٢.
- [٥٢٣] (١) - آن تكون مخالفتهم معنی اسمیا بان یقال: ان نفس المخالفة- لكونها ارغاما لأنفهم- مطلوبه مع الغض عن غلبه ایصالها الى الواقع فهو نظير الامر الوارد بمخالفة اليهود و النصاری من مثل «ان اليهود و النصاری لا یصبغون». فی الدلالة علی ان مخالفتهم امر مرغوب فيه فی نفسه. و من المعلوم انه علی هذا الوجه لا یصح الاستدلال المزبور لعدم لحاظ كشف المخالفة ح عن مطابقة الخبر المخالف لهم للواقع بل فی نفس مخالفتهم مصلحة اقوی من مصلحة الواقع فلو كان قولهم مطابقا للواقع كانت مصلحة مخالفتهم مقدمة علی مصلحة الواقع. ر. ک: منتهی الدراية ٢٢٠ / ٨.
- [٥٢٤] (٢) - گرچه غالباً موافق واقع نباشد.
- [٥٢٥] (٣) - بر فرض قبول این مطلب.
- [٥٢٦] (١) - ای و مما ذکرنا فی بیان النظر بناء علی احتمال كون الرشد فی نفس مخالفتها لحسنها و كونها ارغام انفهم. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ٣٣٠ / ٢.
- [٥٢٧] (٢) - بحيث يكون صدوره للتقية و يكون الفرق بين هذا الوجه و ما قبله ان المخالفة للعامة علی هذا تكون من المرجحات الداخلية نظير الشهرة الروائية و علی ما قبله تكون من المرجحات المضمونية نظير الشهرة الفتوائية» و حاصل الجواب: ان تقديم المخالف اذا كان من جهة احتمال التقية فی الموافق فاذا كان الخبران موثوقا بصدورهما معا یحصل الوثوق بان الموافق صادر تقيه و مع هذا الوثوق یسقط عن الحجية لكن عرفت ان ظاهر الرواية كون كل منهما حجة لو لا المعارضة فهی فی مقام الترجیح بین الحجيتين لا تميز الحجة عن اللاحجة. ر. ک: حقائق الاصول ٥٧٤ / ٢.
- [٥٢٨] (٣) - تعلیل لقوله: «انقذح» و غرضه «قدس سره» ان الاحتمال الثالث- و هو كون التعلیل لاجل انفتاح باب التقية- متحد مع الاحتمال الثاني فی اختلال الخبر الموافق لهم من جهة الصدور و عدم شمول دلیل اعتبار الخبر الواحد له و كون مخالفة العامة- بناء علی هذا الاحتمال- من مميزات الحجة عن اللاحجة كمخالفتهم بناء علی الاحتمال الثاني و هو كون مخالفتهم لغلبة الحق فی الخبر المخالف لهم المطابق للواقع غالباً لا من مرجحات احدي الحجيتين علی الاخری- كما هو المقصود و ظاهر الرواية من حجية كل من الخبرين لو لا المعارضة- حتی یستدل بها علی التعدی عنها الی غيرها مما یوجب الاقربیة الی الواقع. ر. ک: منتهی الدراية ٢٢٢ / ٨.
- [٥٢٩] (٤) - و نیز ر. ک: ١٩٧ / ٦.
- [٥٣٠] (٥) - صدورش مختل است.
- [٥٣١] (٦) - جهت صدورش مختل است.
- [٥٣٢] (١) - لا یخفی ان المصنف «قده» بعد الفراغ عن اجوبة الوجوه الثلاثة المذكورة- التي استدل بها علی التعدی عن المرجحات المنصوصة- اورد اشکالات ثلاثة عامة علی التعدی و جعل كل واحد منها فی الحاشية- ص / ٢٧٣- قرینة علی الاقتصار علی المرجحات المنصوصة ... ر. ک: منتهی الدراية ٢٢٤ / ٨.
- [٥٣٣] (٢) - یعنی: خبر فاقد آن مزیت.
- [٥٣٤] (٣) - نه هر مرجحی.
- [٥٣٥] (٤) - لكن نمی‌توان گفت مطلقاً به هر مزیتی که موجب اقربیت به واقع است، تعدی می‌شود.
- [٥٣٦] (٥) - به عبارت دیگر اگر قائل به وجوب ترجیح هم بشوید باید به مرجحات منصوص اکتفا نمائید.

[۵۳۷] (۱) - نعم لو قام الاجماع على ان كل ما يوجب الاقربيه و الاقوائيه لا بد من الاخذ به فحينئذ لا بد من التعدى الى كل مزيه توجبهما فى الدليل من حيث هو دليل و اما ما لا يكون كذلك كما اذا كان شهرة فتوائيه على طبق احد الخبرين فلا لعدم ايجابها اقوائيه فى الدليل من حيث هو دليل. اللهم الا ان يدعى الاجماع على ان كل ما يوجب الظن او الوثوق بكون المدلول اقرب الى الواقع و جب الاخذ به فحينئذ و جب التعدى الى ما يكون كذلك و انى بذلك كله. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۳۰.

[۵۳۸] (۲) - مثلا فرمودند: «كل ما اقرب الى الواقع» مرجح است.

[۵۳۹] (۳) - ابتدا كه سائل، سؤال خود را مطرح نمود امام «ع» طبق مقبوله عمر بن حنظله فرمودند: «الحكم ما حكم به اعدلهما...» سپس كه سائل سؤال كرد، امام «ع» فرمودند: مجمع عليه و مشهور را اخذ كن، مجددا كه سائل سؤال كرد، حضرت فرمودند: ...

[۵۴۰] (۱) - الضمير للشأن و هذا اشارة الى الاشكال الثالث و محصله: ان التعدى عن المرجحات المنصوصه يقتضى الترجيح بكل مزيه و ان لم توجب الظن بالصدور او الواقع و عدم الاقتصار على ما يوجب احدهما كما عن الشيخ «قده» حيث إنه لم يلتزم بهذا التعميم و اقتصر على ما يورث احدهما. توضيح ذلك: ان المرجحات المنصوصه على اقسام اربعة:

الاول: ما يوجب الظن بالصدور كالاصدقيه. الثانى: ما يوجب الظن بالاقربيه الى الواقع كموافقه الكتاب و هو المسمى بالمرجح المضمونى. الثالث: ما يوجب قرب ذيهما الى صدورهما لبيان الحكم الواقعى كمخالفة العامة بناء على كون الترجيح بها لاجل صدور الموافق لهم تقيه و هو المسمى بالمرجح الجهتى.

الرابع: ما يكون الترجيح به تعبدا محضا من دون ان يوجب ظنا بالصدور او المضمون او الجهه.

و لا يخفى ان الغاء خصوصيات هذه المرجحات للتعدى الى غيرها يقتضى التعدى عن كل مرجح منصوص الى مماثله فيتعدى من الاصدقيه الى مثلها مما يوجب الظن بالصدور و من موافقه الكتاب الى مثلها مما يوجب الظن بالاقربيه الى الواقع و من الاورعيه الى مثلها مما لا يوجب الظن بالصدور و لا بالواقع. مع ان القائلين بالتعدى لا يلتزمون بهذا التعميم بل يقتصرون فيه على ما يوجب الظن بالصدور او الاقربيه و لا وجه لهذا الاقتصار مع اقتضاء الغاء خصوصيه كل مرجح منصوص تعميم التعدى. ر. ك: منتهى الدرايه / ۲۲۶.

[۵۴۱] (۲) - درحالى كه قائلين به تعدى، ملتزم به اين مطلب نيستند.

[۵۴۲] (۱) - يا اينكه در مسائل اصولى، تتبع نموده و تمام جزئيات مسائل اصول، و فروع استصحاب را مى داند و ...

[۵۴۳] (۲) - كه فلان خبر از معصوم «ع» صادر شده.

[۵۴۴] (۱) - به خاطر ظن به كذب.

[۵۴۵] (۲) - چيزى كه ملاك حجيت آن، ظن نوعى هست.

[۵۴۶] (۱) - اصالت الصدور.

[۵۴۷] (۲) - اصالت الظهور.

[۵۴۸] (۳) - اصالت الجهت.

[۵۴۹] (۴) - چه ظن به صدور داشته باشيد چه نداشته باشيد.

[۵۵۰] (۵) - و همچنين در اصالت الظهور، عدم ظن برخلاف، قيد نشده- و كذا اصالت الجهت.

[۵۵۱] (۶) - لكن اصالت الظهور يا اصالت الجهت در «احدهما» مختل باشد.

[۵۵۲] (۷) - مطالب داخل گيومه، جزء متن كتاب نيست- استاد معظم توضيحا بيان نمودند.

[۵۵۳] (۱) - استدراك عما اختاره آنفا من انه على التعدى لا وجه للاقتصار على التعدى الى خصوص ما يوجب الظن او الاقربيه بل نتعدى الى كل مزيه و لو لم يكن موجبه لاحدهما و حاصل الاستدراك» انه لو كان وجه التعدى من المزايا المنصوصه الى سائر

المزایا هو اندراج ذی المزیة تحت القاعدة المعروفة و هی وجوب العمل باقوی الدلیلین التي تحکم بها العقل كما تقدم فی ذیل مقتضى القاعدة الثانوية فی الخبرین المتعارضین بل ادعی الاجماع علیها كما فی کلام جماعة كما سیأتی فی بحث المرجحات الخارجیة فی الفصل الآخر من هذا المقصد الثامن ان شاء الله تعالی لوجب الاقتصار ح فی التعدی علی کل مزیة توجب قوة ذیها من حیث دلیلته و طریقته الی الواقع لا التعدی الی کل مزیة و لو لم تكن موجبة لذلك و ان فرض كونها موجبة لاقوائیه مضمونه ثبوتاً كما فی المزایا الخارجیة كالشهره فی الفتوی او الاولویة الظنیة و نحوهما فان مثل هذه المزایا و ان كانت هی موجبة لاقوائیه ذیها مضمونا و لكن المنساق من قاعدة اقوی الدلیلین انما هو الاقوی دلیله و طریقیه. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۹۹.

[۵۵۴] (۲) - یعنی: اصالت الظهور در آن، مختل باشد.

[۵۵۵] (۳) - یعنی: اصالت الجهات در آن، مختل باشد.

[۵۵۶] (۴) - ... اذا اوجب المرجح الظن بصدق احدهما فهو لا محالة مما يوجب الظن بكذب الآخر لا مطلقا.

ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۹۸.

[۵۵۷] (۵) - ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۲۳۱.

[۵۵۸] (۱) - علة لقوله لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليته ... الخ فلا تغفل. ر. ک:

عنایة الاصول ۶ / ۱۰۰.

[۵۵۹] (۲) - «ذی المزیة» هم تحت اقوی الدلیلین مندرج است.

[۵۶۰] (۳) - «من دون التعدی» الی ما لا یوجب ذلك و ان كان موجبا لقوة مضمون ذیه ثبوتاً كالشهره الفتوائیه

[۵۶۱] (۴) - نه دلیلت دلیل را- نه صدور، ظهور یا جهت صدور را.

[۵۶۲] (۱) - و لعله اشاره الی قوله دلالة و الصحيح كان ان يقول دلیلیه فان المنساق من اقوی الدلیلین او المتیقن منها لو كان هو

الاقوی دلالة فكيف وجب الاقتصار على ما يوجب القوة في دليته و فی جهة اثباته و طریقته كما صرح به بل وجب الاقتصار علی ما

یوجب القوة فی دلالتیه «و یحتمل» ان یكون قوله «فافهم» اشاره الی ضعف قوله من دون التعدی الی ما لا- یوجب ذلك و ان كان

موجبا لقوة مضمون ذیه كالشهره الفتوائیه او الاولویة الظنیة ... الخ فان الشهره الفتوائیه او الاولویة الظنیة المطابقة لاحد الخبرین

المتعارضین ایضا مما یوجب القوة فی دلیلته و فی جهة اثباته و طریقته فیندرج بذلك فی اقوی الدلیلین كما فی المرجحات الداخلیه

عینا. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۱۰۰.

[۵۶۳] (۱) - و قطع نظر از اخبار علاجیه.

[۵۶۴] (۲) - مقتضای قاعده اولی، بنا بر سببیت را هم بیان کردیم- و نیز ر. ک. ص. ۱۶۰.

[۵۶۵] (۳) - یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هر یک از آن دو می باشد.

[۵۶۶] (۴) - مثلاً دلیلی بگوید معیناً به خبر راجح عمل کنید.

[۵۶۷] (۵) - یعنی: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.

[۵۶۸] (۱) - همان اخبار ترجیح که مشروحا نقل و نقد نمودیم.- ر. ک: صفحه: ۱۸۵.

[۵۶۹] (۲) - ای سؤال الرواة عما اذا ورد جبران متعارضان و جواب الائمة «عليهم السلام» عن ذلك بالعلاج ترجيحاً او تخيراً. ر. ک:

الوصول الی كفاية الاصول ۵ / ۳۳۲.

[۵۷۰] (۳) - که از اخبار علاجیه استفاده کرده اند.

[۵۷۱] (۱) - ظهور «اکرم العلماء» این است که اکرام زید هم واجب است.

[۵۷۲] (۲) - که مثلاً بین عام و خاص جمع می کند و در اذهان، مرتکز است که عام را باید بر خاص حمل نمود و همچنین در سائر

موارد جمع عرفی.

[۵۷۳] (۳) - و همچنین پاسخ امام «ع» را.

[۵۷۴] (۱) - «هذا وجه ثالث» لصحة السؤال في موارد الجمع العرفي و هو وجه صحيح و لكنه مع ذلك مما لا يمنع عن انصراف الاخبار العلاجية كلها سؤالاً - و جواباً الى غير موارد الجمع العرفي و ذلك لما تقدم من ان مساعده العرف على الجمع و التوفيق و ارتكازه في اذهانهم على وجه وثيق هو مما يوجب انصراف الاخبار العلاجية جميعاً الى غير موارد الجمع العرفي. ر. ك: عناية الاصول ۱۰۵ / ۶.

[۵۷۵] (۲) - اي في حال السماع.

[۵۷۶] (۳) - «پس سؤال از آن موارد هم صحيح است و چون سؤال، صحيح شد، جواب هم كه طبق فرض، عام است پس اخبار، شامل موارد جمع عرفي هم مي شود». ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خويني ۳۱۸ / ۲.

[۵۷۷] (۱) - از طريق متعارف بين ابناء محاوره.

[۵۷۸] (۲) - البته در بعضی روایات هم کلمه تعارض و متعارض ذکر شده مانند: یأتی عنکم الخبران او الحدیثان «المتعارضان» و

[۵۷۹] (۳) - پس ممکن است با بیان مذکور گفت: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می شود.

[۵۸۰] (۱) - ای: بالاشکال الذی ذکره بقوله: «و يشکل بان مساعده العرف ... الخ» ينقذ وجه القول الثاني و هو التعميم و اجراء الترجيح و التخيير مطلقاً و لو في موارد الجمع العرفي. و محصل وجه هذا القول هو:

شمول اطلاق اخبار العلاج لمورد الجمع العرفي و عدم صلاحية الانصراف الى غير موارد الجمع العرفي لتقييد اطلاقها لكون التيقن خارجياً غير مستند الى التخاطب و الانفهام من اللفظ كما مر آنفاً. ر. ك: منتهى الدراية ۲۴۳ / ۸.

[۵۸۱] (۲) - آنچه داخل گیومه قرار دارد، متن شرح کفایه، مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات می باشد. ر. ک: ۳۱۹ / ۲.

[۵۸۲] (۳) - یعنی: قدر متیقن، همان مواردی است که بین دو دلیل، تناقض یا تضاد حقیقی باشد - امکان جمع عرفی نباشد.

[۵۸۳] (۴) - به زودی در همین بحث به توضیح قدر متیقن خارجی و قدر متیقن در مقام تخاطب می پردازیم.

[۵۸۴] (۵) - مطلبی را از ایضاح الکفایه جلد سوم برای شما نقل می کنیم.

[۵۸۵] (۶) - کتیقن العادل من قوله: «اکرم عالماً» او تیقن الماء الطاهر من قوله: «جئنی بماء» ... ر. ک:

عناية الاصول ۳۶۹ / ۲.

[۵۸۶] (۱) - که به آن «قدر متیقن به حسب غلبه وجود» هم می گویند - نگارنده.

[۵۸۷] (۲) - اطلاق نیست تا به آن تمسک نمود - نگارنده.

[۵۸۸] (۱) - هذا اشارة الى دفع الاحتمال الثالث - اعني كون السؤال عن حكم مطلق التعارض، لاحتمال الردع شرعاً - و هو الذی يكون من وجوه القول بشمول اخبار العلاج لموارد الجمع العرفي و اشارة الى اثبات القول المشهور و هو عدم شمول اخبار العلاج لموارد التوفيق العرفي.

[۵۸۹] (۲) - لعله اشارة الى انه - بناء على عموم اخبار العلاج - لا بد من الالتزام برادعيته للسيرة القطعية التي عليها ابناء المحاوره في التوفيق العرفي كسائر السيرة القطعية المردوع عنها بعموم او اطلاق و قطعيتها لا تمنع عن ردع اخبار العلاج لها. فالاولى في دفع الاشكال منع العموم و دعوى ظهور اخبار العلاج في خصوص التعارض الحقيقي و عدم الدليل على الردع - عن هذه السيرة القطعية - الذي هو كاف في امضاءها]. ر. ك: منتهى الدراية ۲۴۸ / ۸، ۲۴۵.

[۵۹۰] (۳) - ر. ک: ایضاح الکفایه ۳ / ۵۵۱.

[۵۹۱] (۴) - یعنی: در موارد جمع عرفی.

[۵۹۲] (۱) - «هذا إشارة الى وجه القول المشهور الذى افاده بقوله: «و قصرارى ما يقال فى وجهه: ان الظاهر من الاخبار العلاجية ... الخ» و حاصله: ان تخصيص الاخبار العلاجية انما يصح فيما اذا كان لها عموم يشمل موارد التوفيق العرفى و اما اذا لم يكن لها عموم بان يكون موضوع تلك الاخبار خصوص موارد التحير - دون غيرها كموارد الجمع العرفى التى لا يتحير العرف فى استفادة المراد منها - كان خروج موارد التوفيق العرفى بالتخصيص الذى هو خروج موضوعى لا بالتخصيص. لكن المصنف «قده» منع هذا الوجه بقوله: «و يشكل بان مساعدة العرف على الجمع و التوفيق و ارتكازه ... الخ». ر. ک: منتهى الدراية ۸ / ۲۴۶.

[۵۹۳] (۲) - سؤال سائل، استعلاج مى باشد و جواب امام «ع» هم علاج است.

[۵۹۴] (۱) - خلاصه: ممکن است ادعا شود اخبار علاجیه سؤالاً و جواباً درصدد استعلاج و علاج بوده و اخبار مذکور، مختص غیر موارد جمع عرفی است لکن اگر کسی این مطلب را نپذیرد - تخصص را قبول نماید - و بگوید سؤال از موارد جمع عرفی هم صحیح است زیرا در آنها هم تحیر بدوی وجود دارد، می گوئیم: سیره قطعیه عقلائیه، اجمالاً کاشف از این است که موارد جمع عرفی به وسیله تخصیص از عموم اخبار علاجیه، خارج است. نتیجتاً معلوم شد که اخبار علاجیه، رادع طریقه مستمره عقلاً نیست و سیره عقلاً بر این بوده که عام را بر خاص و مطلق را بر مقید، حمل می نمودند و

[۵۹۵] (۲) - معطوف علی «دعوی اختصاصها، و حاصله: ان دعوی التخصیص منوطه بعدم اختصاص ظهور اخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفی او بعدم اجمالها الناشئ عن تساوی احتمالی العموم و الاختصاص اذ مع صحة احدى هاتین الدعویین لا مجال لدعوی التخصیص كما هو واضح - لکن المصنف «قده» منع هذه الدعوی بقوله: «و دعوی ان المتیقن منها غیرها ... الخ». ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۲۴۷.

[۵۹۶] (۳) - یعنی: محتمل است، اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم بشود.

[۵۹۷] (۴) - ای: و لا - ینافی دعوی الاجمال. و هذا إشارة الى توهم و دفعه. «اما التوهم فهو»: ان صحة السؤال عن مطلق التعارض الشامل للتوفيق العرفی تکشف عن العموم و هو صالح للرادعية، فدعوی السيرة تنافی هذا العموم. «و اما الدفع فمحصله»: ان المنافاة منوطه بظهور اللفظ فى العموم حتى يصلح للرادعية و مجرد السؤال عن مطلق التعارض لا - یثبت العموم لان صحته اعم من احتمال العموم لكفاية احتمالها فى صحة السؤال و احتمالها لا ینافی السيرة و لا یردعها. هذا بناء على ما فى اكثر النسخ حتى المطبوعة اخيراً المصححة على النسخة الاصلية المخطوطة بقلم المصنف. و لکن فى نسخة العلامة - الرشتی «قده»: «و لا ینافیهما» بتثنية الضمير الراجع الى کلنا الدعویین - ای دعوی الاختصاص و دعوی الاجمال - و لا بأس به.

[۵۹۸] (۱) - هذه نتيجة قوله: «اللهم الا ان يقال» و محصلها: ان اخبار العلاج اما ظاهرة فى خصوص التعارض الموجب للتحير عرفاً او مجملته و المتیقن منها غير موارد الجمع العرفی او عامة لموارد الجمع العرفی ايضاً. و على جميع التقادير تكون موارد التوفيق العرفی خارجة عن حريم تلك الاخبار اما تخصصاً كما فى الاول و اما تيقناً كما فى الثانى و اما تخصيصاً كما فى الثالث لكشف السيرة القطعية عن المخصص. ر. ک: منتهى الدراية ۸ / ۲۴۸ - ۲۴۷.

[۵۹۹] (۲) - ر. ک: صفحہ: ۱۵۰.

[۶۰۰] (۳) - و همچنین ظاهر را بر نص، حمل می نمایند.

[۶۰۱] (۴) - پس کبرای قضیه، مسلم است.

[۶۰۲] (۱) - و یعنی بالعکس تقدیم الاطلاق على العام فانه موجب لتخصیص العام اما بلا وجه ای:

بلا مخصص او على نحو دائر اذا كان المخصص نفس الاطلاق فان مخصصة الاطلاق للعام يتوقف على تحققه مع العام و تحققه معه

یتوقف علی مخصصيته له و الا- فلا- يتحقق معه لارتفاعه بسبب العام و قد تقدم ما يقرب من ذلك في وجه تقدم الامارات على الاستصحاب و انه لو قدم دليل الاصل على دليل الامارة لزم اما التخصيص بلا مخصص او على وجه دائر فتذكر « و من هنا » يتضح ان الدور الذي قد افاده المصنف هو غير الدور الذي قد افاده الشيخ اعلى الله مقامه.

« فالشيخ قد ادعى » ان العمل بالاطلاق التعليقي موقوف على طرح العموم التنجيزي فلو كان طرح العموم التنجيزي مستندا الى العمل بالاطلاق التعليقي لدار « و المصنف يدعى » ان مخصصية الاطلاق للعموم يتوقف على تحققه معه و تحققه معه يتوقف على مخصصيته له و هو دور محال فتدبر جيدا.

ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۱۰.

[۶۰۳] (۲) - و الا اين هم مانند تعارض دو عام می شود.

[۶۰۴] (۱) - يمكن ان يكون اشارة الى: ان عدم البيان في مقام التخاطب يتوقف عليه اصل ظهور المطلق في الاطلاق و اما حجيته بحيث يصح التمسك به فهي مشروطة بعدم البيان الى الا بد كالمخصص المنفصل فان العام ظاهر في العموم و لكن حجيته في العموم منوطه بعدم ورود مخصص منفصل فالعمل بالمطلق او العام قبل ورود المقيد و المخصص كالعامل بالاصل قبل ورود الدليل فكما انه لا مورد للعمل بالاصل بعد الظفر بالدليل فكذلك العمل بالمطلق او العام بعد الظفر بالمقيد او المخصص. و لعل مراد الشيخ من عدم البيان هو عدم البيان في مقام التخاطب في انعقاد اصل الظهور و عدم البيان ابداء في حجيته بقاء لا توقف اصل الظهور عليه فانه مما لا يظن من احد احتماله. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۵۴.

[۶۰۵] (۱) - مانند: « الفاسق ».

[۶۰۶] (۲) - مقدمات حکمت، عبارتند از: الف: مولا- در مقام بیان تمام مراد خویش باشد- نه اجمال یا اهمال. ب: مولا قرینه‌ای برخلاف بیان نکرده باشد. ج: قدر متیقن در مقام تخاطب، موجود نباشد- برای توضیح بیشتر ر. ک: ایضاح الکفایه ۳ / ۵۴۸.

[۶۰۷] (۳) - باید مقدمات حکمت، جاری شود تا مطلقاً در اطلاق ظهور پیدا کند.

[۶۰۸] (۴) - مثلاً در جمله « اعتق رقبه مؤمنه » کلمه رقبه، اطلاق ندارد زیرا مولا قیدش را بیان نموده- قید آن، کلمه مؤمنه است.

[۶۰۹] (۱) - و الا صلاحیت تخصیص ندارد.

[۶۱۰] (۲) - تا اینکه دارای اطلاق باشد.

[۶۱۱] (۳) - فرضاً اگر روز شنبه « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » صادر شد و هیچ قیدی در حین صدور نداشت، می گوئیم در اطلاق، ظهور دارد حال اگر روز بعد، قیدی برای آن ذکر شد، ضربه‌ای به اطلاق « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » وارد نمی شود و چنانچه در قیدی تردید نمائیم به اطلاقش تمسک می نمائیم.

[۶۱۲] (۱) - یعنی: در اطلاق، ظهور پیدا کرد.

[۶۱۳] (۲) - و ظهور مطلق هم تنجیزی هست.

[۶۱۴] (۳) - که در توضیح وجه اول بیان کردیم.

[۶۱۵] (۴) - پس باید « مشکوک » بر غالب، ملحق شود.

[۶۱۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۱۷] (۱) - فان ظهور العام عندهم وضعی منجز و ظهور الخاص فی العموم الا- زمانی ظهور اطلاق معلق فلو كان العام ناسخا للخاص يلزم الاخذ بالظهور الاقوى المنجز بخلاف ما اذا جعل الخاص مخصصا و شارحا فانه يلزم ح تقديم الظهور الاطلاقى على الوضعى. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۳۳.

[۶۱۸] (۲) - یعنی: بگوئیم: تا امروز، اکرام زید، حرام بود ولی از این به بعد، اکرام زید هم مانند اکرام سائر علما واجب است.

- [۶۱۹] (۱) - یا اینکه هر دو مساوی هستند.
- [۶۲۰] (۱) - سؤال: ثمره بین نسخ و تخصیص چیست؟ پاسخ سؤال را در جلد سوم ایضاح الکفایه صفحه ۵۲۳ بیان کردیم.
- [۶۲۱] (۲) - ظهور «اکرم العلماء» در عموم افراد و ظهور آن در استمرار و جوب اکرام تمام علما.
- [۶۲۲] (۳) - یعنی: بعد از ورود خاص.
- [۶۲۳] (۴) - کأنّ چندان اطمینانی به عموم عام نیست.
- [۶۲۴] (۵) - و می‌گفتند: باید مطلق را مقید و عموم عام را حفظ نمود.
- [۶۲۵] (۱) - که امر، دائر بین نسخ و تخصیص است.
- [۶۲۶] (۲) - چه در جانب عام و چه در جانب خاص.
- [۶۲۷] (۳) - نه «بالوضع».
- [۶۲۸] (۱) - الف: بناء على اشتراط التخصیص بورود الخاص قبل زمان العمل بالعام.
- ب: زید، حکما تحت «اکرم العلماء» نبوده فرضا ده روز، مورد تکریم واقع شده اما امروز مولا فرموده: لا تکرّم زیدا.
- [۶۲۹] (۲) - و الا اگر بعد از زمان عمل به عام، صادر شود، لا بد آن خاص، ناسخ عام است نه مخصص.
- [۶۳۰] (۳) - و همچنین عموماً از لسان نبی مکرم «ص» صادر شده.
- [۶۳۱] (۴) - للزوم كثرة النسخ ح و هو خلاف فرض القلّة. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۴.
- [۶۳۲] (۱) - متعلق ب «ظهور» و الباء فی «باطلاقها» للسبب و متعلق ب «ظهور» ایضا، یعنی: رفع الید بسبب الخصوصات عن ظهور العمومات فی الاستمرار الثابت بسبب اطلاقها الازمانی لما مرّ من ان للعام ظهوراً وضعياً فی الافراد و اطلاقاً فی الاحوال و الازمان و الخصوصات الواردة بعد العام ترفع اطلاقه الازمانی.
- [۶۳۳] (۲) - لعله اشاره الى ضعف الوجه الثانی و هو النسخ بالمعنى المزبور لانه تخصیص حقیقه، ای: بیان حکم الواقعی الذی هو مؤدی الخاص اذ المفروض ان العام لم یکن مراداً جدياً- و حکماً واقعیاً فعلیاً- حتی ینسخ بالخاص بل کان العمل به مبنیاً علی اصالة العموم. ر. ک: منتهی الدراية ۸/ ۲۶۴.
- [۶۳۴] (۳) - ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۰۵.
- [۶۳۵] (۱) - یعنی: مسأله تخصیص.
- [۶۳۶] (۲) - یعنی: در مواردی که: در تأخیر بیان، یک مصلحت اقوا یا در اخفاء آن مفسده‌ای هست.
- [۶۳۷] (۳) - بحث ما در مقام ثبوت است نه اثبات.
- [۶۳۸] (۴) - گرچه عام ظاهراً- تا وقتی مخصص، معلوم نبوده- شامل آن افراد هم بوده است.
- [۶۳۹] (۱) - و لو واقعی ثانوی.
- [۶۴۰] (۲) - ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۴.
- [۶۴۱] (۱) - المراد من بعض الاعلام الذی وقع فی اشتباه و خطاء هو بعض معاصری الشیخ اعلی الله مقامه و الظاهر انه التراقی رحمه الله. ر. ک: عناية الاصول ۲/ ۱۱۸.
- [۶۴۲] (۲) - یعنی: عام بعد از تخصیص نه قبل از تخصیص.
- [۶۴۳] (۳) - یک عام داشتیم و دو خاص که نسبت بین عام و هریک از خاصین، عموم و خصوص مطلق-- بود، وقتی عام را با یکی از آن دو خاص، تخصیص زدیم، «بعض الاعلام» می‌گوید در این حالت باید نسبت عام تخصیص خورده را با خاص دیگر ملاحظه نمود به عبارت دیگر: باید نسبت بین آنچه در تحت عام، باقی مانده با خاص دیگر ملاحظه شود چون امکان دارد، نسبت، منقلب

شده باشد.

[۶۴۴] (۱) - به فساق علما.

[۶۴۵] (۲) - چون فرض ما این است که اکرم العلماء به فساق، تخصیص خورده و فساق از تحت آن، خارج شده‌اند.

[۶۴۶] (۱) - به وسیله خاص «ب».

[۶۴۷] (۲) - یعنی: نسبتی که قبل از تخصیص، بین عام و این خاص بود، به قوت خود باقی باشد.

[۶۴۸] (۱) - ای و لاجل عدم اثلام ظهوره بذلک.

[۶۴۹] (۲) - فلا بد و ان یلاحظ النسبة بینه و بین سائر الخصوصیات من حیث ذاته لا من حیث کونه مخصصا]. ر. ک: شرح کفایه

الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۳۶ / ۲.

[۶۵۰] (۳) - شامل عالم عادل و فاسق می‌شود.

[۶۵۱] (۴) - به خلاف مخصص متصل، مثلا اگر مولا بگوید: «اکرم العلماء الا الفساق» از ابتدا ظهور عام مذکور فقط در علماء غیر

فساق است یعنی: مخصص متصل، مانع انعقاد ظهور عام در عموم می‌شود به خلاف مخصص منفصل، مثلا اگر مولا بگوید «اکرم

العلماء» سپس بفرماید «لا- تکرم الفاسق من العلماء» در این صورت به مجرد صدور عام برای آن، ظهور در عموم- یعنی: در عالم

عادل و فاسق- منعقد می‌شود و مخصص بعدی، مانع انعقاد ظهور برای آن نمی‌شود. البته لازم به ذکر است که مخصص منفصل-

یعنی: لا تکرم الفساق من العلماء- مانع حجیت عام مذکور در عالم فاسق می‌شود.

[۶۵۲] (۵) - لیس المراد بالمتصل هنا ما یراد به- فی مثل قولهم: ان للمتکلم ان یلحق بکلامه ما شاء ما دام متشاغلا به- من الاتصال و

الانفصال الحسین بل المراد بهما وحدة الجملة و تعددها. و علیه فقول القائل «لا تکرم الفساقین» من مثل «اکرم العلماء، لا تکرم

الفلسفین» منفصل لتعدد الجملتين و ان اتصلت الثانية بالاولی حسا ... ر. ک: منتهی الدرایه ۴۷۷ / ۳.

[۶۵۳] (۱) - الظاهر ان وجه التخصیص بالقطعی فی نظر المستشکل هو ان المخصص اذا کان قطعیا فیحصل القطع ح بعدم کون العام

مستعملا فی العموم فکیف یکون ظاهرا فیه و لا ینتلم بالمخصص ظهوره. ر. ک:

عنایه الاصول ۱۲۳ / ۶.

[۶۵۴] (۲) - چون ظهور برای عام، منعقد و مستقر شد.

[۶۵۵] (۳) - یعنی: لا تکرم النحویین.

[۶۵۶] (۴) - نتیجتا «اکرم العلماء» را به وسیله آن دو خاص- لا تکرم الفساق من العلماء و لا تکرم النحویین- تخصیص می‌زنیم.

[۶۵۷] (۱) - هذا و ما بعده- مما عطف علیه- کلاهما تعلیل لقوله: «لا توجب انعقاد ظهور» و الاول اعنی عدم الوضع هو ما اعترف به

القائل بمجازیه العام المخصص. و الثاني- اعنی عدم القرینه المعینه- لوضوح ان شأن الخاص اخراج مدلوله عن العام و لا یدل علی

ان المراد من العام بعد التخصیص هو تمام الباقي ام بعضه. ر. ک: منتهی الدرایه ۲۷۹ / ۸.

[۶۵۸] (۲) - «... و معنای آن، همان مقدار بعد از تخصیص است پس باید نسبت بین آن و خاص دیگر ملاحظه شود بعد از

تخصیص». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۳۲۴ / ۲.

[۶۵۹] (۳) - لافاده القاعدة الكلية لیعمل بها عند الشک فی التخصیص.

[۶۶۰] (۱) - برای توضیح بیشتر در این زمینه به ایضاح الکفایه، جلد سوم، صفحه ۳۷۴ به بعد، مراجعه نمائید.

[۶۶۱] (۲) - و الا اگر تخصیص، قرینه بر این باشد که عام در عموم، استعمال نشده، خصوصیات هم که متعدد-- است و نمی‌دانیم

کدام مرتبه از خاص، اراده شده نتیجتا عام، مجمل می‌شود و در هیچ‌یک از مراتب خاص حجیت ندارد.

[۶۶۲] (۱) - هذا تعریض بشیخنا الاعظم «قده» حیث اثبت ظهور العام فی تمام الباقي باصالة عدم التخصیص بمخصص آخر، فلا مانع

ح من التمسك بالعام في تمام الباقي و ملاحظه هذا العام المخصص مع الخاص الآخر و عليه فلا يلزم انقلاب النسبه حتى لو بنينا على صيرورة العام مجازا بالتخصيص.

[٦٦٣] (٢) - هذا رد كلام الشيخ و حاصله: ان اصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور العام في تمام الباقي لان منشأ الظهور اما الوضع و اما القرينه و كلاهما مفقود كما هو واضح و ليس للظهور موجب آخر. و قد تقدم منه في العام و الخاص تفصيل ذلك كما اشرنا الى عبارته آنفا.

[٦٦٤] (٣) - يعنى: يمكن ان يريد المتكلم مرتبه خاصه من مراتب التخصيص و لم ينصب قرينه عليها فلا يكون العام بعد التخصيص ظاهرا في شىء من المراتب حتى يكون حجه فيه . ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٢٧٩ - ٢٧٨.

[٦٦٥] (٤) - (... و در محل خود، اين معنا واضح شده و بعضى گفته اند كه تمام الباقي چون «اقرّب المجازات» است لهذا لفظ، بعد از تخصيص، ظاهر است در آن و اين هم مخدوش است زیرا «اقرّب المجازات» بودن باعث اين نمى شود كه براى معنای مجازى، قرينه معينه باشد.

« و بالجمله» با اينكه ممكن است استعمال عام در تمام ما وضع له باشد و ظهور به ملاحظه اين باشد و تخصيص از مراد باشد نه مستعمل فيه، و جهى براى اين مذكورات نيست پس چون عام، مستعمل است -- در عموم موضوع له خود و لو بعد از تخصيص پس بايد هميشه ملاحظه نسبت آن با دليل ديگر به حسب همين معنای عام باشد نه به حسب آنچه عام در آن، حجت است بعد از تخصيص). ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ٢ / ٣٢٤.

[٦٦٦] (١) - كما اذا ورد اكرم العلماء و لا- تكرم فساقهم و يكره اكرام عدولهم فان اللازم من تخصيص العام بهما بقائه بلا مورد بخلاف مثل اكرم العلماء و لا تكرم النحوى البصرى و لا تكرم النحوى الكوفى حيث إنه بعد تخصيص العام بكلا التخصيصين يبقی تحت العام افراد كثيره فلا يلزم استهجان. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٣٣٧.

[٦٦٧] (٢) - هذه احدى مقدمات الحكمة المثبتة بكون المراد تمام الباقي بعد التخصيص و الاولى ان يقال:

« مع كون المتكلم بهذا العام فى مقام البيان».

[٦٦٨] (٣) - اى: و عدم نصب قرينه- مع كون المتكلم بالعام فى مقام البيان- غير ظهور العام فى تمام الباقي فى جميع الموارد كما هو المدعى اذ المدعى ظهور العام المخصص بنفسه فى تمام الباقي لا بمعونه قرينه خارجيه. و لو ابدل قوله: «و هو» ب«و لكن» و نحوه كان ادل على عدم تماميه ما استدركه فى «نعم» فى جميع الموارد و على هذا فالاشكال المتقدم من صيرورة العام مجملا- لو لم يكن حقيقه بعد التخصيص- باق على حاله . ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٢٨٠.

[٦٦٩] (١) - لو كان.

[٦٧٠] (٢) - لو لم يكن. و حينئذ لو لم يلزم الاستهجان بمخصص واحد و كان المخصصان زائدا فى مقام التخصيص لا-جل الاستهجان فلا بد من التخصيص بتمام مخصص واحد و نصف او ثلث او ربع و هكذا من مخصص آخر او من التخصيص ببعض من كلا المخصصين و امتياز ذلك كله بعهدة الفقيه و الله العاصم. ثم ان الترجيح و التخيير هنا لما كان بين العام و مجموع المخصصات فلا- بد من ترجيحه عليها من مرجح له على مجموعها و لو لم يكن له مرجح على كل منها فلا اشكال فى تقديمه اذا كان اقوى من الكل و كذا فى تقديمها عليه لو كانت اقوى منه كما لا اشكال فى التخيير فى صورته مساواة سنده مع سند الكل و الظاهر ايضا ترجيحه اذا كان سنده مساويا مع سند بعضها و اقوى من الآخر لاشتمالها ح على الاضعف.

و المركب من الاضعف و المساوى اضعف كما ان الظاهر ترجيحها اذا كان سنده مساويا لسند بعضها و اضعف من الباقي اذ المركب من المساوى و الاقوى اقوى. و اذا كان سنده اضعف من البعض و اقوى من الآخر فالتخيير اذا المركب من الاضعف و الاقوى لا يكون اضعف و لا اقوى . ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٣٣٧.

[۶۷۱] (۳) - ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۲۴.

[۶۷۲] (۴) - آنچه در توضیح کلام مصنف «ره» آمده، متن شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات است - ۲ / ۳۲۵.

[۶۷۳] (۱) - در صورت وجود مرجح.

[۶۷۴] (۲) - در صورت عدم وجود مرجح.

[۶۷۵] (۳) - ای: ما ذکرناه من ملاحظه النسبه بین الظهورات يكون فيما اذا كانت النسبه بين الادله المتعارضه متحده كما اذا كانت النسبه بينها اخص مطلقا كقوله: «اکرم الامراء»، و لا تکرّم الکوفيين منهم، و لا تکرّم البصريين منهم» فان النسبه بين کل واحد منهما مع «اکرم الامراء» اخص مطلقا.

[۶۷۶] (۴) - کالامثله المتقدمه فان النسبه بينها متحده و هي الاخص المطلق . ر. ک: منتهی الدرايه ۸ / ۲۸۵.

[۶۷۷] (۱) - كما اذا ورد «اکرم العلماء» و «لا تکرّم فساقهم» و «يستحب اکرام العدول» فالنسبه بين الاولين عموم مطلق و بين الاول و الثالث عموم من وجه. و اذا خص الاول بالثاني ای العلماء بغير فساقهم و هو العدول تنقلب النسبه بينه و بين الثالث بالعموم المطلق بعد ما كانت عموما من وجه ضروره ان العلماء العدول اخص مطلقا من العدول فلا يخصص العدول الذي هو مفاد الثالث بغير علمائهم لاجل الدليل الاول بل لا بد من معامله النسبه الاولى و هي العموم من وجه لما ذكره المصنف. و اما مثال عدم انقلاب النسبه فكما اذا ورد «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق منهم» و «يستحب اکرام الشعراء» فان النسبه بين الاول و الثالث عموم من وجه سواء خصص الاول بالثاني ام لا فالحکم فيه کالاول من تقديم الخاص على العام و معامله العموم من وجه بين العامین . ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۳۸.

[۶۷۸] (۲) - گرچه نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شده باشد.

[۶۷۹] (۱) - كما اذا فرض في المثال الاول ان قول المولى «اکرم العلماء» بعد ما اذا خصص بقوله «لا تکرّم فساقهم» لم يبق تحته إلا فرد واحد او اثنان فحينئذ يقدم على العام من وجه الآخر ای على قوله يستحب اکرام العدول اذ في مادة الاجتماع لو قدم العام من وجه الآخر لم يبق ح مورد لقوله «اکرم العلماء» فالعام المخصص ح لقله افراده صار كالخاص في النصوصیه في مورد الاجتماع بالنسبه الى العام من وجه الآخر الظاهر فيه بعمومه . ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۳۸.

[۶۸۰] (۲) - ر. ک: صفحه ۲۵۷ به بعد.

[۶۸۱] (۱) - چون فساق به وسیله تخصیص اول از تحت عام، خارج شد، عدول هم که اکرامشان مستحب است پس «اکرم کل عالم» هیچ مصداقی ندارد.

[۶۸۲] (۱) - قيد لقوله: «و ان كانت على انحاء مختلفه» یعنی: انه بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه الى غيرها تصير المزايا و مواردها اكثر من المزايا المنصوصه و مواردها كقله الوسائط و قله التكرار في بعض الاحاديث و كثرته كما في حديث تحف العقول، و غير ذلك من المزايا المختلفه سنخا و موردا. ر. ک: منتهی الدرايه ۸ / ۳۰۵.

[۶۸۳] (۲) - یعنی: عام مخصص

[۶۸۴] (۳) - زیرا عام مخصص در باقی افراد خودش مثل نص شده که دیگر تصرفی در آن جائز نیست پس بر عام دیگر، مقدم می شود و وجه تقدم، اظهاریت عام مخصص، نسبت به عام دیگر است نه اینکه وجه تقدم، منقلب شدن نسبت عامین من وجه به عام مطلق است زیرا قبلا بیان کردیم که انقلاب نسبت، موجب تقدم نیست و ملاک، همان نسبت اولیه عام من وجه است.

[۶۸۵] (۴) - یعنی: عام مخصص.

[۶۸۶] (۱) - یعنی: باعث ترجیح سند است.

[۶۸۷] (۲) - البته بنا بر وجوب ترجیح.

[۶۸۸] (۳) - یعنی: مورد بعضی از مرجحات، جهت صدور روایت است مانند مخالفت با عامه، یعنی: آن روایت به منظور بیان واقع، صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.

[۶۸۹] (۱) - «دفع لما قد یتوهم» من ان مخالفه الخبر للثقیه فی مقطوعی السند متمحضه فی ترجیح الجهه بلا کلام فکما انها متمحضه فیهما لذلك فلیکن كذلك فی مضمونی السند ایضا بعد کون الاصل فیهما الصدور بمقتضی اطلاق دلیل اعتبارهما «و حاصل الدفع» ان کونها فی مقطوعی السند متمحضه فی ذلك هو مما لا یوجب کونها كذلك فی مضمونی السند ایضا اذ لا معنی فی مضمونی السند للتعبد بصدور کلیمها جمیعا ثم حمل احدهما الموافق للعامه علی الثقیه فان التعبد بصدور المخالف و ان کان مما له وجه وجیه و لكن التعبد بصدور الموافق لیحمل علی الثقیه مما لا محصل له فقها یقع التعارض فی مرحله السند دون الجهه و یدور الامر بین التعبد بسند هذا او بسند ذاک فتکون المخالفه للعامه ح مرجحه سندا لا جهه «و قد تقدم» فی آخر الفصل الاول من مباحث التعارض ان الدلیلین الظننن اذا تنافیا فلا یکاد یتعارضان الا بحسب السند سواء کانا قطعین دلالة و جهه او کانا ظننن دلالة و جهه. «اما فی الاول» فواضح «و اما فی الثانی» فلانه لا- معنی للتعبد بصدور کلیمها جمیعا بمقتضی اطلاق دلیل اعتبارهما لیقع الاخلال فی دلالتهما او جهتهما علی نحو لا ینتفع بها اصلا فقها یقع التعارض فی سندهما و فی الدرر تحت دلیل اعتبارهما لا فی دلالتهما او جهتهما فراجع و تدبر. ر. ک: عناية الاصول ۶/ ۱۳۳.

[۶۹۰] (۲) - یعنی: خبر معارض.

[۶۹۱] (۳) - پس مخالفت با عامه هم که جهت صدور روایت را تأیید می کند و ترجیح می دهد بازگشتش به ترجیح سند است.

[۶۹۲] (۱) - برای توضیح عبارت مصنف، متن شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی را درج نموده ایم - ر. ک: ۲/ ۳۲۷.

[۶۹۳] (۲) - یعنی: در مضمونی السند.

[۶۹۴] (۱) - بان یقال بتقدیم المرجح الصدوری علی المرجح من حیث جهه الصدور نظرا الی تأخر عنوان صدور الخبر عن اصل صدوره بحسب المرتبه فاذا حکم بعدم صدور المرجوح بمقتضی دلیل الترجیح من حیث الصدور فلیس هناك خبر صادر عن الحجته کی یحکم بان صدوره لیبان الحکم الواقعی من جهه الاماره القائمه علیه فی قبال الآخر المرجوح من حیث جهه الصدور و بتقدیم المرجح من حیث المضمون علی المرجح من حیث الصدور نظرا الی ان الترجیح بحسب الصدور انما هو من حیث کون الراجح صدورا اقرب الی حکم الله الواقعی نوعا من المرجوح فهو لا- یزاحم القرب الشخص الحاصل للمرجوح بالنسبه الی الواقع من جهه الامارات الکاشفه عنه و بتقدیمه ایضا علی المرجح من حیث جهه الصدور بناء علی تأخر المرجح الصدوری عنه مع تقدمه علی المرجح الجهتی و ذلك «ضرورة ان قضیه ذلك ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۹.

[۶۹۵] (۲) - و سائر مرجحات.

[۶۹۶] (۳) - فرضا بگوئیم: اعدلیت راوی بر شهرت خبر، مقدم است.

[۶۹۷] (۱) - قبلا هم اشاره کردیم که مراد از ظن، ظن شخصی می باشد.

[۶۹۸] (۲) - مقصود از اقربیت به واقع، حصول ظن نوعی است.

[۶۹۹] (۳) - من جماعه من المحققین کالوحد البهبانی و شیخنا الاعظم و بعض تلامیذہ «قدس الله تعالی ارواحهم الطاهره» فانهم اتبعوا انفسهم فی بیان الترتیب بین المرجحات بعد تقسیمها الی المرجح الصدوری و الجهتی و المضمونی بتقدیم الصدوری علی الجهتی لتأخر جهه الصدور رتبه عن اصل الصدور و بتقدیم المرجح المضمونی علی الجهتی.

[۷۰۰] (۴) - استثناء من قوله: «فلا وجه لا تعاب النفس» ... ر. ک: منتهی الدراییه ۸/ ۳۰۹.

[۷۰۱] (۱) - متن آن دو روایت را در صفحه ۱۸۶ و ۱۸۵ نقل کردیم.

- [۷۰۲] (۲) - ترتیب ذکر مرجحات در مقبوله، چنین است: ۱- «صفات راوی» - عدلیت، افضهیت، اصدقیت و اورعیت - ۲- «شهرت» ۳- «موافقت با کتاب و سنت» ۴- «مخالفت با عامه».
- در مرفوعه زراره، ترتیب ذکر مرجحات، چنین است: ۱- «شهرت» ۲- «صفات راوی» ۳- «مخالفت با عامه» ۴- «موافقت با احتیاط».
- [۷۰۳] (۳) - اگر بخواهند، بگویند: زید و عمرو اکرامشان واجب است در مقام بیان، بالاخره باید اول، یکی از آن دو را ذکر کرد و بعد، دیگری را اما این مسئله، دلیل بر آن نیست که فردی که اول ذکر شده، باید اول، اکرام شود و تقدم و تأخری بین آن‌ها هست.
- [۷۰۴] (۴) - مانند این روایت که از امام هشتم «ع» نقل شده: «اذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا الی ما یخالف منهما العامه فخذوه و انظروا الی ما یوافق اخبار هم فدعوه» ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۱۰.
- [۷۰۵] (۵) - مانند خبر حسن بن جهم - عن العبد الصالح «ع» - «اذا جاءك الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب اللّٰه و احادیثنا فان شبهها فهو حق و ان لم يشبهها فهو باطل». ر. ک: وسائل الشیعه ج، ۱۸، ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۸، صفحه ۸۹.
- [۷۰۶] (۱) - فی بدائع لامکان ان یكون فی الخبر الموافق مزیه توجب الظن بالصدق او الاقربیه الی الواقع او یكونا متساویین. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۴۱.
- [۷۰۷] (۲) - چون در مقبوله - نسبت به روایات دیگر - مرجحات بیشتری ذکر شده.
- [۷۰۸] (۳) - یعنی: معارض آن.
- [۷۰۹] (۱) - ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۸.
- [۷۱۰] (۲) - ای: التعبد بصدور احدهما و ترك التعبد بصدور الآخر، فان ذلك یمکن فیما نحن فیہ اعنی الخبرین الظننن المتفاضلین. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۱۶.
- [۷۱۱] (۳) - المولی محمد باقر بن محمد اکمل البهبهانی مروج المذهب ... تولد سنه ۱۱۱۸ فی اصفهان و قطن برهه فی بهبهان ثم انتقل الی کربلا و نشر العلم هناك، صنف ما یقرب من ستین کتابا منها شرحه علی المفاتیح و حواشیه علی المدارک و علی المعالم و غیر ذلك توفي فی الحائر الشریف سنه ۱۲۰۸ هـ ر. ک: الکنی و الالقاب ۲ / ۱۰۹.
- [۷۱۲] (۱) - و آن روایت، موافق با عامه هست.
- [۷۱۳] (۲) - که موافق عامه هم هست - در مثال ما.
- [۷۱۴] (۳) - و گفتیم: مراد از ظن، ظن شخصی می‌باشد.
- [۷۱۵] (۴) - مقصود از اقربیت به واقع، حصول ظن نوعی و شأنی است.
- [۷۱۶] (۱) - یعنی: ممکن است از مرجح صدوری، ظن به صدق یا اقربیت به واقع، حاصل شود نه از مرجح جهتی.
- [۷۱۷] (۲) - و گاهی ممکن است، مسئله، عکس آن باشد.
- [۷۱۸] (۳) - ای بناء علی الوجه الرابع من الوجوه الاربعه التي احتملها الشيخ اعلى الله مقامه فی الترجیح بمخالفة العامه و هو كون الترجیح بها لاجل الحكم بصدور الموافق للعامه تقيۀ كما دل عليه قوله «ع»: ما سمعته منی يشبه قول الناس ففیه التقيۀ ... الخ و اما بناء علی الوجه الثانی و هو كون الترجیح بها لاجل كون الرشد و الحق فی خلافهم فهی من المرجحات المضمونیه كما اشرنا قبلا دون الجهتیة. ر. ک:
- عنايه الاصول ۶ / ۱۳۸.
- [۷۱۹] (۴) - ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۸.
- [۷۲۰] (۵) - که مصنف «ره» آن را نقل کرده‌اند.
- [۷۲۱] (۱) - یعنی: راوی روایت موافق عامه، عدل ولی راوی روایت مخالف عامه، عادل است.

- [۷۲۲] (۲) - که مرجح صدوری دارد.
- [۷۲۳] (۳) - که دارای مرجح جهت صدور می‌باشد.
- [۷۲۴] (۴) - مانند: متواترین.
- [۷۲۵] (۵) - كما فی الظنن المتکافئین الذین لا بد من الحکم بصدورهما معا لفرض تساویهما من حیث شمول دلیل الحجیه لهما
ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۳۱۶.
- [۷۲۶] (۶) - یعنی: در خبرین ظنن متفاضلین.
- [۷۲۷] (۱) - یعنی: اصالت الصدور.
- [۷۲۸] (۲) - و اصلا تقييد و تخصیصی در آن‌ها نباشد و در این مقام اگر مرجح جهتی را مقدم داشتیم اصلا تخصیصی در ادله حجیت خبر واحد صورت نمی‌گیرد و محذوری پیش نمی‌آید منتها خبری که موافق با عامه است، حمل بر تقيه می‌شود مانند جمع دلالی که بین دو خبر، موجود است که اصلا لطمه‌ای به ادله حجیت خبر واحد، وارد نمی‌شود و به واسطه وجود «اظهر» مشخص می‌شود که از دیگری، خلاف ظاهر، اراده شده.
- نتیجه: محل بحث هم به همان کیفیت است یعنی: به قرینه خبر مخالف عامه، معلوم می‌شود که آن حکم دیگر به منظور تقيه بوده، به خلاف اینکه ما مرجح اصل صدور را مقدم نمائیم که لازمه‌اش طرح «احد الخبرین» رأسا و تخصیص ادله حجیت خبر واحد است پس معلوم شد که حال مرجح جهتی مانند حال مرجح و قرینه دلالی و مقدم بر مرجح اصل صدور است.
- [۷۲۹] (۳) - که راوی آن، اعدل است.
- [۷۳۰] (۴) - که مخالف با عامه است.
- [۷۳۱] (۱) - و هو فیما اذا كان المتعارضان متفاضلین فانه يجب التعبد باحدهما المعین - و هو ذو المزیة الصدوریة - بمقتضی ادله الترجیح. ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۳۱۸.
- [۷۳۲] (۲) - تعبد مذکور، اقتضا نمود، بگوئیم: خبر موافق با عامه، تقيه صادر شده و نتیجتا خبر مخالف با عامه را بر آن، مقدم نمائیم.
- [۷۳۳] (۳) - خلاصه جواب: علی‌ای حال، تخصیصی به ادله حجیت خبر واحد، وارد شده زیرا در حمل خبر، بر تقيه هم «احد الخبرین» - یعنی: خبر موافق عامه - حجت نیست زیرا حجیت آنکه عبارت از ترتیب اثر است، معنایی ندارد چون خبر موافق تقيه «کالعدم» و بی‌اثر است پس قیاس آن به جمع دلالی، بی‌وجه است پس معلوم شد تا تصرف در سند، ممکن باشد - و ناچار نباشیم در تصدیق خبرین قطعا یا تعبدا - نوبت به مرجح جهتی نمی‌رسد زیرا جهت صدور، فرع بر اصل صدور است. آنچه را ذکر کردیم خلاصه کلام شیخ اعظم بود در تقدیم مرجحات صدوری بر مخالفت عامه که مرجح جهت صدور است. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد‌الکریم خوئینی ۲ / ۳۳۰.
- [۷۳۴] (۱) - من انه لا وجه لمراعاة الترتیب بین المرجحات بناء علی التعدی و اناطه الترجیح بالظن او الاقربیه الی الواقع و كذلك بناء علی عدم التعدی لکن علی القول بكون المقبوله و المرفوعه کسائر الاخبار الوارده فی الترجیح بصدد بیان تعداد المرجح من دون تعرض للزوم الترتیب و الا لزم تقييد جميع اخبار الترجیح علی کثرتها بما فی المقبوله لمكان الاقتصار فيه علی ذکر مرجح واحد او اثنين او ثلاثه و هو بعيد جدا. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد‌الحسین رشتی ۲ / ۳۴۱.
- [۷۳۵] (۲) - ای: غیر جهه الصدور.
- [۷۳۶] (۳) - یعنی: بل وجوب التعبد بصدور ذی المرجح الصدوری - مع کون الخبر الآخر راجحا من حیث الجهه - اول الکلام لما عرف من اشکال استفادة ترتیب المرجحات من الاخبار. ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۳۲۰.
- [۷۳۷] (۴) - که راوی آن، اعدل است.

[۷۳۸] (۱) - یعنی: عدم دلالت الاخبار على الترجیح باحد المرجحین فی صورة تراحمهما اما لاجل كونها فی مقام تشریع اصل الترجیح بتلك المرجحات لا بصدد بیان الترتیب بینها و اما لاجل عدم تعرضها لحکم مزاحمة خصوص المرجح الجهتی مع غیره من المرجحات کمزاحمة موافقة الكتاب لمخالفة العامة فلا بد فی صورة مزاحمة المرجح الجهتی مع غیره من الرجوع الى اطلاقات التخییر فلاحظ الاخبار العلاجیة. ر.

ک: منتهی الدراییه ۸ / ۳۲۰.

[۷۳۹] (۲) - ر. ک: صفحه ۲۷۱.

[۷۴۰] (۳) - یعنی: در حقیقت، مخالفت با عامه، یک مرجح صدور است و اعدلیت راوی هم یک مرجح صدور است - هر دو مرجح صدوری و سندی می‌باشند.

[۷۴۱] (۱) - یا اگر از اخبار علاجیه - مانند مقبوله - ترتیب بین مرجحات استفاده شود، طبق آن، اقوا را اخذ می‌نمائیم.

[۷۴۲] (۲) - ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۱۳۹.

[۷۴۳] (۱) - ای: بصدور المتکافئین من حیث الصدور الذین التزم الشیخ بصدورهما و حمل الموافق منهما للعامة علی التقیة و جعلهما مورد الترجیح بالمرجح الجهتی. ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۳۲۳.

[۷۴۴] (۲) - الشیخ المیرزا حبیب الله بن المیرزا محمد علی خان القوچانی الرشتی، ولد عام ۱۲۳۴ هـ، حضر بحث صاحب الجواهر و الشیخ الانصاری کان من اکابر علماء عصره، أعرض عن الرئاسة و لم یرض ان یقلده احد لشدة تورعه فی الفتوی و لم یتصد للوجوه، له تصانیف کثیرة منها «بدائع الاصول» و «شرح الشرائع» و «کاشف الظلام فی علم الکلام» و غیرها، توفی لیلۃ الخمیس ۱۴ / ج ۲ / عام ۱۳۱۲ هـ و دفن فی النجف الاشرف. ر. ک: طبقات اعلام الشیعة، نقباء البشر ۱ / ۳۵۷ رقم ۷۱۹.

[۷۴۵] (۳) - اصل اشکال و جواب را اخیرا - در صفحه ۲۸۲ - بیان کردیم.

[۷۴۶] (۱) - «و قد اجاب عنه المصنف» بما حاصله ان بعض الاعاظم تخیل ان الشیخ اعلى الله مقامه قد اعتبر فی الترجیح بحسب الجهة ان یرجع المتعارضان اما مقطوعی الصدور كما فی المتواترين او مما وقع التعبد بصدورهما فعلا كما فی المتکافئین فاورد علیه النقض المذكور «و لم یتفطن» ان غرض الشیخ لیس ان المتکافئین مما وقع التعبد بصدورهما فعلا كما یوهمه قوله فمورد هذا الترجیح تساوی الخبرین من حیث الصدور اما علما كما فی المتواترين او تعبدا كما فی المتکافئین ... الخ بل و قوله السابق لان هذا الترجیح ملحوظ فی الخبرین بعد فرض صدورهما قطعا كما فی المتواترين او تعبدا كما فی الخبرین ... الخ «بل غرضه» ان المتکافئین متساویان بحسب دلیل التعبد بالصدور فلا یمکن التعبد بصدور احدهما دون الآخر كما صرح به فی صدر عبارته المتقدمة «فقال» او تعبدا كما فی الخبرین بعد عدم امکان التعبد بصدور احدهما و ترک التعبد بصدور الآخر ... الخ فاذا لم یمکن التعبد بصدور احدهما دون الآخر کانا قهرا کمقطوعی الصدور فی کونهما موردا للترجیح الجهتی خاصة دون الصدوری فتأمل جيدا.

ر. ک: عنایة الاصول ۴ / ۱۴۰.

[۷۴۷] (۲) - هذا تنبیہ علی عدم صحة التخیل المزبور و ان مراد الشیخ «فده» من التساوی من حیث الصدور تعبدا هو امکان التعبد و الحجیة الانشائیة، لا التعبد الفعلی حتی یقال: بعدم تعقل الحجة الفعلیة فی المتعارضین مطلقا سواء کانا متکافئین صدورا ام متخالفین كذلك. ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۳۲۴.

[۷۴۸] (۳) - که هر دو از نظر سند، مساوی هستند.

[۷۴۹] (۴) - یعنی: تعبد به صدور آن دو و سپس حمل احدهما بر تقیه.

[۷۵۰] (۵) - یعنی: خبر موافق عامه.

[۷۵۱] (۱) - ای: بل و لا باحدهما المعین فان دلیل حجیة الخبر اذا اقتضى التعبد بصدور احدهما المعین فقد عارضه الآخر لاشتراکه

معه فی مناط الدخول تحت دلیل الاعتبار. ر. ک: عنایة الاصول ۱۴۱ / ۶.

[۷۵۲] (۲) - نه به صدور خبر «الف» متعبد می شویم و نه خبر «ب».

[۷۵۳] (۱) - که موافق با عامه است.

[۷۵۴] (۲) - و احتمال ثالثی در میان نیست.

[۷۵۵] (۱) - ای: و مما ذکر - من تعقل التعبد بالظنی الموافق، و منع ما افاده المحقق الرشتی من عدم تعقله حیث التزم بانحصار امر

الخبر الموافق فی احتمالین و هما عدم صدوره و صدوره تقیه - قد ظهر الاشکال فی مقایسه الظنی الموافق بالقطعی الموافق فی عدم

تعقل التعبد بالصدور و انه لا وجه لمنع تعقل التعبد فی شیء من الموافق القطعی و الظنی و ذلك لوضوح کفایة احتمال الصدور

الموافق لبيان الحكم الواقعی فی الموافق القطعی فی صحه التعبد به و شمول دلیل الاعتبار له غایة الامر ان فی الموافق الظنی احتمالات

ثلاثة: عدم الصدور، و الصدور تقیه، و الصدور لبيان الحكم الواقعی. و فی الموافق القطعی احتمالین: صدوره تقیه و صدوره لبيان

الحكم الواقعی. و كثرة الاحتمال و قلته لا توجب ان الفرق بينهما فی تعقل التعبد و عدمه.

و الحاصل: ان البرهان الذی اقامه الميرزا الرشتی «قده» علی عدم تعقل التعبد بالخبر الظنی الموافق، و قیاسه بالقطعی الصدور بقوله: «

كما انه لا يعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق ... الخ» غیر سدید لامکان التعبد بصدور الموافق القطعی كما عرفت مفصلا.

[۷۵۶] (۲) - لعدم اثر شرعی یصح التعبد بلحاظه.

[۷۵۷] (۳) - لامتناع اجتماع الاحراز التعبدی مع الاحراز الوجدانی.

[۷۵۸] (۴) - كما هو المفروض اذ مورد البحث هو الخبر الظنی الصدور الواحد للمرجحات الصدوریة یعنی: - ان امتناع التعبد

بصدور الظنی اسهل من امتناعه فی القطعی لما ذكره من احتمال عدم الصدور فی الظنی و انتفاءه فی القطعی الصدور فاذا رفعنا الید

عن القطعی الموافق للعامه فرغ الید عن الظنی اسهل .

منتهی الدراية: ۳۲۹ - ۳۲۶.

[۷۵۹] (۱) - ای: ما ذكرناه - من رد ما افاده المحقق الرشتی - مما لا ینبغی ان یخفی علی مثله الا ان النسیان لا یفارق الانسان بل هو

کالطبیعة الثانية له.

[۷۶۰] (۲) - ای: بخلاف القطعی الصدور فان رفع الید عنه - لقطعیة صدوره و انتفاء احتمال عدم الصدور فيه - اصعب من رفع الید

عما فيه احتمال عدم الصدور]. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۳۳۱ و ۳۲۷.

[۷۶۱] (۳) - که در آن، یک احتمال عدم صدور، بیش نیست.

[۷۶۲] (۴) - «فما وافق اخبار هم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه» ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۳۲۷.

[۷۶۳] (۱) - الف: یا از معصوم «ع» صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده، صدورش تقیه بوده.

[۷۶۴] (۲) - یعنی: الف: صدورش از معصوم «ع» قطعی باشد. ب: دلالتش بر حکم، یقینی باشد. ج: جهت صدور آن هم قطعی باشد.

[۷۶۵] (۳) - یعنی: الف: اصالت الصدور. ب: اصالت الدلالة. ج: اصالت الجهة.

[۷۶۶] (۴) - مثل اینکه صدور روایت مخالف عامه، ظنی یا دلالتش ظنی و یا اینکه جهت صدورش ظنی باشد یا از هر سه جهت

ظنی باشد یا

[۷۶۷] (۱) - یعنی: یا صادر نشده یا صدورش تقیه بوده یا اینکه برای بیان حکم واقعی صادر شده.

[۷۶۸] (۲) - ای: بصدور الموافق القطعی، غرضه: ان عدم تعقل التعبد بصدور الموافق القطعی لبيان الحكم الواقعی كما ذكره بقوله

المتقدم آنفا: «كما انه لا يعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق» انما يكون فیما اذا كان الخبر المعارض المخالف له قطعيا سندا و دلالة

اذ يتعين حیثنذ حمل الموافق القطعی علی التقیه. ر.

ك: منتهى الدراية ٨ / ٣٣٠.

[٧٦٩] (٣) - و لا- يخفى انه فى الصورة المفروضة يدور الامر بين الثلاثة لكون المقابل ظنيا جهة و الموافق ظنيا ظهورا و جهة و لا

تعين لحمل الموافق على التقيء، فافهم. «مشكينى ره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى ٢ / ٤١٦.

[٧٧٠] (٤) - هذا من العبارات المشهورة التى لم يظهر لها الى الآن معنى يصح الركون اليه بالنظر الى القاعدة الادبية من اشتراك

المفضّل و المفضّل عليه فى المبدأ فان هذه القاعدة لا تنطبق عليه اذ معناه: ان ما ذكرناه اوضح من الخفاء و هذا كما ترى. ر. ك:

منتهى الدراية ٨ / ٣٣١.

[٧٧١] (١) - المشار اليه هو ما تقدم من الابحاث المتعلقة بكون مخالفة العامة مرجحا جهتيا و تقدمها على المرجح الصدورى كما عن

الوحيد البهبهانى و بالعكس كما عن الشيخ او عدم تقدم احد المرجحين على الآخر و كون المناط فى التقدم حصول الظن بالصدور

او الاقربى الى الواقع كما هو مختار المصنف «قده»: و غرضه: ان هذه الابحاث مبنية على كون مخالفة العامة مرجحا جهتيا توضيحه: ...

ر. ك:

منتهى الدراية ٨ / ٣٣٢.

[٧٧٢] (٢) - «و فيه»: ان الكبرى و هى تقدم المرجحات الدلالية على ما سواها من المرجحات و ان كانت هى مسلمة و لكن كون

مخالف العامة هى من المرجحات الدلالية محل تأمل بل منع فان مجرد كون الخبر موافقا للعامة و جريان احتمال التورية فيه دون بيان

الواقع مما لا يخلّ بظهوره عرفا ليكون المخالف للعامة هو اقوى منه ظهورا «و من هنا ترى المصنف» قد رجع اخيرا عن ذلك «فقال»: اللهم

الا ان يقال ان باب احتمال التورية و ان كان مفتوحا ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ٦ / ١٤٣.

[٧٧٣] (٣) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٣٤٢.

[٧٧٤] (١) - غرضه انكار كون مخالفة العامة موجبة لاقوائية الدلالة- و اخراجها عن التوفيق العرفى- بعدم كون التورية قرينة على

اثبات اظهرية الخبر المخالف للعامة من الخبر الموافق و ذلك لان باب احتمال التورية و ان كان مفتوحا فى الموافق و مسدودا فى

المخالف الا ان التورية ليست جلية كالقرائن اللفظية او العقلية المنسبة الى الازهان بلا تأمل و نظر كاللوازم البيئية بالمعنى الاخص التى

لا- يحتاج الالتفات اليها الى اعمال نظر حتى تكون قرينة عرفية على التصرف فى الخبر الموافق و توجب اظهرية المخالف و تخرج

مخالفة العامة عن المرجحات الجهتية و تدرجها فى المرجحات الدلالية. و على هذا فمخالفة العامة مرجح جهتيا لا دلالي حتى تتقدم

على جميع المرجحات من الصدورية و غيرها. ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٣٣٧.

[٧٧٥] (١) - الظاهر انه احتراز عن اعتبار الظن الفعلى كما قال به بعضهم فى قبال الشيخ اعلى الله مقامه الذى قال باعتبار الظن الشانى «

و قد تقدم» تفصيل الكل فى بحث التعدى و عدم التعدى عن المرجحات المنصوصة. ر. ك: عناية الاصول ٦ / ١٤٥.

[٧٧٦] (٢) - فى العبارة مسامحة واضحة فان مقتضى عطف قوله: «او قيل بدخوله ... الخ» على قوله: «لو قيل بالتعدى ... الخ» ان موافقة

الخبر لما يوجب الظن بمضمونه و لو نوعا هى من المرجحات اذا قيل بدخوله فى القاعدة المجمع عليها و لو لم نقل بالتعدى من

المرجحات المنصوصة و هو كما ترى غير مستقيم «و الصحيح» هكذا لو قيل بالتعدى من المرجحات المنصوصة سواء كان ذلك

لاستفادته من الفقرات الخاصة من الروايات كما تقدم من الشيخ اعلى الله مقامه او كان لدخول الخبر الراجح فى القاعدة المجمع

عليها. «و قد اشار المصنف» الى الاخير فى بحث التعدى و عدم التعدى بقوله: «نعم لو كان وجه التعدى اندراج ذى المزية فى اقوى

الدليلين ... الخ» فتذكر. ر. ك: عناية الاصول ٦ / ١٤٦.

[٧٧٧] (٣) - و قرينه شد.

[٧٧٨] (٤) - لعله اشارة الى ما قيل: من ان منع الاظهرية مطلقا بصرف كون المناط ما يعد قرينة عقلية غير مستقيم، بعد وضوح انقسام

الامر العقلى الى خفى و جلى و صحة اعتماد المتكلم على قرينة عقلية فى مقام التخاطب و ان لم يفهمها المخاطب الا بعد الدقة و

الالتفات. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۳۸.

[۷۷۹] (۱) - اعنی کل مزیه غیر مستقله بنفسها هی «بین ما یرجع» الی الصدور کاعدلیه الراوی و «بین ما یرجع» الی جهه الصدور کمخالفه العامه بناء علی کون مثل هذا الخبر صادرا لا لاجل التقیه و «بین ما یرجع» الی جهه الصدور کمخالفه العامه بناء علی کون مثل هذا الخبر صادرا لا لاجل التقیه و «بین ما یرجع» الی المضمون کالنقل باللفظ بالنسبه الی النقل بالمعنی. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۴۴.

[۷۸۰] (۲) - یا مخالفت با عامه، یعنی: قطع نظر از روایت، مخالفت با عامه تحقق ندارد.

[۷۸۱] (۳) - که مؤید مضمون احد الخبرین است.

[۷۸۲] (۴) - طبق اصل و قاعده، هر دلیل ظنی که دلیلی بر اعتبارش نباشد، قهرا معتبر نیست مانند: شهرت فتوائی و اجماع منقول.

[۷۸۳] (۱) - بناء علی عدم اعتباره من باب الظن و الا کان معاضدا له.

[۷۸۴] (۲) - اصل عملی در عرض دلیل اجتهادی و خبر عادل نیست که بتواند مضمون آن را تأیید نماید.

[۷۸۵] (۳) - یعنی: عدم اعتبارش به خاطر این است که دلیل خاص بر عدم اعتبارش نداریم طبق اصل و قاعده اولی، معتبر نیست.

[۷۸۶] (۴) - یعنی: ظن پیدا کند که مضمونش مطابق واقع است.

[۷۸۷] (۵) - و الظاهر ان المقصود من قوله فی الجملة هو اخراج مثل القیاس المنهی عنه کما سیأتی فلیس موافقه الخبر لکل ما

یوجب الظن بمضمونه و لو نوعا هی من المرجحات حتی موافقته لمثل القیاس. ر.

ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۴۵.

[۷۸۸] (۱) - مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم یکی می گوید، نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می گوید،

واجب نیست لکن خبری که می گوید، واجب است با شهرت فتوائی هم مطابق می باشد در این صورت به واسطه آن مرجح، خبر

دال بر وجوب نماز جمعه را بر دیگری مقدم می نمائیم.

[۷۸۹] (۲) - نه مانند مرحوم آقای آخوند که ادله ترجیح را نپذیرفتند و فرمودند: ادله، دال بر استحباب ترجیح است یا دلالت بر تمیز

حجت از لا حجت دارد.

[۷۹۰] (۳) - قبلا گفتیم: قائلین به تعدی می گویند: از اخبار علاجیه استفاده می کنیم که معیار و ملاک، ظن به واقع یا اقریبیت به واقع

است و هر کجا ملاک مذکور، محقق شود به واسطه آن، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح می دهیم.

[۷۹۱] (۴) - الف: ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۹.

ب: قال الشیخ «قده» عند التعرض للقسم الاول من المرجحات الخارجیه - و هو ما لا یعتبر فی نفسه و یكون معاضدا المضمون احد

الخبرین کالشهره فی الفتوی - و بیان امکان رجوع هذا النوع الی المرجح الداخلي: «و من هنا یمکن ان یتدل علی المطلب بالاجماع

المدعی فی کلام جماعه علی وجوب العمل باقوی الدلیلین ... الخ». ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۴۲.

[۷۹۲] (۵) - یعنی: در تعارض خبرین اگر احدهما از دیگری اقوا باشد، آن دلیل بر دیگری مقدم است.

[۷۹۳] (۱) - ر. ک: ایضاح الکفایه ۶ / ۲۲۹ - ۲۱۳.

[۷۹۴] (۱) - اللهم الا ان یقال بانا نستکشف من تلك المطابقه عن مرجح واقعی او یدعی الملازمه بین نفس المطابقه و الظن بکون

مضمون المطابق اقرب الی الواقع. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۴۴.

[۷۹۵] (۲) - ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۴۸.

[۷۹۶] (۳) - کلام مذکور منصف (ره) در رد کلام شیخ اعظم (قده) است.

[۷۹۷] (۱) - یا «اقوی الدلیلین» محسوب می شود و تحت قاعده اخذ به «اقوی الدلیلین» قرار می گیرد.

[۷۹۸] (۱) - بلکه احتمال صدق، کافی هست که اینک کذب واقعی هم - بدون علم به آن - مضر به حجیت نیست اگر واقعا «صدق» شرط بود، می‌بایست تمام اخبار، صادق باشد و همچنین اگر احتمال کذب، مضر بود، تمام اخبار ظنی از حجیت، ساقط بود پس معلوم شد که احتمال صدق در شمول ادله حجیت خبر واحد، نسبت به خبر مخالف، کافی هست.

[۷۹۹] (۲) - همان‌طور که در محل بحث در هر دو خبر، شرائط حجیت، محقق است.

[۸۰۰] (۳) - یعنی: مرجح خارجی قسم اول که شرحش بیان شد.

[۸۰۱] (۱) - قید لقله: «و القاعدة» غرضه: ان صغریه الخبر الموافق لاماره غیر معتبره بدلیل خاص - لقاعده اقوی الدلیلین - مبنیه علی کون الظن بالمضمون موجبا للاقوائیه. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۴۷.

[۸۰۲] (۲) - و لعل من هنا قد ذهب المشهور الى عدم الترجیح به: «قال الشيخ» اعلى الله مقامه: ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طریقتهم فی کتبهم الاستدلالية فی الفقه «قال» و حکى المحقق فی المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحا «الى ان قال» و مال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين «ثم قال» و الحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقیقه كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض و الرجوع معه الى الاصول و اى فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض و جعله كالمعدوم حتى يرجع الى الاصل و بين رفعه لجواز العمل بالخبر للتكافؤ لخبر آخر و جعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر» الى ان قال» و لذا استقرت طريقة اصحابنا على هجره فى باب الترجیح و لم نجد منهم موضعا يرجحون به و لو لا ذلك لوجب تدوين شروط القياس فى الاصول ليرجح به فى الفروع «انتهى» كلامه رفع مقامه. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۱۵۱.

[۸۰۳] (۳) - یعنی: مرجح خارجی غیر معتبر قسم اول که ابتدای این فصل درباره اش توضیح دادیم.

[۸۰۴] (۱) - بل قد يكون خطره فى المسألة الاصولية اكثر كما اذا كان الخبر الموافق للاماره غير المعتره مشتتملا على جملة من الاحكام. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۴۸.

[۸۰۵] (۲) - ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۱۴۹.

[۸۰۶] (۳) - یعنی: نمی‌توان به وسیله قیاس، یک خبر را بر دیگری ترجیح داد. اگر با قیاس «احد الدلیلین» را بر دیگری ترجیح دهیم، این هم عمل به قیاس در دین و منهی می‌باشد. باید توجه داشت که ترجیح احد الخبرین بر دیگری به وسیله قیاس، یک مسأله شرعی اصولی هست نه مسأله شرعی فقهی - قیاس در «اصول» و «فروع» منهی است.

[۸۰۷] (۴) - بنا بر اینکه از مرجحات منصوص به غیر منصوص تعدی نمائیم.

[۸۰۸] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۸۰۹] (۱) - که شرح و اشکالش در صفحه ۳۰۲ بیان شد.

[۸۱۰] (۲) - یعنی: «اکثر اشکالا» می‌باشد.

[۸۱۱] (۳) - در معتبره‌ای که ابان بن تغلب از ابی عبد الله «ع» نقل کرده، چنین آمده: «قال: ان السنة لا تقاس، ألا ترى ان المرأة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها یا ابان: ان السنة اذا قیست محق الدین».

ر. ک: وسائل الشیعه ۱۸ / ۲۵، حدیث ۱۰

[۸۱۲] (۱) - او التوقف و الرجوع الى الاصل بناء على التوقف.

[۸۱۳] (۲) - حیث إنه يمكن ان يقال ان ترجیح احد الخبرین على الآخر لا يتوقف على ادراك الحكم الشرعی بالعقول كى تنافیه الادلة الدالة على عدم جواز التعويل عليه بل يكفى فيه ترجیحه من حيث صدوره عن الامام او جهة صدوره و ليس شىء منهما من الحكم الشرعی الذى دلت الادلة على انه لا يصاب بالعقول بخلاف رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض فانه تعويل على القياس فى اثبات الحكم المخالف له و هذا منفى بالاخبار الدالة على ان دين الله لا يصاب بالعقول لكنه مدفوع بما حققه

المصنف «قده» فانه في مقام الترجيح و ان لم يكن علة تامه لكنه كالجاء الاخير للعله التامه فافهم . ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٤٥ و ٣٤٤.

[٨١٤] (٣) - الف: كقياس الغليان بالشمس على الغليان بالنار و اثبات الحرمة للمغلي بالشمس قياسا له بالمغلي بالنار ... ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٣٤٨.

ب: كما اذا حصل منه اي من القياس الظن بالضرر و رتب عليه جواز الافطار او حصل منه الظن بالقبله في جهه خاصه و رتب عليه جواز الصلاه اليها ر. ك: عناية الاصول ٦ / ١٥٢.

[٨١٥] (٤) - يعنى: ترجيح احد الخبرين به وسيله قياس.

[٨١٦] (١) - مانند: «اضر بوه على الجدار».

[٨١٧] (٢) - زیرا در فرض مسئله، آن دو خبر از تمام جهات، متكافى هستند- البته صرف نظر از اينكه احدهما با قياس، موافق است.

[٨١٨] (٣) - يعنى: آن حجت تعيينى به واسطه ظن قياسى براى شما مشخص و معين شد و اين فرد اقواى استعمال قياس در دين و ادله احكام است.

[٨١٩] (٤) - و خبر ديگر، مخالف باشد.

[٨٢٠] (١) - بلکه از موارد تعيين حجت از لا حجت است.

[٨٢١] (٢) - و معيناً بايد به خبر موافق كتاب يا سنت قطعيه عمل نمود.

[٨٢٢] (٣) - ر. ك: صفحه ١٩٦.

[٨٢٣] (٤) - ر. ك: بحار الانوار ٢ / ٢٢٧ حديث ٥.

[٨٢٤] (٥) - ر. ك: وسائل الشيعه جلد ١٨، باب ٩ از ابواب صفات قاضى، حديث ١٢، صفحه ٧٨.

[٨٢٥] (٦) - معطوف على قوله: «ان كانت مخالفته بالمباينه الكليه» توضيحه: انه ان كانت المخالفة للكتاب-- او السنه بالعموم من وجه فالظاهر ان حكمها فى المجمع حكم المخالفة التباينيه لتحير العرف فى المجمع بين العامين فى مورد اجتماعهما و عدم تحيره فى المجمع بين العام و الخاص المطلقين فتندرج المخالفة بالعموم من وجه فى اخبار العرض لعدم موجب لخروج المخالفة بالعموم من وجه عنها كما كان لخروج مخالفة العموم و الخصوص المطلق عنها وجه و هو ما تقدم من العلم الاجمالي بصدور روايات مخالفة للكتاب مخالفة الاخص المطلق و من ابا بعض اخبار العرض عن التخصيص. «و بالجملة»:

تكون المخالفة بالعموم من وجه من مصاديق المخالفة عرفا. ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٣٥٦.

[٨٢٦] (١) - فان العرف لا يرى الشرح و التفسير الا فى العام و الخاص مطلقا و يبقى فى مورد العموم من وجه متحيرا و ليعلم انه فى هذه الصورة لا بد من الرجوع الى المرجحات المضمونيه او الجهتيه و لا يجوز الرجوع الى المرجحات الصدوريه عند المشهور فان التعارض انما هو فى بعض افراد مدلوليهما و هى ماده الاجتماع دون البعض الآخر اعنى مادتي الافتراق فلا- معنى ح للرجوع الى المرجحات الصدوريه بمعنى طرح الروايه التى يكون راويها غير اعدل او غير اصدق او ما يكون شاذا لانه لا معارض لها فى ماده الافتراق و المفروض انها فى حد نفسها تشملها ادله حجية الخبر الواحد فلا- وجه لطرحة كليه و بمعنى طرحها فى خصوص ماده الاجتماع غير ممكن فان الروايه الواحده لا تقبل التبعض فى المدلول من حيث الصدور و اما المرجح المضمونى او الجهتى فلا محذور فى الرجوع اليه عند المشهور فلو كان احدهما موافقا للعامه و الآخر مخالفا فالواجب هو الاخذ بعموم المخالف و طرح عموم الموافق فى خصوص ماده الاجتماع و كذا لو كان احدهما مخالفا للكتاب فانه يطرح فى خصوص ماده الاجتماع و مع عدم المرجح فالتخير بناء على الاخبار و لكن الظاهر من الاصحاب التسالم على التساقت و الرجوع الى الاصل نعم قد حكى عن الشيخ فى الاستبصار التخير و هو الحق و اما على مذهب المصنف من رجوع جميع المرجحات الى المرجح السندى فالامر مشكل. ر. ك: شرح

كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۴۵.

[۸۲۷] (۱) - بان يقال بالفرق بين المخالفة التي تكون من المرجحات و بين المخالفة التي تكون من شرائط الحجية لخبر الواحد بان الاول هو مجرد المخالفة و الموافقة للعامة من دون ان يكون في نفس الخبر الموافق قرائن التقيّة و الثاني هو أن تكون في نفس الخبر قرائن الصدور تقيّة كالإخبار الواردة في عدم بطلان الصلاة بالحدث قبل التسليم فالذي لا يكون حجّة و لا يمكن التعبد بصدوره هو ما كان من قبيل الثاني فيكون هذا من مميزات الحجّة عن اللاحجّة و الذي يمكن ان يكون حجّة هو ما كان من قبيل الاول فان مجرد كون الخبر موافقا لهم لا يقتضى الحمل على التقيّة بل لو لم يكن له معارض لوجب العمل به بمقتضى ادلة حجية خبر الواحد فالحمل على التقيّة انما يكون بعد التعارض بينه و بين الخبر المخالف للعامة و هو فرع شمول ادلة التعبد بالصدور لكل من الموافق و المخالف.

ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۴۵.

[۸۲۸] (۲) - هذا وجه التأييد. توضيحه: ان اخبار العرض على الكتاب - الدالة على عدم حجية المخالف من اصله و « انه زخرف و باطل » و نحو ذلك - و اخبار الاخذ بالموافق مع وحدة الموضوع فيهما كيف تحمل احدهما و هي اخبار العرض على المخالفة التباينية و الاخرى و هي اخبار العلاج على غير المخالفة التباينية؟ فانه مع وحدة الموضوع - و هي المخالفة - فيهما، و انهما تفرغان على لسان واحد لا وجه للتفكيك بينهما بحمل احدهما على معنى و الاخرى على معنى آخر. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۵۴.

[۸۲۹] (۳) - « يعنى: خبر مخالف كتاب اصلا حجت نيست عملا به اخبارى كه امر نموده، آنچه مخالف -- كتاب يا سنت است، باطل و زخرف مى باشد ». ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني ۲ / ۳۳۶.

[۸۳۰] (۱) - مخفي نماند كه بحث ما در موردی است كه احد الخبرين با كتاب يا سنت قطعى، موافق و خبر ديگر، مخالف مى باشد لكن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

[۸۳۱] (۲) - و مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

[۸۳۲] (۳) - كه از اخبار علاجيه استفاده مى شود.

[۸۳۳] (۱) - يعنى: خبر موافق با كتاب يا سنت قطعيه.

[۸۳۴] (۲) - يعنى: مقصود از مخالفت در - اترك ما خالف الكتاب - اعم از اين است كه به نحو تباین كلي باشد يا عموم و خصوص مطلق - يعنى: در صورتی كه خبر مخالف، معارض داشته باشد، طرح مى شود.

[۸۳۵] (۳) - پس روايت « ب » را كه مى گوید: بيع صبي مميز، باطل است، طرح مى نمائيم - زيرا با عموم قرآنی مخالف است - و معارضش را كه دال بر صحت بيع صبي مميز است، اخذ مى نمائيم البته در محل بحث اگر معارضه‌ای نبود يعنى: تنها روايت مخالف قرآن بود، روايت مخالف كتاب را اخذ مى نموديم و با آن، عموم قرآنی را تخصيص مى زدیم - مانند سائر تخصيصاتی كه به وسيله اخبار آحاد بر عمومات قرآنی وارد شده.

[۸۳۶] (۱) - اما بناء على كونها فى مقام تعيين الحجّة عن اللاحجّة فلا مرجح للخبر الموافق على المخالف حتى يقدم عليه لاجل موافقته للكتاب. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۵۴.

[۸۳۷] (۲) - نه ترجيح يك حجت بر حجت ديگر.

[۸۳۸] (۳) - ر. ك: وسائل الشيعه ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضى، صفحه ۷۹، حديث: ۱۵.

[۸۳۹] (۴) - ر. ك: بحار الانوار ۲ / ۲۲۷، حديث: ۵.

[۸۴۰] (۵) - و مخالفت به نحو عام و خاص، فراوان، صادر شده.

[۸۴۱] (۶) - يعنى: اعم از مخالفت به نحو تباین كلي و عموم و خصوص مطلق.

[۸۴۲] (۱) - هذا عدول عما ذكره من تأييد وحدة معنى المخالفة فى الطائفتين من الاخبار بقوله: « فلا وجه لحمل المخالفة فى

احداهما» و بیان للفرق بین المخالفه التي هي من المرجحات و بین المخالفه التي هي من شرائط حجية خبر الواحد. «و محصل وجه العدول»: انه لا بد من التفكيك بين المخالفتين في هاتين الطائفتين لوجهين: «احدهما»: العلم الاجمالي بصدور المخالف بنحو العموم و الخصوص المطلق. «و الآخر»: إباء بعض اخبار العرض على الكتاب عن التخصيص.

فهذان الوجهان قرينتان على التفكيك المزبور بحمل اخبار العرض على المخالفه التبانيه اذ لا معنى لان يقال: «ما خالف قول ربنا لم نقله او باطل الا- ما علم صدوره» و حمل اخبار الاخذ بالموافق و طرح المخالف على الاعم و الاخص المطلقين فما يكون من المرجحات هو المخالفه بنحو العموم و الخصوص المطلق و ما يكون مميزا للحجه عن اللاحجه هو المخالفه التبانيه. ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۳۵۵.

[۸۴۳] (۱) - ... و تعبير المتن «بمثل الاستصحاب» يدل على عدم اختصاص هذا البحث بالاستصحاب و قد صرح الشيخ «قدس سره» بتعميمه حيث قال: «و لا فرق في ذلك بين الاصول الثلاثة اعني اصالة البراءة و الاحتياط و الاستصحاب».

و محصل ما افاده المصنف: ان الاصل ان كان اعتباره من باب الظن، فعلى القول بعدم التعدى من المرجحات المنصوصه لا مجال للترجيح بالاصل و على القول بالتعدى فان كان ذلك الظن موجبا للظن بالصدور او الاقربيه الى الواقع فالترجيح به واضح و ان لم يكن موجبا لاحد هذين الامرين - الذين انيط بهما التعدى - فلا وجه للترجيح ايضا ... ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۳۵۶.

[۸۴۴] (۲) - حيث ان مضمون الخبر ناظر الى الواقع و مفاد الاصول بناء على التعبد حكم ظاهري فكيف يتقوى بها مع ان مورد الاصول هو ما اذا فقد الدليل الاجتهادي مطابقا او مخالفا فموردها هو ما اذا تساقط الدليلان للتكافؤ. و الاخبار المستفيضة قد دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا- مورد لها عند التعارض فلا ترجيح بها لاحد المتعارضين و مما ذكرنا علم ان البحث عن الترجيح بالاصل الناقل او المقرر ساقط من اصله و لا سيما على مختار المصنف من عدم جواز التعدى من المزايا المنصوصه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۴۶.

[۸۴۵] (۱) - نه اينكه مؤيد باشد.

[۸۴۶] (۲) - يعنى: خبر موافق با استصحاب.

[۸۴۷] (۳) - يعنى: «بنای تعدى بر» بقاء» نداريم بلکه يك مسأله طبيعى، اين است كه اگر چیزی قبلا ثابت و متيقن بوده و اکنون در بقاء آن شك داريم، فعلا ظن به بقاء برای ما محقق است يعنى: «با ظن به بقاء»، «حكم به بقاء» می‌نمائيم. همان طور كه قبلا هم متذكر شدیم، کسانی كه استصحاب را از طريق ظن به بقاء حجت می‌دانند، می‌گویند: استصحاب، یکی از امارات معتبره هست نه اينكه يك اصل عملی باشد».

ر. ك: ايضاح الكفايه ۵ / ۲۳۱.

[۸۴۸] (۴) - كه در اين صورت، مثبتات آن هم حجت است يعنى: فرضا زيدي كه بيست سال پيش از نظر ما غائب شده بود، اکنون حياتش را استصحاب و برايش اثبات لحيه می‌كنيم - البته با تحقق تمام شرائط جريان استصحاب.

[۸۴۹] (۵) - مشروط بر اينكه قائل به تعدى از مرجحات منصوص به غير منصوص باشيم.

[۸۵۰] (۶) - كه مختار مصنف «ره» هم می‌باشد - على التحقيق.

[۸۵۱] (۱) - كه شخص شاك در هنگام شك به آن رجوع می‌نمايد.

[۸۵۲] (۲) - «و دليل اعتبار اصل - اعم از اخبار و عقل - اصلا دلالتی بر تقويت آن خبر ندارد بلکه در حال عدم آن، حكم و وظيفه شاك را معين نموده». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني ۲ / ۳۳۷.

[۸۵۳] (۳) - ... «بل الشيخ» اعلى الله مقامه قد ذكر من القوم مرجحين آخرين ايضا غير الاصل العملی مثل كون احد الخبرين متضمنا للاباحه و الآخر مفيدا للحظر فيقدم الحاضر على المبيح او كون احد الدليلين دليل الحرمة و الآخر دليل الوجوب فيقدم دليل الحرمة

علی دلیل الوجوب. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۱۶۰.

[۸۵۴] (۱) - لا یخفی ان المنقول عن الحاجبی فی « الفصول » اخذ « الفقیه » فیہ و لذا اشکل علیہ بلزوم الدور.

« مشکینی ره ». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲ / ۴۲۲.

[۸۵۵] (۲) - سؤال: چه مناسبتی دارد که مصنف « ره » بحث اجتهاد و تقلید را در کتاب « اصولی » بیان نموده‌اند؟

جواب: علم اصول، قواعدی است که در طریق استنباط احکام، واقع می‌شود، اکنون که بحث اصولی ما پایان پذیرفته، می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا می‌توان قواعد مذکور را در طریق استنباط قرار داد و احکام را استنتاج نمود؟

[۸۵۶] (۳) - الاجتهاد من الجهد و هو فی اللغة لمعان كثيرة (جهد) فی الامر جدّ و تعب (جهد) المرض هزله (اجهد) الطعام اشتهاه

و اجهد) الدابة حملها فوق طاقتها (اجهد) المال فرقه و افناه الی غیر ذلك من المعانی (و اجتهد) فی الامر جدّ و بذل وسعه و تحمل المشقة. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۱۶۱.

[۸۵۷] (۴) - و لذلك يقال فی حمل الثقیل، اجتهدت و لا يقال ذلك فی حمل الخفیف لكنه اذا كان مأخوذا من الجهد بالفتح و اما

اذا كان مأخوذا من الجهد بالضم فمعناه الوسع و الطاقة علی ما صرح به الفراء خلافا للاكثر حيث جعلوه مفتوحا و مضموما الوسع و الطاقة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۴۷.

[۸۵۸] (۱) - تعریف مذکور از حاجبی و مرحوم علامه « قدس سره » نقل شده.

[۸۵۹] (۲) - تعریف مذکور مربوط به شیخ بهائی « ره » در کتاب « زبده » می‌باشد.

[۸۶۰] (۳) - اگر به مرحله رسوخ نرسد، نامش « حال » است که به زودی هم زائل می‌شود.

[۸۶۱] (۴) - اعم از ادله اجتهادی یا اصول عملیه.

[۸۶۲] (۵) - ... بمعنی انه لم يتصدّ بعد للاستنباط، اما لفقدان بعض اسبابه لعدم استحضار الدلیل من كتب - الاخبار و اما لعراض

آخر كمرض و غيره فان الاستنباط ح يكون بالقوة القريبة لا بالقوة البعيدة و الا كان العامی الذي له استعداد النيل بملكة الاستنباط مجتهدا مع أنه ليس كذلك ... ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۳۶۵.

[۸۶۳] (۱) - اگر معرف از جنس قریب و فصل قریب تشکیل شده باشد، حد تام است. چنانچه از جنس قریب و یکی از خواص تشکیل شده باشد، حد ناقص است.

[۸۶۴] (۱) - كما اورد علی التعریف الاول بان كثيرا من الادلة لا تفید الظن بل انما يكون حجة من حيث التعبّد كالاستصحاب و

اصالة البراءة مع ان تحصيل الحكم المستفاد من تلك الادلة تدرج في الاجتهاد و بانه قد يتوقف الفقيه في الحكم بعد اجتهاده و استفراغ وسعه في ملاحظة الادلة فليس هناك ظن بالحكم مع كون استفراغه اجتهادا قطعيا و بان اقصى ما يجب علی المجتهد الاطمینان بتحصيل ما يستفاد من الادلة الموجودة سواء كان باول نظره في المسائل كما في المسائل التي مداركها ظاهرة او بعد استفراغ وسعه كما في الفروع الصعبة او بين الامرين و من المعلوم ضرورة تحقق الاجتهاد في جميع ذلك فلا ينعكس الحد المذكور لهذه الصور كلها لاعتبار استفراغ الوسع فيها و بان عنوان الفقيه كسائر العناوين من المتكلم و النحوي و الصرفي لا يصدق الا بعد معرفة قدر معتد به من الاحكام المتعلقة بذلك العنوان و الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول القدر المعتد به اجتهاد قطعيا مع أنه غير حاصل من الفقيه فلا ينعكس الحد ايضا و غير ذلك.

[۸۶۵] (۲) - كما اورد علی التعریف الاول ايضا بانه يندرج في الحد استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالاحكام الاصولية مما

يندرج في اصول الدين كخصوصيات البرزخ و المعاد او في اصول الفقه كحجية الحسن و الموثق و الضعيف المنجبر بالشهرة مع ان ذلك لا يعد اجتهادا في العرف و علی التعریف الثاني بان القوة القريبة من الاستنباط ربما يتناول القوة القريبة من الاجتهاد و ليست باجتهاد قطعيا « كما هو الحال »:

- لمكان كثرة اشتباه الجنس الحقيقي بالعرض العام و الفصل الحقيقي بالخاصة فافهم . ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۴۸ - ۳۴۷.
- [۸۶۶] (۳) - كتعريف السعدانة بانه نبت او الرمد بانه داء او السناء بانه دواء و هكذا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۶۵.
- [۸۶۷] (۱) - اگر تعريف، حقيقي باشد، می توان اشکال نمود که فرضاً چرا مطرد نیست یا منعکس نیست اما در تعاریف لفظیه محلی برای اشکال عدم اطراد یا عدم انعکاس وجود ندارد.
- [۸۶۸] (۲) - الظاهر انه اشارة الى ضعف ما افاده في المقام في وجه كون التعاريف لفظية لا حقيقية من عدم الاحاطة بالاشياء بكنهها او بخواصها (و لعل) وجه الضعف هو ما اشرنا اليه آنفا دون غيره و الله العالم. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۶۵.
- [۸۶۹] (۱) - توجيه ما اين بود که تعريفين مذکورين «حقيقي» نیست بلکه لفظی و دارای عنوان شرح الاسم هست.
- [۸۷۰] (۲) - گفتیم: اصل اولی، حرمت عمل به ظن است مگر اینکه دلیلی بر اعتبارش قائم شده باشد.
- [۸۷۱] (۳) - ای فان المناط فی الاجتهاد هو تحصيل الحجّة علی الحكم اما قوة علی نحو لو اراد فعلا تحصيلها امکنه ذلك و اما فعلا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۶۶.
- [۸۷۲] (۴) - هذه النسبة لا تخلو من تأمل فان المعدود حجة عند اكثرهم هو القياس لا خصوص ما افاد الظن، مضافا الى حكاية حرمة العمل به عن بعضهم. نعم لا- ريب في ان اكثر ما يستندون اليه يفيد الظن المنهى عن العمل به كالقياس و الاستحسان و المصالح المرسله و عمل الصحابة و غيرها. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۶۹.
- [۸۷۳] (۵) - یعنی ظنونی که دلیلی بر اعتبارشان قائم شده نه هر ظنی.
- [۸۷۴] (۱) - ليس لنا طريق تعبدی و لا غير تعبدی هو مما لا يفيد الظن و لو نوعا فان من شأن الطرق و الامارات أن تكون هي مفيدة للظن و لو نوعا لا شخصا و هذا هو الفارق بينها و بين الاصول التعبدية المحضه كالبراءة و قاعدتي الحل و الطهارة و نحو ذلك و لو جاز ان يكون الطريق غير مفيد للظن و لو نوعا لم يبق فرق بينه و بين الاصل العملي المحض اصلا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۶۶.
- [۸۷۵] (۲) - یعنی: کما ان استفراغ الوسع فی تحصيل الظن بالحکم الشرعی اجتهاد مصطلح، فکذا استفراغ الوسع فی تحصيل الحجّة غير المفيدة للظن. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۷۱.
- [۸۷۶] (۳) - ای و مما تقدم من كون الأولى تبديل الظن بالحکم بالحجّة عليه قد انقدح انه لا وجه لتأبى الاخباری عن الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع فی تحصيل الحجّة علی الحكم فانه مما لا محيص عن الاجتهاد بهذا المعنى و ان كان يتأبى عن الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع فی تحصيل الظن بالحکم الشرعی كما صرح به المحقق القمی اعلى الله مقامه «قال» قبيل الشروع فی التجزی بیسير (ما لفظه) ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن و حرموا العمل عليه و نفوا الاجتهاد و الافتاء و التقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن و يجب متابعة الاخبار و يحرم التقليد بل يجب علی كل احد متابعة كلام المعصومين عليهم السلام (ثم قال) و هذا كلام لا يفهمه غيرهم و ساق الكلام فی تضعيفه فراجع. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۶۶.
- [۸۷۷] (۴) - یعنی: ظن، موضوعیت ندارد.
- [۸۷۸] (۵) - قطع هم از مصادیق حجت و دارای حجیت ذاتی هست.
- [۸۷۹] (۱) - فلا وجه للتمايز و صيروتهم حزبا مقابلا لحزب الآخر بحيث يطرد الحزب الآخر و يرميه بالفسق او بما هو اعظم منه كما صدر عن بعض. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۴۸.
- [۸۸۰] (۲) - اصل تعبدی
- [۸۸۱] (۳) - اصل برائت نه مفید علم است نه مفید ظن.

[۸۸۲] (۴) - پس کبرای قضیه قابل انکار نیست لکن در صغرا می‌توانند نزاع کنند.

[۸۸۳] (۵) - به عنوان مثال، ما ظواهر کتاب را حجت می‌دانیم آن‌ها حجت نمی‌دانند لکن نزاع مذکور، موجب نمی‌شود در نفس اجتهاد، اختلاف شود بلکه نزاع در مصادیق حجت است.

[۸۸۴] (۱) - من تعریف المصنف هذا للاجتهاد المطلق يعرف انه قد اختار في تعريف الاجتهاد ما تقدم من البهائي رحمه الله من انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الى آخره و ان لم يظهر ذلك منه في صدر الفصل (و على كل حال) قد اشرنا فيما تقدم ان الاجتهاد في الاصطلاح هو نفس ذلك الفعل الخارجي اعني استفراغ الوسع لا الملكة و انه قد يطلق المجتهد و يراد منه صاحب الملكة و لو لم يتلبس بعد بالفعل الخارجي (و الظاهر) ان اطلاق لفظ المجتهد المطلق في قبال المجتهد المتجزى هو بهذا المعنى الاخير فمن له ملكة يقتدر بها على استنباط نوع الاحكام الشرعية فهو مجتهد مطلق و ان لم يستفرغ وسعه بعد في مسألة واحدة و لم يستنبط حكمها الشرعي اصلا و من له ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام الشرعية فهو متجزى ر. ك: عناية الاصول ۱/۶. ۱۶۷.

[۸۸۵] (۲) - كتزاعهم في جريان البراءة في الشبهات الوجوبية فان المشهور بينهم - على ما حكى - هو جريان البراءة فيها خلافا لبعضهم حيث إنه منع عن جريانها فيها و التزم فيها بالاحتياط كالتزام جلهم بل كلهم بالاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص و كذا نزاعهم في حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية حيث انكرها الامين الاسترآبادي الا في عدم النسخ و التزم غيره بجريانه في الشبهة الحكمية.

[۸۸۶] (۳) - يعنى: كما وقع النزاع بين الاخباريين و الاصوليين في حجية بعض الامور كالبراءة في الشبهات الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص فان الاصوليين ذهبوا الى حجيتها فيها و الاخباريين انكروها و ذهبوا الى الاحتياط. و كانكار المحدثين حجية القطع الحاصل من غير الادلة السمعية و التزام الاصوليين بها. و لا يخفى ان مثل هذا النزاع لا يسوغ التحزب و التشنيع عصمنا الله تعالى من الزلات و وفقنا لتحصيل الطاعات. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۷۳ - ۳۷۲.

[۸۸۷] (۱) - الف: لانزم هذه العبارة ان يكون الاجتهاد المطلق هو عبارة عما يقتدر به على استنباط جميع الاحكام و لا يعتبر ذلك قطعا بل المعتبر في الاجتهاد المطلق كما اشرنا آنفا هو ما يقتدر به على استنباط نوع الاحكام و ان لم يقتدر به على استنباط جميع الاحكام لغموضه بعضها كما يتفق ذلك لكثير من الاعلام من دون ان يكون مضرا بصدق اجتهادهم المطلق» و من هنا قال في الفصول» فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الاحكام يعنى بها نوع الاحكام كما قلنا» الى ان قال» و لا يقدر قصور نظره عن تحصيل الظن بالبعض» الى ان قال» و انما لم نعتبر ملكة تحصيل الظن بالكل مما عدا قطعياته لتعذر عاده فان الادلة قد تتعارض و لتردد كثير من المجتهدين في جملة من الاحكام كالمحقق و العلامة و الشهيدين و اضرابهم مع ان احدا لم يقدر بذلك في اجتهادهم» انتهى» موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه» هذا و لكن سيأتى من المصنف الاعتراف بتردد الاعلام في بعض المسائل و انه لا يضر باجتهادهم المطلق فقها يكون المراد من قوله المتقدم فالاجتهاد المطلق ... الخ هو ما يقتدر به على استنباط نوع الاحكام لا جميعها. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۱۶۸.

ب: سواء استنبط ام لم يستنبط بعد لاطلاق الاجتهاد حقيقة على كليهما. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۸۲.

[۸۸۸] (۲) - ... ثم ان الظاهر ان وجه تعبير المصنف بالفعلية بدل الشرعية مع ان ما تقدم في تعريف الاجتهاد هو الحكم الشرعي لا الفعلى ليس الا التحفظ على قوله بعد هذا من اماره معتبره او اصل معتبر عقلا او نقلا ... الخ فلو قال على استنباط الاحكام الشرعية لم يدخل فيها الحكم المستنبط من اصل عملى عقلى و هذا واضح. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۱۶۸.

[۸۸۹] (۳) - مانند خبر عادل.

[۸۹۰] (۴) - البته در مواردی که محل جریان اصل هست و دلیلی غیر از اصل نداشته باشیم. که توضیح این مطلب را در بحث اصول

عملیه مشروحا بیان کردیم - الاصل دلیل حیث لا دلیل.

[۸۹۱] (۵) - مانند برائت عقلیه.

[۸۹۲] (۶) - مانند استصحاب و برائت شرعیه.

[۸۹۳] (۱) - بمعنی الملكة على استنباط الجميع فاشكال البعض فيه: بانه كيف يمكن حصول ملكة الجميع كتقييد الفصول للأحكام بجملة معتد بها ليتحقق امكانه في غير محله، نعم الاجتهاد المطلق بالمعنى المنقول عن الحاجبي غير ممكن «مشكيني ره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲/ ۴۲۳.

[۸۹۴] (۲) - قيد ل «عدم التمكن او للتردد» يعنى: ان منشأ التردد قد يكون فقد النص كمسألة اعتبار كون المضاربة بالنقدين و عدم صحتها بغيرهما فان الدليل عليه هو الاجماع الذى يشكل الاعتماد عليه لكونه اجماعا منقولا. و قد يكون اجمال النص او تعارضه. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۸۴.

[۸۹۵] (۳) - معطوف على «انما هو بالنسبة» يعنى: ان المجتهد المطلق يتردد احيانا فى الحكم الواقعى و لا تردد له فى الحكم الظاهرى بل هو معلوم له ففى مثل الخبرين المتعارضين المتكافئين يتردد المجتهد فى الحكم الواقعى و لكن حكمه الظاهرى معلوم و هو اخذ احد الخبرين بمقتضى اخبار التخيير. فالمراد بالحكم الفعلى هو الظاهرى المقابل للواقعى و الاولى اضافة كلمة «فيه» بين «لهم» و «اصلا».

ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۸۴.

[۸۹۶] (۴) - «ادل دليل على امكان الشىء وقوع الشىء».

[۸۹۷] (۱) - ... فلا اشكال فى جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاد نفسه كما ذكر المصنف فانه قاطع لا محالة اما بالحكم الواقعى او بالحجة عليه او بالحكم الظاهرى الشرعى او العقلى و مع القطع باحد هذه الامور لا يكاد يمكنه رفع اليد عن قطعه و العمل باجتهاد الغير الذى لا يعتقد برأيه ابدًا و هذا واضح.

ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۱۷۱.

[۸۹۸] (۲) - المراد به الجواز بالمعنى الاعم الصادق على الوجوب لا ما يرادف الاباحة، اذ المقصود به إما الوجوب التعينى بناء على طولية مراتب الاطاعة و إما الوجوب التخييرى بين الاجتهاد و التقليد و الاحتياط بناء على عرضية مراتب الاطاعة.

[۸۹۹] (۳) - الذى هو كناية عن عدم غزارة العلم. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۸۵ - ۳۸۴.

[۹۰۰] (۱) - بيان ل «دليل آخر» و ذلك الدليل الآخر منحصر فى دليلين مفقودين فى المقام، احدهما:

الاجماع، على جواز رجوع الجاهل الى المجتهد مطلقا انفتاحيا كان ام انسداديا. ثانيهما: جريان مقدمات دليل انسداد آخر فى حق المقلد - غير ما تجرى فى حق نفس المجتهد الانسدادى - بان يقال: العلم الاجمالى بثبوت تكاليف فعلية موجود، و باب العلم و العلمى بها منسد و اهمالها غير جائز و الاحتياط باطل او غير لازم و لا يجوز اجراء الاصول النافية للتكليف و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، فنتج اعتبار الظن الحاصل بالاحكام من رأى المجتهد الانسدادى و كلا الوجهين ممنوع لما سيأتى. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۸۸.

[۹۰۱] (۲) - زیرا دليل آن، ادله جواز تقليد است كه به زودى درباره اش بحث مى كنيم.

[۹۰۲] (۳) - علم، يعنى: قطع و يقين.

[۹۰۳] (۴) - علمى، يعنى: دليل ظنى كه دليل قطعى بر حجيت آن وجود داشته باشد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.

[۹۰۴] (۵) - «تذكر: در مباحث قبل ثابت كرديم كه ظن خاص و خبر واحد حجيت دارد، لذا مى گوئيم: باب علمى به روى ما منسد نيست و مى توان به كتاب وسائل الشيعه و امثال آن مراجعه كرد و آن تكاليف معلوم بالاجمال را مشخص نمود و مهم ترين مسئله در

- بطلان دلیل انسداد، همین است و لذا بحث از دلیل انسداد، غیر از ثمره علمی، فائده دیگری ندارد». ر. ک: ایضاح الکفایه ۴ / ۳۸۵.
- [۹۰۵] (۱) - بنا بر حکومت نه کشف.
- تذکر: در نتیجه دلیل انسداد، اختلاف است که آیا ظن انسدادی بنا بر «کشف» حجیت دارد یا بنا بر «حکومت» که تفصیل آن را در بحث ظن - جلد چهارم ایضاح الکفایه - بیان کردیم اما اجمالاً:
- الف: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد «عقل» کشف می‌کند که شارع مقدس در چنین وضعی، ظن انسدادی را یک حجت شرعی قرار داده که در این صورت، ظن انسدادی، یک حجت شرعی هست.
- ب: قول دیگر، این است که در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد به عقل رجوع می‌نمائیم و عقل «مستقلاً» و صرف نظر از شرع، حکم به حجیت ظن انسدادی می‌کند که در این فرض، ظن انسدادی، یک حجت عقلی است.
- [۹۰۶] (۲) - یعنی: عالم به احکام شرعی.
- [۹۰۷] (۳) - حجیت مطلق ظن.
- [۹۰۸] (۴) - غیر از دلیل تقلید و غیر از دلیل انسداد که آن مجتهد در حق خود، جاری نموده.
- [۹۰۹] (۵) - که نتیجه‌اش حجیت ظن مجتهد انسدادی برای آن غیر باشد.
- [۹۱۰] (۱) - معطوف علی «عدم انحصار» و هذا ردّ للشق الآخر و هو بطلان الاحتیاط الذی لا بد من اثباته فی المقدمة الرابعة و قد عرفت توضیحه، و ان الاحتیاط لازم علی هذا الجاهل ما لم یترب علیه محذور عقلی و هو اختلال المعاش، او محذور شرعی و هو العسر بناء علی حکومت قاعدة نفی الحرج علی الاحتیاط المستلزم للعسر.
- [۹۱۱] (۲) - وصلیه، یعنی: يجب علی الجاهل الاحتیاط حتی اذا استلزم العسر الا ان یریح نفسه من الاحتیاط العسری بنفیه بقاعدة الحرج . ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۳۹۰.
- [۹۱۲] (۳) - مضافاً بر اینکه: اجماع منقول، حجت نیست.
- [۹۱۳] (۴) - ... (و اما انسداد آخر) فلا- یکاد یتم مقدماته عند الغیر کی یوجب له حجیة ظن الانسدادی اذ لا- ینحصر المجتهد بالانسدادی فقط و لو اتفق حصره فلا یلزم من ترک العمل بقوله محذورا عقلیا اعنی:
- اختلال النظام و اما العسر فهو و ان کان یلزم و لکن الغیر ممن لا- یدرک عدم وجوبه شرعا بعد فرض کونه عامیا محضاً لیس بمجتهد. (نعم) اذا فرض الحصر و لزوم الاختلال او العسر و قد ادرک حرمة الاحتیاط اذا کان مخلاً بالنظام او عدم وجوبه اذا کان عسریاً تم الانسداد ح فی حقه و اوجب حجیة ظن المجتهد الانسدادی له و لکنه مجرد فرض لا یتحقق فی الخارج ابداً. (هذا کله) علی تقدیر حکومت و استقلال العقل بحجیة الظن فی حال الانسداد کاستقلاله بحجیة العلم فی حال الانفتاح. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۱۷۳.
- [۹۱۴] (۱) - تا آن مقلد بگوید: اکنون که باب علم و علمی، منسد است، چاره‌ای ندارم غیر از اینکه: باید به ظنونی عمل نمایم که دلیل خاصی بر اعتبارش قائم نشده.
- [۹۱۵] (۲) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۴۱- با اندکی تغییر در بعضی از کلمات.
- [۹۱۶] (۳) - ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۳۹۱.
- [۹۱۷] (۱) - الاولی ان یقال: «کما هو قضیة مقدمات الانسداد» لان هذه الجملة تكون فی مقام اثبات الاختصاص الذی هو علة لعدم مساعدة ادلة التقليد. الا ان يجعل الواو حالیه فتشعر بالعلیة ح. ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۳۹۲.
- [۹۱۸] (۲) - یعنی: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد «عقل» کشف می‌نماید که شارع مقدس در چنان شرائطی، ظن انسدادی را یک حجت شرعی قرار داده که گفتیم در فرض مذکور، ظن انسدادی، یک حجت شرعی هست نه حجت

عقلی.

[۹۱۹] (۳) - «و مقدمات انسداد، کشف نموده از حجیت ظن در نزد شارع برای کسی که آن مقدمات در حق او جاری است و آن فرد، نفس مجتهد است پس حجیت ظن، مخصوص خود او هست و برای مقلدینش حجت نیست به همان بیان سابق که ذکر شد و شاید مجتهد، منحصر به انسدادی نباشد و یا این که احتیاط، محل به نظام او نباشد یا اینکه مستلزم عسر و حرج باشد لکن نتواند دلیلی بر عدم جواز احتیاط عسر و حرجی، اقامه نماید الی غیر ذلک». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۳۴۱ / ۲.

[۹۲۰] (۱) - یعنی: اگر مقدمات انسداد، کامل و تمام باشد، مقتضایش «حکومت» است نه کشف.

[۹۲۱] (۲) - یعنی: ظن مطلق.

[۹۲۲] (۳) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۳۴۱.

[۹۲۳] (۴) - ر. ک: عنایة الاصول ۱۷۴ / ۶.

[۹۲۴] (۵) - ر. ک: منتهی الدراية ۳۹۳ / ۸.

[۹۲۵] (۱) - راجع الی کلمة الشیء ای حجیة الشیء شرعا مطلقا سواء كان الشیء من الامارات المعترية بالخصوص او من الظن المطلق المعترى بالانسداد علی الكشف دون الحكومة اذ علی الحكومة تكون حجیته عقلیة لا- شرعیة و هذا واضح. ر. ک: عنایة الاصول ۱۷۵ / ۶.

[۹۲۶] (۲) - فانحصر مورد جواز الرجوع فی مورد القطع بالحکم و لا يشمل مورد القطعی. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۳۴۹ / ۲.

[۹۲۷] (۳) - در غیر قطعیات.

[۹۲۸] (۴) - سؤال: آیا آن آثار، احکام حجیت است یا عین حجیت؟ جواب: پاسخ مسئله، چندان مهم نیست، و اثری در بحث فعلی ما ندارد.

[۹۲۹] (۱) - (و فيه ما لا يخفى) فان ادلة التقليد هي تجوز الرجوع الى العالم بالاحكام الشرعية لا الى العالم بموارد قيام الحجج عليها و الا فصح ان يقال ان الانسدادى ايضا هو عالم بموارد قيام الظن على الاحكام الشرعية فتشمله ادلة التقليد و يجوز الرجوع اليه و هو كما ترى (و الصحيح فى الجواب) ان يقال: ان من قامت عنده الحجج المعترية على الحكم الشرعى هو كالعالم بالحكم الشرعى عينا فان ادلة الاعتبار كما انها على القول بجعل الحجج تنزل الطرق و الامارات بمنزلة العلم و اليقين فكذلك تنزل هي من قامت عنده الطرق و الامارات بمنزلة من علم بالحكم الواقعي فاذا كانت ادلة التقليد هي مما تجوز رجوع الجاهل الى العالم فتشمل هي قهرا جواز الرجوع الى كل من العالم الحقيقى و التنزيلي جميعا نظرا الى حكومة ادلة الاعتبار على ادلة التقليد و الى تصرفها فى موضوعها بتوسعة دائرة العالم و جعله اعم من الحقيقى و التنزيلي جميعا فتأمل جيدا. ر. ک: عنایة الاصول ۱۷۴ / ۶.

[۹۳۰] (۲) - القائم عنده الطرق و الامارات المعترية.

[۹۳۱] (۳) - و برطبق مؤدای دلیل، حکم ظاهری هم جعل نمی شود.

[۹۳۲] (۴) - القائل بجعل «الحجیة».

[۹۳۳] (۱) - و اللازم اضافة «الاصل الشرعى» الى «الامارة المعترية» اذ لا تصل النوبة الى الاصل العقلى بمجرد فقد الامارة بل لا بد من فقد الاصل الشرعى ايضا من استصحاب و براءت. ر. ک: منتهی الدراية ۴۰۰ / ۸.

[۹۳۴] (۲) - مثلا عالم است که اماره و حجت شرعی بر وجوب نماز جمعه، یا حلیت شرب تن، قائم شده.

[۹۳۵] (۳) - مانند امارات و اصول شرعیه.

[٩٣٦] (٤) - مانند: براءت عقلی، اصالت التخییر یا اصالت الاشتغال.

[٩٣٧] (٥) - و نه عالم به حکم فرعی می باشد.

[٩٣٨] (٦) - ... مثلاً- اذا علم اجمالاً- بوجوب صلاة قبل صلاة العصر في يوم الجمعة مرددة بين اربع ركعات و ركعتين و خطبتين و فرض عدم استظهار و جوب احدهما بالخصوص من الادلة فانه بناء على استقلال العقل بوجوب الموافقة القطعية يجب الجمع بين الصلاتين و بناء على كفاية الموافقة الاحتمالية يكتفى باحدهما مخيراً بينهما و هذه مسألة عقلية ربما يخالف المقلد مقلده فيها. ر. ك: منتهی الدراية ٨ / ٤٠٠.

[٩٣٩] (١) - و الصحيح كان ان يقول هو البراءة او التخییر او الاحتياط فان الاصول العقلية ثلاثة لا اثنان.

[٩٤٠] (٢) - اشارة الى ضعف جوابه عن الاشكال و قد عرفت منا وجه الضعف و ان الصحيح في الجواب هو ما ذكرناه فلا تغفل. ر. ك: عناية الاصول ٦ / ١٧٦.

[٩٤١] (٣) - یعنی: احكامی كه مستند آن‌ها، عقلی هست.

[٩٤٢] (٤) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينی ٢ / ٣٤٣.

[٩٤٣] (١) - معطوف على قوله: «كما لا اشكال في جواز العمل» یعنی:

[٩٤٤] (٢) - لم يتعرض المصنف في مسألة نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي للتفصيل بين الكشف و الحكومة كما تعرض للتفصيل بينهما في مسألة جواز تقليده و اقتصر في نفوذ قضائه على الكشف بمنع اصل المبني، حيث قال: «ففيه اشكال على الصحيح» یعنی: ان اصل القول بالكشف غير سديد لان مقدمات الانسداد- على فرض تماميتها في نفسها- تنتج حجية الظن على الحكومة مع أنه سيظهر حكم قضاء الانسدادي الكشفي مما افاده بناء على الحكومة]. ر. ك: منتهی الدراية ٨ / ٤٠٤ و ٤٠٢.

[٩٤٥] (٣) - ر. ك: عناية الاصول ٦ / ١٧٥.

[٩٤٦] (٤) - ... و السر في ذلك اي في عدم الخلاف هي الروايات المأثورة في الباب من المقبولة و غيرها كما لا يخفى. ر. ك: عناية الاصول ٦ / ١٧٧.

[٩٤٧] (١) - و حجت شرعی.

[٩٤٨] (٢) - ... (و من المعلوم) ان المنصوب للقضاء في لسان الاخبار ليس الا العالم بها (كما في المقبولة) ينظران من كان منكم قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حد الشرك بالله ... الخ.

(و في رواية ابي خديجة) اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً.

(و في رواية اخرى لابي خديجة) انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (و في طريق الكليني) شيئاً من قضائنا ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ٦ / ١٧٨.

[٩٤٩] (٣) - البته بنا بر «كشف» حجت شرعی دارد اما مختص خودش می باشد- مرحوم فيروز آبادی عبارت مصنف «ره» را برخلاف مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينی تفسير کرده اند. ر. ك: عناية الاصول ٦ / ١٧٧.

[٩٥٠] (٤) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينی ٢ / ٣٤٤.

[٩٥١] (١) - هذا شروع في اثبات نفوذ حكم المجتهد الانسدادي على الحكومة باحد وجهين: «الاول»:

الاجماع المركب ... «الوجه الثاني» لنفوذ حكم الانسدادي هو: ادراجه في موضوع منصب القضاء و جعله فرداً عرفياً لقوله «ع»: «و عرف احكامنا». و تقريبه ... ر. ك: منتهی الدراية ٨ / ٤٠٥.

[٩٥٢] (٢) - الاولى ابداله ب « او يدعى» او ب « او يقال» حتى يكون معطوفاً على « ان يدعى». و كيف كان فهذا اشارة الى الوجه الثاني

الدال على صحة نفوذ قضاء الانسدادى على الحكومة و قد عرفت تقریبه ... ر. ك:

منتهى الدراية ٤٠٧ / ٨.

[٩٥٣] (٣) - يعنى: اذا كانت موارد الاجماع و غيرها جملهً يعتد بها بان كانت الاحكام عشرة آلاف مثلا و الاحكام المعلومه بالاجماع المحصل و نحوه ألفا أو ألفين فان نسبة المعلوم الى الجميع و ان كان نسبة الخمس او العشر الا ان عدد الالف فى نفسه كثير و ليس المراد من جمله المعتد بها اكثر الاحكام اذ لازمه كون الانسدادى انفتاحيا و لم يلتئم مع قوله: « و ان انسد باب العلم بمعظم الفقه » فان المراد بالمعظم هو اكثر الاحكام الشرعية ر. ك: منتهى الدراية ٤٠٧ / ٨.

[٩٥٤] (١) - هذا دفع لما قد يتوهم: من ان ظاهره كون الحكم الذى حكم به القاضى فى حكمهم « عليهم السلام » و هو مناف لادراج اهل الانسداد بل اهل الانفتاح ايضا اذا كان الحكم فى المرافعة مؤدى اماره او اصل غير مجعول. « و حاصل الجواب »: ان اضافة الحكم اليهم من باب المجاز او الحقيقة من باب اسناد الحكم من قبل نائب السلطان الى نفس السلطان و ان لم يحكم به بل لم يطلع عليه ايضا. و يشهد له كون الحكم فى باب المرافعة غالبا من الامور التى لا تستند اليهم بما هو بل لكونها من احكام منصوبهم عليهم السلام. مشكىنى « ره ». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكىنى ٤٢٧ / ٢.

[٩٥٥] (٢) - گرچه باب علم و علمى، نسبت به بقيه احكام بر او منسد است.

[٩٥٦] (٣) - از معرفت حلال و حرام.

[٩٥٧] (٤) - به نحوى كه توضیح دادیم.

[٩٥٨] (١) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣٥٠ / ٢.

[٩٥٩] (٢) - و اگر نشد، ظن مطلق را حجت می داند.

[٩٦٠] (٣) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ٣٤٥ / ٢.

[٩٦١] (١) - ر. ك: عنایة الاصول ١٧٩ / ٦.

[٩٦٢] (١) - در « معالم » چنین آمده: « قد اختلف الناس فى قبوله اى الاجتهاد] للتجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون بعض و ذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها او لا؟ ذهب العلامة فى التهذيب و الشهيد « ره » فى الذكرى و الدروس و والدى « ره » فى جمله من كتبه و جمع من العامة الى الاول و صار قوم الى الثانى ». ر. ك: معالم الدين ٢٣٢.

[٩٦٣] (١) - مثلا در فلان مسئله، دو يا سه روايت بدون معارض داريم لذا استنباط حكم هم سهل است.

[٩٦٤] (٢) - مثلا در فلان مسئله، روايات فراوانى داريم كه با يكديگر تعارض هم دارند لذا استنباط حكم، مشكل است.

[٩٦٥] (٣) - ... فبعضهم ماهر فى مدرك بعض ابواب الفقه كالعبادات لكثرة ممارسته فيها و اطلاعه على وجوه الجمع بين اخباره المتعارضة و ليس له مهارة فى ابواب المعاملات لتوقف استنباط احكامها على جمله من القواعد العامة التى لم تكن له قدرة وافية على تنقيحها و تعيين حدودها و موارد جريانها و بعضهم بالعكس.

[٩٦٦] (٤) - كمسألة مقدمة الواجب و الضد و اجتماع الامر و النهى و اقتضاء النهى للفساد و قاعدة قبح العقاب بلا بيان و دفع الضرر

المحتمل و غير ذلك . ر. ك: منتهى الدراية ٤١٧ / ٨ و ٤١٥.

[٩٦٧] (١) - يستفاد من هذه العبارة - تلويحا لا تصريحاً - الوجه الثانى على امتناع التجزى و هو منسوب الى بعض كالعصدي و ...

[٩٦٨] (٢) - تعليل للقطع بعدم الدخل او الاطمئنان بعدمه و حاصله: عدم اعتبار الاحاطة الفعلية بمدارك جميع المسائل فى استنباط مسألة واحدة مع الملكة المطلقة فكما يحصل الظن للمجتهد المطلق كذلك يحصل للمتجزى و كما لا يعتبر استحضار مدارك جميع المسائل فعلا فى استنباط مسألة للمجتهد المطلق، كذلك لا يعتبر ذلك فى استنباطها للمتجزى. « و السر فى ذلك هو: ان الاخبار

المروية عن اهل بيت الوحي «عليهم السلام»- التي هي عمدة مدارك الاحكام- قد بويها ارباب الجوامع الحديثية و ربما قطعوا رواية واحدة على ابواب متفرقة لاشتمالها على احكام متعددة و مع ذلك اشار صاحب الوسائل الى ما تقدم و ما يأتي من الاخبار التي لها نحو تعلق بحكم المسألة و مع هذا الجهد البليغ لا يظن بوجود رواية في كتاب الحدود مثلا مرتبطة بباب الطهارة- من دون اشارته الى موضعها في باب الطهارة- حتى تتجه دعوى احتمال دخل تلك الرواية بالمسألة التي تصدى المجتهد لاستنباطها]. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۲۲ و ۴۲۱.

[۹۶۹] (۳)- و الطفرة قد تكون محالا عقليا و قد تكون محالا عاديا و لا منافاة حينئذ بين دعوى الاستحالة العادية و تحليلها بالطفرة. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۱۹.

[۹۷۰] (۱)- و آيا در بناء عقلا- كه دليل حجيت ظواهر است- قيدي مشاهده شده كه حجيت ظواهر را منحصر به مجتهد مطلق نمايد؟ خير!

[۹۷۱] (۲)- يعنى: غاية الامر تقييد اطلاق ادلة حجية المدارك بما اذا تمكن من دفع معارضات الخبر الواحد الذى يعتمد عليه المتجزى فى مقام الاستنباط و حاصله: ان ادلة اعتبار الامارات مطلقة من حيث شمولها للمجتهد المطلق و المتجزى لكنها مقيدة بما اذا تمكن المجتهد الذى جاءه الخبر من الفحص عن معارضه-- و عن كل ما يزاحم حجيته و لو ظفر بمعارضه فلا بد من قدرته على علاج التعارض بتقديم احدهما على الآخر او التخيير فمن لم تكن له هذه القدرة لم تكن ادلة حجية الخبر و الظواهر شاملة له و من المعلوم ان هذه القدرة جهة مشتركة بين المطلق و المتجزى اذ لولاها لم يكن الشخص مجتهدا و لا عارفا باحكامهم «عليهم السلام». ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۲۵.

[۹۷۲] (۱)- در فصل اول از مباحث مربوط به «تقليد».

[۹۷۳] (۲)- ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲ / ۳۴۶.

[۹۷۴] (۱)- فلا اطلاق فيها ايضا لانها ارشاد الى السيرة العقلانية و يتعين الاخذ بالقدر المتيقن منها و هو رجوع الجاهل الى المجتهد المطلق و يكون الشك فى جواز الرجوع الى المتجزى مساوقا للقطع بعدم جوازه و سيأتى ما هو الحق من القولين فى التعليق الآتية و فى مباحث التقليد «ان شاء الله تعالى». ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۲۶.

[۹۷۵] (۲)- «مثلا آيه شريفه اَفَسْتَلُّوا اَهْلَ الذِّكْرِ* E در مقام بيان نمى باشد». ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲ / ۳۴۶.

[۹۷۶] (۱)- ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۸۶.

[۹۷۷] (۲)- الف: بل لا- اشكال فيه ايضا اذا كان عارفا باحكامهم «عليهم السلام» فى القضاء و ذلك لما عرفت فيما تقدم من ان المعبر فى نفوذ قضاء القاضى على ما يستفاد من الاخبار المتقدمة من المقبوله و غيرها هو معرفته باحكامهم فاذا عرفها كما هو حقه و تمكن من الحكم بحكمهم لم يكن فرق بين المتجزى و المطلق فى نفوذ حكمهما و قضائهما ابدا و ان لم يكن المتجزى عارفا باحكامهم فى سائر ابواب الفقه غير القضاء اصلا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۸۷.

ب: اى: اشد اشكالا من حجية فتواه على الجاهل. و وجه اشدية الاشكال هو: ان مقتضى سيرة العقلاء-- و فطرتهم على الرجوع الى العالم هو حجية نظر المتجزى ايضا كالمطلق اذ مناط السيرة كون المرجع عالما فيما يرجع اليه سواء علم غيره ام لا. و هذه السيرة لا تتوقف الا- على الامضاء. و هذا بخلاف القضاء فان ادلة نفوذه هى الادلة اللفظية التى اناطت المنصب بصدق «الفقيه و العارف بالاحكام» و نحوهما.

ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۲۸.

[٩٧٨] (١) - ر. ك: عناية الاصول ١٨٧ / ٦.

[٩٧٩] (١) - بان يعرف من «علم اللغة» المعانى المفردة التى وضع لها الالفاظ المأخوذة فى تراكيب الكلام او استعمل فيها و لو مجازا كالصعيد و الغسل و المسح و الكعب و نحو ذلك سواء أ كان من المعانى الواصلة من الصدر الاول من اهل اللغة ام من المودوعة فى كتب اللغة التى دونها اربابها. و من «علم الصرف» المعانى التصريفية التى وضعت لها الهيئات الاشتقاقية كهيئات الافعال الماضية و المضارعة و هيئات فعلى الامر و النهى و هيئات اسماء الفاعلين و المفعولين و غيرهما و من «علم النحو» معانيها النحوية التى وضعت لها تراكيب الالفاظ الاعرابية كالفاعلية و المفعولية و الاضافة و نحوها و تختلف باختلاف التراكيب حتى انه ربما يختلف معانى لفظ واحد عند اختلاف حركاته نحو ما أحسن السماء بضم النون و ما أحسنها بفتحها حيث ان الاول استفهام و الثانى تعجب و ما أحسن زيدا و ما أحسن زيد و دلالة هذه الحركات على المعانى المختلفة تستفاد من علم النحو. و من «علم المنطق» ما يعرف به شرائط البرهان و كيفية تراكيب البراهين و امتياز البرهان عن سائر مواد الاقيسة من الجدل و الخطابة و الشعر و السفسطة لان استنباط المسائل من المأخذ يتوقف على الاستدلال و هو لا يتم الا بالمنطق بل هو من مبادئ سائر شروط الاستنباط التى هى عبارة عن عدة علوم و لا سيما اصول الفقه الذى هو العمدة من الشروط لكونه من العلوم النظرية. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣٥٢ / ٢.

[٩٨٠] (٢) - ... و المراد بالعلوم العربية العلوم التى يكون موضوعها الالفاظ العربية من حيثيات مختلفة و هى: علم اللغة و النحو و الصرف و البلاغة و ... ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٤٣٦.

[٩٨١] (١) - قيد ل «معرفة» يعنى: ان الاجتهاد فى الفقه يتوقف على معرفة عدة من مباحث العلوم العربية لا على معرفتها بتمامها فتوقف الاجتهاد على معرفة بعض مباحث علم اللغة و النحو و الصرف و واضح دون توقفه على معرفة علم العروض و جملة اخرى من مباحث النحو. ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٤٣٧.

[٩٨٢] (٢) - و لو بأن يقدر على معرفة ما يتنى عليه الاجتهاد فى المسألة بالرجوع الى ما دون فيه و الآيات المتكفلة للاحكام على ما صرح به بعضهم خمس مائة آية و كذلك معرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام و معرفة احوال الرواة من التعديل و الجرح و لو بالرجوع الى كتب الرجال اذ العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال و الاعتماد عليهم بناء على حجيتها من باب الظنون الخاصة. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣٥٣ / ٢.

[٩٨٣] (٣) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ٣٤٧ / ٢.

[٩٨٤] (١) - تحقيقى در اين زمينه، از كتاب عناية الاصول - در صفحه ٣٦٤ - نقل کرده ايم.

[٩٨٥] (٢) - اما الاول: فلان بعض المسائل قليل الحاجة اليه لكونه اسهل مدركا.

و اما الثانى: فلما ذكره فى العبارة فانه فى الزمان الاول لا حاجة فى التمسك بالعام الى الفحص عن المخصص بخلاف هذا الزمان. و اما الثالث فلان بعض الاشخاص ربما يقطع بحكم و لا يحتاج الى اعمال قواعد اصولية. مشكينى «ره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى ٢ / ٤٣٠.

[٩٨٦] (١) - و كذا فى الشرعيات اذا كان الاجتهاد قطعيا او وقع على موضوعات الاحكام و لو كان ظنيا كما نفى الخلاف فى الفصول و انما الخلاف فى الاحكام الاجتهادية الظنية تكليفية او وضعية. مشكينى «ره».

ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى ٢ / ٤٣٠.

[٩٨٧] (٢) - ... و الحاصل: ان الناظر فى كلماتهم يظهر له انهم مختلفون فى التصويب فبعضهم ينكره رأسا و بعضهم يلتزم به فى ما لا نص فيه و عليه فنسب التصويب الى المخالفين مطلقا او الى الاشاعرة خاصة دون المعتزلة لا تخلو من شىء. ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٨.

.۴۴۶

[۹۸۸] (۳) - ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۱۹۲.

[۹۸۹] (۱) - ... و الوجه فی اتفاق کلمتهم علی التخطئة فی هذه الامور العقلية هو استلزام القول بالتصويب فيها لاجتماع الضدين او النقيضين مثلا اذا ادرك عقل زيد امکان اعاده المعدوم و ادرك عقل عمرو استحالتها او ادرك عقل رجل قبح الكذب الضار و عقل آخر عدم قبحه مطلقا بل فيما كان المتضرر هو المؤمن او ادرك عقل احدهما حسن الصدق النافع و آخر قبيده بشيء مثلا فلو قيل بالتصويب فيها لزم اجتماع الضدين بل النقيضين و هو محال اذ الواقع اما ان يكون ظرفا لاستحالة اعاده المعدوم و اما لامكانها لبداهة امتناع ان يقال: ان اعاده المعدوم ممكنة و مستحيلة فالتخطئة فی هذا السنخ من العقلیات مما لا بد منه. « و لا فرق فی ذلك » بين الحكم العقلي الذي موضوعه حكم شرعي كحسن الاطاعة و قبح المعصية و بين غيره مما تقدم كاستحالة اعاده المعدوم و امكانها لوحدة المناط و هو استحالة اجتماع الضدين او النقيضين. ر. ک: منتهی الدراییه ۸۲ / ۴۴۶.

[۹۹۰] (۲) - ... و لیعلم ان الاتفاق علی التخطئة فی العقلیات انما يكون مورده الاحكام العقلية التي تقع طرقا الى استكشاف الواقعات كالملازمة بين وجوب المقدمة و ذیها فان هذه الملازمة امر واقعي يدركها العقل تارة و لا يدركها اخرى و كذا استحالة شيء واقعا او مصلحته او مفسدته كذلك. و اما الاحكام العقلية غير الطريقية التي لا واقع لها و يكون ادراك العقل مقوما لحكمه فلا محيص عن الالتزام بالتصويب فيها ضرورة ان الحسن العقلي حينئذ ليس الا ملاءمة الشيء لدى القوة العاقلة كملاءمة الشيء لدى سائر القوى من الذائقة و الشامة و اللامسة كما ان القبح العقلي عبارة عن منافرة لدى القوة العاقلة كادراكه حسن العدل و قبح الظلم و من المعلوم عدم تطرق الخطأ فی الامور الوجدانية المتقومة بادراكات العقل. ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۴۴۷.

[۹۹۱] (۱) - اما كونها احكاما واقعية فلانه مقتضى التصويب اي: اصابه كل اجتهاد بالواقع و اما كونها ظاهريه فلانها احكام مجعولة عند الجهل بالواقع و الشك فيه، و من المعلوم ان الحكم المجعول في مورد الشك - كما في الامارة او في موضع الشك كما في الاصل العملي - يكون حكما ظاهريا. ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۴۵۱.

[۹۹۲] فاضل موحدی لنكراني، محمد، ایضاح الكفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۹۹۳] (۲) - كالاشعري و ابی الهذیل العلاف و الجبائیان. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۵۴.

[۹۹۴] (۳) - لا اشكال فی بطلانه بمعانيه الثلاثة الآتية للاجماع و الاخبار الا ان الاشكال فيه من جهة الاستحالة و عدمها. « مشكيني ره ». ر. ک: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۴۳۰.

[۹۹۵] (۱) - یعنی: خداوند متعال برای هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، حکم جعل می نماید و نتیجه اش این است که: تمام مردم در آن حکم واقعی مجعول، مشترک نیستند بلکه مجتهدی که قائل به وجوب نماز جمعه شده، صلات جمعه در حق او - و مقلدینش - واجب است و کسی که قائل به حرمت آن شده، درباره او و مقلدینش حرمت، جعل شده و

[۹۹۶] (۱) - و هم قد عرّفوا الاجتهاد باستفراغ الوسع فی تحصيل الظن بالحكم الشرعي الفرعي و الظن متعلق بالكسر و الحكم متعلق بالفتح و معلوم ان الاول متأخر فی الوجود عن الثاني فلولا - وجود الحكم استحالة استفراغ الوسع فی تحصيل الظن به و يسمونه بالتصويب المحال. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۵۵.

[۹۹۷] (۲) - و لهذا يسمونه بالتصويب المجمع على بطلانه. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۵۵.

[۹۹۸] (۱) - هذا تفسير بما لا يرضى صاحبه فان مراد العامة ليس هذا المعنى قطعاً (مشكيني «ره») ر. ک:

كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۴۳۱.

[۹۹۹] (۲) - یعنی: حکم انشائی، جعل شده.

[١٠٠٠] (٣) - طبق اماره ای که بر آن حکم، قائم شده.

[١٠٠١] (٤) - ... لحدوث مصلحة في مؤداها بسبب قيام الامارة عليه تكون تلك المصلحة اقوى من مصلحة الحكم الانشائي فيكون الحكم الفعلي على طبق الامارة لحصول الكسر و الانكسار في الملاك الواقعي الثابت في الفعل كشرب الخمر بعد حدوث مصلحة في العمل بالامارة. ر. ك: منتهى الدراية ٢ / ٤٥٠.

[١٠٠٢] (٥) - و حکم ظاهري فعلي که بر موافقتش ثواب و بر مخالفت آن، استحقاق عقوبت، مترتب می شود، همان حکمی است که فعلا رأی مجتهد به آن، مؤدی شده.

[١٠٠٣] (٦) - که مخالف رأی مجتهد است.

[١٠٠٤] (٧) - یعنی: فعلیت آن حکم واقعی لوح محفوظی، مشروط بر این است که رأی مجتهد به آن، مؤدی شود.

[١٠٠٥] (١) - و حکم هذا التصويب المعتزلي هو: انه معقول في نفسه - بناء على موضوعية رأی المجتهد و سببیه کل اماره لحدوث مصلحة في مؤداها توجب تغير الحكم الواقعي - اذ لا - مانع من توقف فعلية الاحكام الواقعية على قيام الامارة على طبقها و من اختصاص تلك الاحكام ببعض المكلفين دون بعض نظير اختصاص احكام النساء بهنّ و عدم اشتراك الرجال فيها معهن. و الذي يرد على هذا المعنى للتصويب امور عمدتها امران «احدهما»: بطلان اصل المبني للاجماع على عدم كون الامارة حجة من باب السببية حتى تكون مغيرة للواقع كما يتغير بطرء عنوان ثانوي كالضرر و الخوف و الاضطرار.

« ثانيهما»: ما ادعى من تواتر الاخبار على اشتراك الاحكام بين العالمين و الجاهلين بها.

[١٠٠٦] (٢) - ای: بمعنی تبعیة الحكم الفعلي لرأی المجتهد و اشتراك الكل في الحكم الانشائي.

[١٠٠٧] (٣) - كالموقنات مطلقا او اذا انكشف الخلاف او بعد انقضاء أوقاتها مع عدم القضاء لها. او يراد بقوله:

« في الجملة» الالتزام بالتصويب في مراتب الحكم في حال الانسداد دون الانفتاح. ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٤٥٣ و ٤٥٠.

[١٠٠٨] (٤) - ای: يشير الى التصويب في الفعلية ما اشتهرت ... الخ. و وجه الاشارة: ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم الذي هو مؤدى الامارة لاستلزام موضوعية الامارة القطع بكون مؤداها حكما فعليا كما لا يخفى. و التعبير ب«ربما يشير» دون «ربما يدل عليه» انما هو لاحتمال عدم ارادة القطع بالحكم الظاهري النفسى بل ارادة القطع بالحجية فكون الطريق ظنيا لا ينافي القطع بحجيته و أين هذا القطع من القطع بالحكم الظاهري النفسى الذي هو المبحوث عنه في المقام. ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٤٥٤.

[١٠٠٩] (٥) - ای يشير الى التصويب في الفعلية

[١٠١٠] (١) - استدراك على قوله: «بل لا محيص عنه في الجملة» یعنی: ان ما تقدم من لا بديء الالتزام بالتصويب في مراتب الحكم انما يتجه بناء على حجية الاخبار من باب الموضوعية. و اما بناء على اعتبارها من باب الطريقية كما هو المختار فلا سبيل الى التصويب بهذا المعنى كما لا سبيل للتصويب بمعنى آخر ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٤٥٧.

[١٠١١] (٢) - كما اختاره الشيخ الانصارى «قد» بمعنى ان المصلحة انما هي في نصب الطريق و تنزيل شيء منزلة العلم كالتسهيل على المكلف و غيره من غير ان يكون له دخل في حسن متعلقه او قبحه.

[١٠١٢] (٣) - ناشئة عن مصلحة تطبيق العمل على الطريق كما انها ليست احكاما نفسية.

[١٠١٣] (٤) - كنفس العلم الذي هو طريق عقلي. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٥٥.

[١٠١٤] (٥) - ای: انشائي. و الاضراب عن «غير منجز» لاجل ان عدم تنجز الحكم الواقعي لا يستلزم انشائيته لا مكان كونه فعليا تعليقا غير حتمي كما جمع هو «قدس سره» بين الحكمين الواقعي و الظاهري بحمل الواقعي على الفعلي التعليقي و الظاهري على الفعلي الحتمي و كأنه «قده» عدل عن ذلك الذي اختاره في مواضع من الكتاب و حاشية الرسائل الى كون الحكم الواقعي - في جميع موارد خطأ الامارة او فقدها - باقيا على مرتبة الانشاء و لعل الوجه فيه ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٤٥٩.

[۱۰۱۵] (۶) - ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۴۹.

[۱۰۱۶] (۱) - ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۹۸.

[۱۰۱۷] (۲) - ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۵۵.

[۱۰۱۸] (۱) - الثانی، و لیعلم ان المستفاد من التقیید بقوله على وفق المختل فیها ما اعتبر فی صحتها بحسب هذا الاجتهاد و ان محل الکلام فیما اذا كان الرأى الاول على خلاف الاحتیاط كما اذا كان على کفایه فری الودجین فی الذبح و طهاره الغساله و کفایه الغسل مره و عدم جزئیه جلسه الاستراحه و کفایه التسیحه الواحده للركعتین الاخیرتین و فیما اذا عمل بمقتضاه و الا فقد یكون الرأى الاول على خلاف الاحتیاط و یحتاط المجتهد و مقلده فی موردہ لا فیما اذا كان الرأى الاول على طبق الاحتیاط و هو ظاهر ثم إنه لا بد و ان یكون محل النزاع ما اذا كان له اثر بعد الرجوع من الاعاده او القضاء او استرداد العوض و المعوض لا فیما لا اثر له اصلا.

[۱۰۱۹] (۲) - «لا یخفی عدم شمول مثل لا تعاد للمقام الذی هو الفعل او الترك عن قصد لاختصاصه بصوره السهو بدیهه اللهم الا ان یقال ان المتبادر من العمد هو القصد الی الترك فی محل العلم بوجوبه او القصد الی الفعل فی محل العلم بمطلوبیه الترك و هنا لیس كذلك فتدبر» (منه دام ظلّه) ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۵۶.

[۱۰۲۰] (۳) - «مثل اینکه قبلا سوره را در نماز، واجب نمی دانست اما طبق اجتهاد دوم، بنا را بر وجوب آن گذاشت» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۵۰.

[۱۰۲۱] (۴) - ای فی الموضوعات و فی الاحکام ان حصل الرأى الثانی. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۵۶.

[۱۰۲۲] (۵) - یا احتیاط نماید - اگر تاکنون رأیی برایش حاصل نشده.

[۱۰۲۳] (۱) - یعنی: ظن معتبر.

[۱۰۲۴] (۲) - و اکنون رأی آن مجتهد، مضمحل گشته.

[۱۰۲۵] (۳) - مثلاً تاکنون نظرش این بوده که نماز، دارای نه جزء هست و سوره، جزء آن نمی باشد لذا آن را با نه جزء اتیان نموده لکن فعلاً تبدیل رأی پیدا کرده و سوره را جزء نماز می داند.

[۱۰۲۶] (۴) - مثلاً عقد فارسی را معتبر و صحیح می دانسته و طبق آن اجتهاد، عمل نموده لکن فعلاً تبدیل رأی پیدا کرده و نظرش این است که باید «صیغه عقد» به عربی خوانده شود.

[۱۰۲۷] (۵) - سؤال: مقتضای قاعده ثانوی در محل بحث چیست؟

مصنف «ره» چنین فرموده اند: «... فیما لم ینهض دلیل على صحة العمل ... مثل لا تعاد و حدیث الرفع، بل الاجماع ... حدیث رفع التسعه و غیره لان منها «رفع الخطأ» و مدلوله رفع حکم الفعل اذا وقع خطأ و هذا شامل للصلاة و غیرها، مثلاً وجوب جلسه الاستراحه مما اخطأ المكلف فيه لخطأ اجتهاده، فیشکک فی وجوبها و مقتضی «رفع الخطأ» هو عدم وجوبها فلا تجب اعاده الصلاة لاجل الاخلال الخطائی بها. ر. ک:

منتهی الدرایه ۸ / ۴۶۵. ...».

اشاره الی مقتضی القاعده الثانویه فی الاعمال السابقه المطابقه للاجتهاد الاول (فیقول) ان مقتضاها هو صحه تلك الاعمال و ذلك لادله خاصه نعتمد علیها و نستند الیهها. (منها) ما یختص بالصلاة فقط دون غیرها و هو حدیث لا تعاد الصلاة الا من خمس فاذا ادى الاجتهاد الاول الی عدم جزئیه شیء -- للصلاة او عدم شرطیه لها او عدم مانعیه عنها او عدم قاطعیه لها و اوقعنا الصلاة على طبق ذلك الاجتهاد ثم انكشف الخلاف و ظهر جزئیه ذلك الشیء او شرطیه او مانعیه او قاطعیه صحت الصلاة و لا حاجه الی الاتیان بها ثانیاً اعاده او قضاء الا اذا كان الامر المختل هو احد الامور الخمسه و هی الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود (هذا) و لکن

الاستدلال بالحديث الشريف مبنى على شموله بصورة الجهل بالحكم او الموضوع و عدم اختصاصه بصورة النسيان فقط كما قد يدعى ذلك و الا فلا يكاد ينفع المقام شيئا ابدا. (و منها) ما يختص بالعبادات فقط دون غيرها و هو الاجماع على الاجزاء الذى ادعاه بعضهم على ما يظهر من المصنف و اشتهر على اللسن. (و فيه) ... و منها ما يشمل العبادات و المعاملات جميعا و هو حديث الرفع. ر. ك: عناية الاصول ٦/ ٢٠٥.

[١٠٢٨] (١) - ر. ك: عناية الاصول ٦/ ٢٠٠.

[١٠٢٩] (١) - نه موضوعيت.

[١٠٣٠] (٢) - ... و وجه البطلان فى هذه الصورة ان الامارات بناء على الطريقة مما لا تخلو من احد قولين:

(فاما ان نقول) فيها بجعل الحجية اى المنجزية عند الاصابة و العذرية عند الخطأ. (و على هذا القول) لا وجه لصحة الاعمال السابقة بعد كشف الخلاف فيها اذ المفروض ان الامارة التى قد ادت الى صحتها و انكشف خلافها لم تكن هى الا مجرد عذر للفوت من دون ان يتدارك بها مصلحة الواقع ابدا. (و اما ان نقول) فيها بجعل الاحكام الظاهرية الطريقة. (و على هذا القول) ايضا لا وجه لصحة الاعمال السابقة بعد كشف الخلاف فيها فان الحكم الظاهرى الطريقي لا مصلحة فيه سوى الوصول به الى الواقع فان اصاب فقد تنجز به الواقع و ان اخطأ فيكون عذرا لفوته من دون ان يتدارك به مصلحة الواقع اصلا. ر. ك: عناية الاصول ٦/ ٢٠٠.

[١٠٣١] (٣) - در وقت.

[١٠٣٢] (٤) - در خارج از وقت.

[١٠٣٣] (٥) - مانند قطع كه فقط «معدّر» يا «منجز» است.

[١٠٣٤] (٦) - در صورت اصابه.

[١٠٣٥] (٧) - در صورت خطا.

[١٠٣٦] (١) - عبارت مذکور، مقدمه‌ای است برای رد کلام صاحب فصول «ره».

[١٠٣٧] (٢) - ... كوجوب الجمعة.

[١٠٣٨] (٣) - ... او بالمتعلقات كالصلاة بدون جلسة الاستراحة و العقد بالفارسية و التذكية بفرى الودجين و غير ذلك. ر. ك: منتهى الدراية ٨/ ٤٦٩.

[١٠٣٩] (٤) - مثلا كان رأيه السابق موضوعية مطلق الالتزام النفساني فى باب النذر- و لو بدون التلفظ به- لوجوب الوفاء به ثم تبدل رأيه- للظفر بالمقيد- الى اشتراطه بالتلفظ به و انه لا يجب ترتيب الاثر على النذر ما لم يتلفظ بالصيغة المعترية فيه.

[١٠٤٠] (٥) - كما اذا افتى بوجوب صلاة الجمعة تعيينا ثم ظفر بما يدل على وجوبها تخيرا فى عصر الغيبة و كون وجوبها تعيينا مختصا بعصر الحضور.

[١٠٤١] (٦) - كما اذا خص الحكم بتطهير الآنية بالظروف الصغار المعدة للاكل و الشرب التى يسهل تناولها و نقلها من مكان الى آخر ثم ظفر على قرينه المجاز و استقر رأيه على الحاق القدور الكبار و نحوها بالآنية و ان لم يصدق عليها الاناء عرفا.

[١٠٤٢] (٧) - كما اذا افتى باباحة الخمس للشيعة استنادا الى نصوص ثم ظفر بما يعارضها مما يدل على وجوب اداء الخمس و لزوم حمل إباحة الخمس على معنى آخر]. ر. ك: منتهى الدراية ٨/ ٤٦٨.

[١٠٤٣] (١) - الظاهر ان المراد بهما هنا واحد و هو ما يتعلق به الحكم الشرعى تكليفيا ام وضعيا كالصلاة و العقد و فرى الاوداج الاربعة بشرائطه و غير ذلك. ر. ك: منتهى الدراية ٨/ ٤٧٢.

[١٠٤٤] (١) - الف- ر. ك: الفصول الغروية ٤٠٩.

ب: ... قد حكى عن الشيخ ايضا اعلى الله مقامه انه قد تردد فى فهم مراد الفصول فى المقام و اشكل عليه الامر حتى ارسل بعض

السادة من افاضل تلامذته الظاهر انه: الحاج الميرزا السيد على التستري الى كربلاء لملاقاة صاحب الفصول و استيضاح الحال منه شفاهيا فرجع السيد و لم يأت بشيء يرجع الى محصل هكذا نقل بعض الاجلّة في بعض مؤلفاته (و الله العالم). ر. ك: عناية الاصول ٢١١/٦.

[١٠٤٥] (١) - لانه ليس بلازم ان يكون الرأى الاول دائما او غالبا على خلاف التكليف و خلاف الاحتياط و هو عمل به و ان يكون التبدل على الوجه المذكور لاكثر اهل الفتاوى كى يلزم العسر.

[١٠٤٦] (٢) - لا العسر النوعى و كذا ادلة نفى الحرج و كذا الهرج فوجود الفرض لهذه الامور الثلاثة لا ينتج الحكم بمقتضاه مع عدم وجوده لان العلة الفرضية لا يترتب عليه الا المعلول الفرضى و غاية ما يلزم فى باب النكاح الذى اوقعهم فى حيض و يبص بعد التبدل كون الوطى بالعقد السابق بالشبهة و يترتب عليه حكم العقد الصحيح من لحوق الولد و التوارث و نحو ذلك من الاحكام و من حين التبدل يعقدها بمقتضى الاجتهاد الثانى . ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣٥٧/٢.

[١٠٤٧] (٣) - يعنى: چنين نيست كه با اجتهاد سابق، يك موضوع داشته باشيم و با اجتهاد بعدى، موضوع حكم، عوض شود مثلا تذكیه، يكى از موضوعات است كه متحمل دو اجتهاد مختلف نمى شود يا مثلا حيات زيد- در صورتى كه موضوع حكم شرعى واقع شود- موضوعى است كه متحمل دو اجتهاد مختلف نمى شود.

[١٠٤٨] (١) - كما اذا اشترى دارا بعقد فارسى و آجرها، و تزوج بامرأة بالفارسية، فلو بنى على بطلان هذه العقود و الآثار المترتبة عليها لزم اختلال النظام قطعا.

[١٠٤٩] (٢) - كما لو طلق زوجة بالفارسية و تزوجها رجل آخر و مضت مدة مديدة فان الالتزام ببطلان ما وقع على طبق الاجتهاد السابق مستلزم للاختلال.

[١٠٥٠] (٣) - المنفيين عن الشريعة السمحة]. ر. ك: منتهى الدراية ٤٧٣/٨.

[١٠٥١] (٤) - نه تمام افراد.

[١٠٥٢] (١) - ... مثلا اذا قلد الورثة فى مقدار الحبوّة و افترى المجتهد بانها ثلاثة اشياء ثم عدل عن رأيه الى انها اربعة اشياء فللولد الا-كبير مطالبه سائر الورثة بالشىء الرابع و لو نازعوه رفع امرهم الى الحاكم الشرعى ليحكم بينهم بما يراه. ر. ك: منتهى الدراية ٨/٤٧٥.

[١٠٥٣] (٢) - ر. ك: منتهى الوصول ٣٧٢.

[١٠٥٤] (٣) - نه طريقت.

[١٠٥٥] (١) - فاذا قامت البراءة الشرعية فى الشبهة الحكمية على عدم وجوب شىء او عدم جزئيته او عدم شرطيته لعبادة او لمعاملة ثم انكشف الخلاف و تبدل الاجتهاد الاول الى اجتهاد جديد قد ادى الى وجوبه او جزئيته او شرطيته لم نحتج الى الاعادة او القضاء فى العبادة او الى تكرار السبب فى المعاملة (و الظاهر) ان السر فى نظره هو حكومة دليل البراءة على دليل الواقع او على ادلة الاجزاء و الشرائط فلا يبقى وجوب و لا جزئية و لا شرطية فى حال الجهل ابدًا فلا اعادة و لا قضاء و لا تكرار السبب (و قد استفيد) حكومة دليل البراءة من كلام المصنف فى الاقل و الاكثر الارتباطين قبل الشروع فى التنبيه على امور بل صرح فى بحث الاجزاء... (هذا كله فى البراءة النقلية) و مثلها استصحاب العدم. (و اما استصحاب الوجود) ... ر. ك: عناية الاصول ٢٠٣/٦.

[١٠٥٦] (٢) - و قد ظهر لك من تقسيم المصنف مبنى الرأى السابق الى القطع و الطرق و الاصول انه ليس الامر كما صنعه غير واحد من الاصوليين من جعل هذه المسألة من جزئيات مسألة الاجزاء فان هذه المسألة اعم من مسألة الاجزاء فان موضوعها كفاية الامر و امثاله فهى مختصة بما كان هناك امر و طلب و موضوع مسألتنا تبدل رأى المجتهد الى ما يخالفه فى اى مسألة كانت من العبادات بالمعنى الاخص او المعاملات او الايقاعات او الاحكام. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣٥٧/٢.

[۱۰۵۷] (۳) - به خلاف اینکه قائل شویم، امارات از باب طریقت، معتبرند که شرحش را اخیراً بیان کردیم.

[۱۰۵۸] (۴) - و نیازی به اعاده یا قضا نیست.

[۱۰۵۹] (۵) - ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۲.

[۱۰۶۰] (۱) - الاخذ هنا بمعنى القبول كما قيل في تفسير قوله تعالى **أَوْ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ** E ای یقبلها و یؤیده

[۱۰۶۱] (۲) - بلا مطالبه دلیل علی رأیه الخ ظرف مستقر فی محل النصب علی الحالیه للعمل فالمعنی ان التقليد هو الاخذ المذكور

حال کونه حاصلًا بغير دليل علی القول بحيث لو سأله احد عن وجه هذا الالتزام و الرأي علله بان قول فلان من دون ان يستند الى خصوص دليل او عموم يكون جامعًا قريبا للمورد و لا ينافي ذلك استناده الى دليل عام علی اعتبار قول المفتی و حجیه فتواه و هو ان هذا مما قاله المفتی و كلما قاله المفتی فهو حکم الله فی حقى و كيف كان يخرج بهذا القيد الاخذ بقول الغير بدليل عليه بالخصوص كأخذ الفقيه المتأخر بقول الفقيه المتقدم لمساعدة دليل عليه حيث ان هذا اخذ بقول الغير لا لانه قول الغير بل لمساعدة الدليل عليه.

منه دام ظلّه] ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۲/ ۳۵۸.

[۱۰۶۲] (۳) - ر. ک: ایضاح الكفایه ۲/ ۱۵۹ - ۱۰۶.

[۱۰۶۳] (۴) - ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۲۱۳.

[۱۰۶۴] (۱) - ر. ک: مجمع البحرين ۳/ ۱۳۲.

[۱۰۶۵] (۲) - ر. ک: مصباح الاصول ۳/ ۴۴۷.

[۱۰۶۶] (۳) - ر. ک: عروۃ الوثقی بحث تقلید، مسأله ۸.

[۱۰۶۷] (۴) - ... التي تتعلق باعمال الجوارح. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۴۸۶.

[۱۰۶۸] (۵) - المراد بها الامور الاعتقادية التي لا يكون المطلوب فيها المعرفة و الا فلا سبيل للتقليد فيما يجب معرفته كالتوحيد و

النبوة و الامامة و المعاد. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۴۸۶.

[۱۰۶۹] (۱) - لعله اشارة الى: انه لا دليل على اعتبار ازید من تطبيق العمل على فتوى المجتهد في تحقق التقليد فان ادلته لا تدل على

ازید من ذلك لانه يحصل بهذا النحو الامن من تبعه التكليف المنجز. نعم لا بد في التقليد بهذا المعنى من تعلم الفتوى قبل الشروع في العمل ليتحقق العمل بمطابقة العمل للرأى فالقول بكون التقليد نفس العمل قريب جدا ... مضافا الى «ان العمل عن تقليد» لم يرد في آیه و لا روایه حتى يلزم الاخذ بظاهره بعد تسليم الظهور. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۴۸۹

[۱۰۷۰] (۲) - الظاهر ان قوله «مطلقا» اشارة الى عدم الفرق في العامى بين ان يكون عاميا بحثا لا حظ له من العلم اصلا او كان له حظ

من العلم في الجملة و لم يبلغ درجة الاجتهاد. ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۲۱۹.

[۱۰۷۱] (۳) - ر. ک: معالم الاصول ۲۳۶.

[۱۰۷۲] (۴) - ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۴۸۷.

[۱۰۷۳] (۵) - به عبارت دیگر: «عمل» یا مستند به تقلید است یا اجتهاد و یا احتیاط پس اگر تقلید به نفس عمل، محقق شود،

لازمه اش این است که آن عمل اول «بلا تقلید» باشد.

[۱۰۷۴] (۶) - «و این مسئله منافات ندارد با آنچه مشهور است که اگر عمل عامی با فتوای مجتهد زمان خودش موافق باشد، صحیح

است گرچه تقلید نکرده باشد زیرا ممکن است مجرد موافقت عمل مقلد با رأی مجتهد، تقلید نباشد لکن چون وجوب تقلید و اجتهاد، طریقی است لهذا اگر عمل، موافق واقع بشود صحیح است و لو ملتفت طریق نشده باشد». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم

حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۲.

[۱۰۷۵] (۱) - بمعناه الاعم الشامل للوجوب في قبال القول بحرمة التقليد ... ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۴۹۸.

[۱۰۷۶] (۲) - ... و المقصود بقوله: «فی الجملة» اثبات فطرية جواز رجوع الجاهل الى العالم فى ظرف اجتماع الشرائط فى المجتهد فلا يكون الرجوع الى الفاسق او المتجزى او الصبى فطريا بديها ... ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۹۸.

[۱۰۷۷] (۳) - «بلکه اطفال از باب حکم طبیعت از ابوبن خود، مجهولات را سؤال می نمایند». ر. ك: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوینی ۲ / ۳۵۳.

[۱۰۷۸] (۴) - الظاهر انه اشارة الى ما قد يتفق للمقلد من ان يكون خبيراً فى خصوص جواز التقليد عالماً بادلته بصيراً على مدرکه مجتهداً فيه غير مقلد فان مثل هذا المقلد اذا لم يكن رجوعه الى العالم بديها جلياً فطرياً له لم يلزم سد باب العلم بجواز التقليد عليه بعد فرض اطلاعه على ادلته و مداركه مما سياتى من الآيات و الروايات جميعاً. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۱۹.

[۱۰۷۹] (۱) - لان هذه المسألة من المسائل المشكوكه فان ثبت جواز الرجوع فى جميع تلك المسائل - التى من جملتها نفسها - بجوازها فيها لزم تقدم الشيء على نفسه و إن ثبت جوازه فى غيرها بجواز التقليد فيها فلا بد - حينئذ - من رجوع آخر ... و هكذا و يلزم التسلسل ... «مشكىنى رحمه الله». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكىنى ۲ / ۴۳۵.

[۱۰۸۰] (۲) - ر. ك: معارج الاصول ۱۹۷.

[۱۰۸۱] (۳) - ر. ك: رسالة الاجتهاد و التقليد، صفحه ۴۸.

[۱۰۸۲] (۴) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۲۰.

[۱۰۸۳] (۱) - بل لا قدح فى دعوى سيرة المتدينين فان احتمال ان سيرتهم لاجل كون رجوع الجاهل الى العالم من الامور الفطرية الارتكازية او من ضروريات العقل و فطرياته على اختلاف تعبير المصنف مما لا يكاد يغير بالسيرة و ان اضرب بالاجماع قطعاً و السر فى ذلك ان الاجماع اتفاق قولى فاذا احتمل كون المدرک لا قوالهم غير رأى الامام عليه السلام فلا حجية له بخلاف السيرة فانها عمل خارجى فاذا كان عملهم متصلاً بزمان الامام عليه السلام و لم يردعهم المعصوم كشف ذلك عن رضائه بفعلهم فيكون حجة قهراً على كل حال. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۲۱.

[۱۰۸۴] (۱) - هذا الاستظهار لا بد ان يكون من جهة اطلاق «الذكر» على التوراة فى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَكْتَبِهَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ﴾ E و اهل الذكر ح هم اُخبار اليهود او لزعم ان المخاطبين هم عوام اليهود فالشاهد عليه هو السياق. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۱۵.

[۱۰۸۵] (۲) - يعنى: سيره عقلاً «بما هم عقلاء» بر جواز تقليد، مستمر است نه سيره متدينين.

[۱۰۸۶] (۳) - سورة توبه، آيه ۱۲۲.

[۱۰۸۷] (۴) - سورة نحل آيه ۴۳.

[۱۰۸۸] (۵) - وقد استدل بالآيتين الشريفتين صاحب الفصول ... قال فى الفصول و لعموم قوله تعالى ﴿فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ E* بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القرآن من العلماء كما نص عليه جماعة و قد مر الكلام فيه يعنى به فى حجية خبر الواحد (قال) و لقوله تعالى فى آية النفر: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ E الشامل للإنذار بطريق الفتوى ايضا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۲۲.

[۱۰۸۹] (۶) - ر. ك: ايضاح الكفاية ۴ / ۳۲۶ و ۳۱۰.

[۱۰۹۰] (۱) - «ظاهره: ﴿فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ E* اين است: شما كه نمى دانيد، سؤال كنيد تا عدم العلم شما به علم و يقين مبدل شود نه اينكه از اهل ذكر سؤال كنيد و تعبداً - و لو علم حاصل نشود - آن را بپذيريد و الا اگر بعد از سؤال، همان عدم العلم باقى باشد، اثرى در آن سؤال نيست و آيه شريفه، دلالت بر وجوب سؤال نمى كند». ر. ك: ايضاح الكفاية ۴ / ۳۲۷.

[۱۰۹۱] (۲) - ... ثانيها ان المراد باهل الذكر اهل الكتاب اى فسئلوا اهل التوراة و الانجيل ان كنتم لا تعلمون (قال) عن ابن عباس و

مجاهد و (قال) فی الموضع الثانی من موضعی الآیة عن الحسن و قتادة.

[۱۰۹۲] (۳) - ... ثالثها ان المراد بهم اهل القرآن لان الذکر هو القرآن (قال) عن ابن زید (ثم قال) و یقرب منه ما رواه جابر و محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام انه قال نحن اهل الذکر و قد سمي الله رسوله ذکرا فی قوله ذکرا رسولا یعنی به فی سورة الطلاق (و قال) ایضا فی الموضع الثانی فروی عن علی علیه السلام انه قال نحن اهل الذکر. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۲۲۵.

[۱۰۹۳] (۱) - و هی روایات کثیرة قد دل بعضها علی وجوب اتباع قول العلماء عموما. و بعضها علی اتباع قول اشخاص معینین و نحن نعلم من الخارج انه لا وجه لاتباع کلامهم الا کونهم من العلماء بالحلال و الحرام. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۲۲۶.

[۱۰۹۴] (۲) - الف: ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی حدیث ۹ صفحه ۱۰۱.

ب: ... و تقریب الاستدلال بهذا الحدیث الشریف ان رواة احادیثهم الذین هم حجتهم علينا هم العلماء بحلالهم و حرامهم فاذا وجب الرجوع الیهم فقد وجب الرجوع الی العلماء بحلالهم و حرامهم.
ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۲۲۷.

[۱۰۹۵] (۳) - ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی حدیث ۵۴ ص ۱۲۷.

[۱۰۹۶] (۱) - و هی روایة واحدة قد رواها فی الوسائل ... ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۲۲۹.

[۱۰۹۷] (۲) - ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۰ از ابواب صفات قاضی حدیث ۲۰ ص ۹۴.

[۱۰۹۸] (۳) - ... لقوله علیه السلام: «فللعوام ان یقلدوه» فان اللام نص فی افادة اصل الجواز. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۵۲۰.

[۱۰۹۹] (۴) - ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۱ ص ۹.

[۱۱۰۰] (۵) - ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۲ ص ۱۰.

[۱۱۰۱] (۶) - ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۳۳ ص ۱۶.

[۱۱۰۲] (۱) - ر. ک: رجال نجاشی ص ۷.

[۱۱۰۳] (۲) - ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ از ابواب صفات قاضی باب ۱۱ حدیث ۳۶ ص ۱۰۸.

[۱۱۰۴] (۳) - ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۲۳۴.

[۱۱۰۵] (۴) - ایراد مذکور، نسبت به دو طایفه اخیر از روایات - یعنی: گروه ج و د - که دلالت بر جواز تقلید دارند، می باشد نه گروه «الف و ب».

[۱۱۰۶] (۱) - و الظاهر ان وجه الملازمة العرفیة بین جواز الافتاء و جواز اتباعه مطلقا و عدم الملازمة كذلك بین وجوب اظهار الحق و الواقع و وجوب اخذهما مطلقا ان الفتوی هی إخبار عن حدس و نظر و عن اجتهاد و استنباط و هذا مما لا یوجب العلم غالبا للعامی الا نادرا فلو اقتص حجية قول المفتی بما اذا حصل العلم منه كان الامر بالافتاء لغوا جدا و هذا بخلاف اظهار الحق و الواقع فانه إخبار عن حس و عیان و عن شهود و وجدان و هو فی الاغلب مما یوجب العلم و یقین فلو اقتص حجية قول المظهر للحق و الواقع بما اذا حصل العلم منه لم یکن الامر باظهار الحق و الواقع لغوا جدا فتأمل جيدا.

ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۲۳۷.

[۱۱۰۷] (۲) - به عبارت دیگر: بین جواز افتاء و اتباع آن، ملازمه نیست.

[۱۱۰۸] (۳) - یعنی: کسانی که نفر و تحصیل علم نموده اند و

[۱۱۰۹] (۴) - کی لا - تنوهم ان مدلول الأخبار الدالة علی اعتبار الفتوی هو مدلول آیتی النفر و السؤال حیث یكون ظاهرهما ارجاع الجاهل الی العالم لتحصیل العلم بالواقع لا لقبول قوله تعبدا. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۵۲۵.

[۱۱۱۰] (۱) - سورة اسراء: آیه ۳۶

[۱۱۱۱] (۲) - سوره زخرف: آیه ۲۳

[۱۱۱۲] (۱) - «تواتر اجمالی»: نه در الفاظ خبر تواتر وجود دارد و نه در معنای آن بلکه با اخباری مواجه هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السّلام صادر شده ولی آن روایت برای ما مشخص نیست.

به طور کلی، تکلیف در تواتر اجمالی چیست؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: چون یقین داریم که یکی از آن اخبار، از معصوم علیه السّلام صادر شده لذا باید قدر مشترک و قدر متیقن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن قدر متیقن حجیت ندارد.

البته نسبت به قدر متیقن یقین داریم و درعین حال احتمال می‌دهیم همراه آن قدر متیقن، مطلب اضافه‌ای هم بوده است. ر. ک: ایضاح الکفایه ۴/ ۲۸۷.

[۱۱۱۳] (۱) - ر. ک: الجوامع الفقهیه، ۴۸۶.

[۱۱۱۴] (۱) - کخبر هشام بن سالم قال: «قلت لابی عبد الله علیه السّلام ما حق الله علی خلقه؟ قال ان يقولوا ما يعلمون و یکفوا عما لا- يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد أدوا الی الله حقه» و نحوها غیرها مما یدل علی حرمة متابعت غیر العلم و یندرج فی عمومہ فتوی المجتهد. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۵۲۷.

[۱۱۱۵] (۲) - سوره اسراء، آیه ۳۶.

[۱۱۱۶] (۳) - سوره نجم، آیه ۲۸.

[۱۱۱۷] (۴) - کخبر الحسن بن اسحاق عن الرضا عن آبائه «عليهم الصلاة والسلام» قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من دان بغير سماع الزمه الله البتة الى الفناء» بتقريب ان التقليد والتعبد برأى المجتهد تدين بغير سماع من النبي او الوصى و مصير هذا التدين الى الفناء فلا بد من الاستدلال او قراءة متن الرواية للعامي كما ادعاه بعض المانعين. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۵۲۷.

[۱۱۱۸] (۵) - سوره زخرف، آیه ۲۲.

[۱۱۱۹] (۶) - ... لكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق و مقتضى حمل العام على الخاص - الذى هو من اوضح الجموع العرفية - تخصيص تلك العمومات بادلّة التقليد فالمتحصل حينئذ جواز التقليد بلا اشكال. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۵۲۸.

[۱۱۲۰] (۱) - ليس المدعى مجرد قياس الفرعيات على الاصول الاعتقادية حتى يمنع عنه بانه قياس بل المدعى اولوية حرمة التقليد فى الفروع من حرمة فى الاصول فلا- بد من منع هذه الاولوية لا- الاقتصار على بطلان القياس، فالاولى ان يقال ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۵۳۰.

[۱۱۲۱] (۲) - ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲/ ۳۵۴.

[۱۱۲۲] (۳) - ... وجه الغموض فيها بالنسبة الى العامى هو عجزه غالبا عن التصديق بمواد الاقيسة و انها من البديهيات او المشهورات او غيرهما و عن الفرق بين البرهان و الخطاب و الجدل و غير ذلك مما يتوقف على البحث و النظر. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۵۳۰.

[۱۱۲۳] (۱) - قطع بالارتكاز و الجبله او «احتمل تعينه للقطع...» ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۶۰.

[۱۱۲۴] (۲) - ... فان فى الصلاة وحدها اربعة آلاف مسألة كما قيل و حديث زرارة فى احكام الحج و سؤاله عنها من الامامين الهمامين عليهما السّلام طوال اربعين عاما معروف. اصف الى ذلك كثيرا من المسائل المستحدثة فى هذه الاعصار ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۵۳۱.

[۱۱۲۵] (۳) - ... فمثل صاحب الجواهر و ان منحه الله موهبة عظمت و هى تأليف دورة كاملة من الفقه الشريف فى مدة خمس و

عشرين سنة الا ان كثيرا من جزئيات المسائل غير معنونة في ذلك الكتاب الشريف كما لا يخفى على المراجع الى هذا الكنز العظيم من الجواهر. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۳۲.

[۱۱۲۶] (۱) - یعنی: کسی که از رجوع به ادله لفظیه و نقلیه، عاجز است.

[۱۱۲۷] (۲) - یعنی: دانست که فلان مجتهد، نسبت به دیگری افقه و اعلم است.

[۱۱۲۸] (۳) - از آنچه مطرح گشت، معلوم شد که در محل بحث و در موضوع مسأله تقلید، دو امر، معتبر است: الف: علم المقلد باختلاف الفقهاء فی الفضیلة. ب: اختلاف العلماء فی الفتوی.

[۱۱۲۹] (۱) - یعنی: به واسطه تقلید و فتوای مجتهد اعلم، جائز است که او از غیر اعلم تقلید نماید.

[۱۱۳۰] (۲) - یعنی: کسی که از رجوع به ادله لفظی و نقلی، عاجز است.

[۱۱۳۱] (۳) - «احدهما»: عدم جواز تقلید المفضول و تعین تقلید الافضل و هذا هو المشهور بل المدعی علیه الاجماع.

«ثانیهما»: جواز تقلید المفضول و عدم وجوب تقلید الاعلم تعینا و هو خیرة جماعة منهم صاحبا القوانین و الفصول. و المصنف قدس سره اختار مذهب المشهور و استدلل علیه بالاصل و سیاتی بیانیه. ر. ک:

منتهی الدراية ۸ / ۵۳۷.

[۱۱۳۲] (۴) - زیرا ادله لفظیه تقلید، اطلاق ندارد تا بتوان در تعارض اقوال مجتهدین هم به آن تمسک نمود بلکه آن ادله در مقام بیان اصل تشریح تقلید می‌باشد.

[۱۱۳۳] (۱) - علة للمنع عن اطلاقات ادلة التقليد التي تمسك بها القائلون بجواز تقليد المفضول (و قد اخذ هذه العلة) من صاحب التقريرات (قال) في مقام الجواب عن الاطلاقات (ما لفظه): و اما الثاني فلان الاطلاقات المذكورة بعد الغض عن نهوضها على مشروعية اصل التقليد كما عرفت الوجه في ذلك فيما مرّ ان هذه الاطلاقات بين اصناف. (ثم ذكر الاصناف الى ان قال) و الظاهر ان هذه الاقسام كلها مسوقة لبيان جواز نفس التقليد من دون ملاحظة امر آخر كقولك فارجع الى الاطباء او الى الطبيب او الى كل من يعالج مثلا فان المفهوم منها بيان اصل المرجع و اما الواقعة المترتبة على هذه الواقعة من وقوع التعارض بين اقوال الاطباء فلا يستفاد منها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۴۸.

[۱۱۳۴] (۲) - بعد الغض عن نهوض الاطلاقات على مشروعية اصل جواز التقليد.

[۱۱۳۵] (۱) - ... ثم (ان جواب المصنف) عن الوجه الثالث هو مجرد المنع عن السيرة (و لكن) صاحب التقريرات قد اجاب عنها بنحو ابسط (قال): و اما السيرة فالمسلم منها انهم مع عدم علمهم بالاختلاف في الفتاوى كانوا يرجعون بعضهم الى بعض و اما مع العلم بالاختلاف اجمالا فلا نسلم عدم فحصهم عن الفاضل و عدم رجوعهم اليه فكيف بما اذا علموا بالفضيلة و الاختلاف تفصيلا (قال) بل يمكن دعوى ندرة الاختلاف بين اصحاب الائمة ايضا و لا ننكر اصل الاجتهاد في حقهم بل نقول بالفرق بيننا و بينهم من وجوه اسباب الاختلاف في حقنا دونهم فان حالهم كما مرّ مرارا حال المقلدين في امثال زماننا حيث انهم لا يختلفون في الفتاوى المنقولة عن مجتهدهم فانه كلما يزداد بعد عهدنا عن مشكاة الامامة و مصباح الولاية يزداد الحيرة و الاختلاف فينا (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه.

ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۴۹.

[۱۱۳۶] (۲) - ... و وجه العسر امران: «احدهما»: ان جميع المكلفين ليسوا في بلد المجتهد الفاضل حتى يسهل لهم الرجوع اليه في كل مسألة فلا بدّ لهم من شدّ الرحال من البلاد البعيدة للوصول الى الاعلم و السؤال عنه و من المعلوم ان هذا يوجب العسر الشديد على المقلدين بل على المجتهد نفسه ايضا، لو لم يكن متعذرا.

«ثانیهما»: ان وجوب تقلید الاعلم متوقف على تشخیصه من بین المجتهدین المنتشرین فی البلاد و -- من المعلوم ان تشخیص الاعلم

مفهوما و مصداقا من التكاليف العسرية خصوصا تمييز المصداق لتعارض البيئات و اختلاف اهل الخبرة مما يوجب تحير عوام المؤمنين فى تكليفهم.

و حيث كان منشأ هذا الحرج الزام الشارع بالرجوع الى خصوص الاعلم كان مقتضى حكومه قاعدة نفى العسر و الحرج على الادلة الاولى عدم وجوبه فيثبت حينئذ جواز تقليد المفضول و هو المطلوب.

ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٥٤٥.

[١١٣٧] (١) - هذا جوابان آخران عن الوجه الرابع من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضول:

« احدهما»: جواب عن خصوص دعوى العسر على المقلد اذا كان لزومه من ناحية تشخيص الاعلمية فيجب عنها بان تشخيص الاعلمية ليس باشكل من تشخيص اصل الاجتهاد و هو جيد متين.

« ثانيهما»: جواب عن دعوى العسر على كل من الاعلم و مقلديه اذا كان لزومه من ناحية الانحصار فى الاغلب فيجب عنها بان مقتضى ذلك هو الاقتصار على مورد العسر لا التعدى منه الى غيره « و عليه» فالفتوى بجواز تقليد المفضول بنحو الاطلاق و لو فى غير مورد العسر هى فى غير محلها و هو جيد متين ايضا ر. ك: عناية الاصول ٦ / ٢٥٠.

[١١٣٨] (٢) - به جهت ابلاغ و رساندن فتاواى خود به مقلدين.

[١١٣٩] (١) - اى: وهن النقل و قد يحتمل رجوع ضمير وهنه الى الاجماع المحصل. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٣٦٢.

[١١٤٠] (٢) - و حاصله: وجود الفرق بين القضاء و الافتاء لان الخصومة لا ترتفع بالتخير و لكنه يصح فى مورد المقبولة و اما فى مطلق القضاء - كما هو مورد الخبر الثانى - فلا. و الاولى ان يجاب: اولاً: بان التعدى عن موردهما قياس فلا يتعدى عن مورد المقبولة الى غيره من موارد القضاء فضلا عن باب الافتاء و عن مورد الثانى الى باب الافتاء. و ثانياً: عن الاولى: بانه فرق بين موردها و غيره - قضاء كان او افتاء - اذ مورده هو تعارض الحكم و لا يمكن فيه التخير. و عن الثانية: بانه ظاهر فى الرجحان بقرينه نفوذ قضاء الافضل بالنسبة الى سائر الرعايا فى مقابل قضاء «مالك»، فافهم. مشكى رحمه الله. ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مشكى ٢ / ٤٤٠.

[١١٤١] (١) - ر. ك: عناية الاصول ٦ / ٢٥١.

[١١٤٢] (١) - ر. ك: صفحه ١٨٥.

[١١٤٣] (٢) - ... و تقريب دلالة المقبولة على حجية قول الاعلم خاصة يتضح ببيان امرين:

« احدهما»: ان مورد سؤال عمر بن حنظلة شبهه حكمية بقرينه اختلاف الحاكمين لاجل اختلاف احاديثهم عليهم السلام فى حكم المسألة و لذا ارشد عليه السلام السائل الى ترجيح احد الحاكمين على الآخر بالافقيه و الاصدقية ثم الى الترجيح بمرجحات الخبرين المتعارضين و حينئذ يتقيد اطلاق قوله عليه السلام: «رجل روى حديثنا» - الشامل للفاضل و المفضول سواء اتفقا فى الحكم ام اختلافاً فيه - بقوله عليه السلام بعده:

« الحكم ما حكم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فى الحديث ...» و يتعين الرجوع الى اعلم القضاء - لفصل الخصومة. « ثانيهما»: ان بابى الفتوى و الحكومة متحدان حكما للاجماع المركب فاذا وجب الترافع الى الاعلم لفصل الخصومة وجب الرجوع الى الاعلم لأخذ الفتوى ايضا. و بتمامية الامرين يتجه الاستدلال بالمقبولة و ما بمضمونها على وجوب تقليد الاعلم فان الامام عليه السلام قدم قوله الا فقه على غيره عند العلم بالمعارضه و المخالفة، هذا توضيح المتن. و لا يخفى ر. ك: منتهى الدراية ٨ / ٥٤٩.

[١١٤٤] (١) - ر. ك: التهذيب، جلد ٢، صفحه ٩١.

[١١٤٥] (٢) - ر. ك: التهذيب، جلد ٢، صفحه ٩١.

[١١٤٦] (٣) - ر. ك: نهج البلاغه، نامه ٥٣.

- [۱۱۴۷] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۵۲.
- [۱۱۴۸] (۲) - اگر دو حاکم در یک مرافعه قضاوت نمایند و مستند هر کدام، روایت جداگانه‌ای باشد و در پایان، هریک از مترافعین هم مخیر باشند، بدیهی است که هریک از طرفین نزاع، حکمی را اخذ و قبول می‌نماید که به نفع خودش هست و نتیجتاً مرافعه بین آن دو، حل نمی‌شود لذا امام علیه السلام فرموده‌اند: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما فی الحدیث ...» - این مسئله، مستلزم ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست.
- [۱۱۴۹] (۳) - وجه حجیت فتوای فقیه، این است که طریقی به سوی احکام واقعیه است.
- [۱۱۵۰] (۴) - «... لسعة احاطته و وفور اطلاعه علی ما لا یطلع علیه غیره من المزایا و الخصوصیات الدخیلة فی جوده استنباطه ...». ر. ك: منتهی الدراییه ۸ / ۵۵۱.
- [۱۱۵۱] فاضل موحدی لنگرانی، محمد، ایضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۱۱۵۲] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۵۵.
- [۱۱۵۳] (۲) - یعنی به سبب قرینه خارجی.
- [۱۱۵۴] (۳) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات ۲ / ۳۵۸.
- [۱۱۵۵] (۴) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۵۶.
- [۱۱۵۶] (۱) - اذ علی الموضوعیة یكون تمام المناط فی حجة فتوی المجتهد حدوث مصلحة فی المؤدی اجنیة عن مصلحة الواقع و لذا لا تأثیر للقرب الی الواقع فی المصلحة الحادثة و انما ینطبق علیه قانون باب التراحم. ر. ك: منتهی الدراییه ۸ / ۵۵۷.
- [۱۱۵۷] (۲) - لا یجب ان یكون القرب هو تمام الملاك حتى یتعین الاقرب بل یكفی فی ذلك كما اشیر آنفا ان یكون القرب مما له دخل فی الملاك فان مع دخله فيه لا بد و ان یكون الاقرب متعینا عقلا- (و الظاهر) انه الیه اشار بقوله فافهم جيدا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۵۷.
- [۱۱۵۸] (۳) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات. ۲ / ۳۵۸.
- [۱۱۵۹] (۱) - ای: عدم الاشتراط لاقتصارهم علی تبعیة ائمتهم الاربعة و هو یدل علی عدم اهلیة غیرهم للتقلید مضافا الی دلالتة علی حجة آراء الاموات. ر. ك: منتهی الدراییه ۸ / ۵۹۱.
- [۱۱۶۰] (۲) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۶۲.
- [۱۱۶۱] (۳) - بدوا و استمرارا.
- [۱۱۶۲] (۴) - الظاهر ان بعض المجتهدین من اصحابنا هو المحقق القمی و لا اظن ان احدا من المجتهدین غیره ممن یعتقد به قد وافق الاخباریین فی عدم اشتراطهم الحیة فی المفتی و فی تجویزهم تقلید المیت و لو ابتداء (قال فی التقریرات) مشیرا الی اشتراط الحیة فی المفتی (ما هذا لفظه) و هو خیرة الاخباریین من اصحابنا و منهم امینهم الاسترآبادی و المحدث الكاشانی فی محکی السفینة و فی مفاتیحه ظاهرا و - السيد الجزائري و وافقهم المحقق القمی من المجتهدین (انتهی). و قال فی النسخة الثانية من التقریرات (ما لفظه) و الفاضل القمی رحمه الله اناط الحكم مناط حصول الظن الاقوى سواء حصل من قول المیت او الحی فهو من المجوزین مطلقا و لم أجد غیره من المجتهدین وافقه فی كتابه ممن یعتقد بشأنه (انتهی). اقول ... ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۶۵.
- [۱۱۶۳] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۸ / ۲۶۷.
- [۱۱۶۴] (۲) - در مسأله تقلید از اعلم.
- [۱۱۶۵] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۷۴.
- [۱۱۶۶] (۱) - تعلیل لقوله: «فانه متقوم به بنظر العرف و المتكلمون مذهبهم ذلك حيث زعموا ان المعاد الجسماني الذي هو من

اصول الدين عبارة عن ايجاد الاشياء ثانيا عن كتم العدم المحض الذى حصل لهم بالموت و الفناء. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢/ ٣٦٤.

[١١٦٧] (٢) - لازم به ذكر است كه بحث فعلى ما در تقليد ابتدائى ميت است نه استمرارى.

[١١٦٨] (٣) - به همان بيانى كه قبلا توضيح داديم. ر. ك: صفحه ٣٨٦.

[١١٦٩] (١) - مرحوم فيروزآبادى قدس سره بعد از توضيح كلام مصنف در رد استصحاب چنين فرموده اند: «و فيه ان الرأى ليس مما يعدم عرفا بموت ذى الرأى كيف و العرف قد يعملون بآراء بعض اهل الخبرة فى بعض الفنون و الصنائع و لو من بعد موته بسنين و ليس ذلك الا من جهه ان الرأى مما لا يعدم عرفا بموت صاحبه الا اذا تبدل الرأى الى رأى آخر جديد او اضمحل لمرض أو هرم و نحوهما ... الا ان الانصاف مع ذلك كله انه لا يمكن رفع اليد عن الاجماع المستفيضه المحكيه من الاصحاب رضوان الله عليهم المتقدمه تفصيلها جميعا بسبب الاستصحاب المذكور و عليه فالاحوط فى المسأله ان لم يكن الاقوى هو عدم تقليد الميت ابتداء» و الله العالم». ر. ك: عنایه الاصول ٨/ ٢٧٧-٢٧٦.

[١١٧٠] (٢) - لعدم بقاء موضوعه عرفا و هو الرأى لكونه متقوما بالحياه بنظر العرف.

[١١٧١] (٣) - ... و المقصود من استصحاب طهارته ما اذا كان بدنه طاهرا من الخبث قبل الموت فشك فى اصابه قذاره به - غير النجاسة الناشئه من الموت - فانه يصح استصحاب تلك الطهاره ان كان لها اثر شرعى كعدم وجوب تطهير بعض المواضع قبل غسله بالاغسال الثلاثه. ر. ك: منتهى الدرايه ٨/ ٥٩٧.

[١١٧٢] (١) - هذا الى قوله: «لا- يقال» تقرير آخر لما افاده بقوله: «و لا يذهب عليك انه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه ... الى قوله: اجماعا». ر. ك: منتهى الدرايه ٨/ ٥٩٩.

[١١٧٣] (٢) - فالحياه بالنسبه الى الموضوع اى الجسد الخاص تكون من الحالات المتبادله و ان كان زوالها هو منشأ للشك فى البقاء من جهه احتمال دخلها فى ثبوت الحكم للموضوع و ليست الحياه هى من القيود المقومه للموضوع على نحو لو زالت زال الموضوع عرفا و قد عرفت فى محله انه قد يكون شىء واحد بالنسبه الى حكم فى نظر العرف من الحالات المتبادله بحيث اذا زال لم يزل الموضوع و بالنسبه الى حكم آخر يكون هو من القيود المقومه له بحيث اذا زال زال الموضوع قطعا و ذلك كعنوان النوم فى قولك اكرم هذا النائم و فى قولك لا تصح عند النائم ففى الاول يكون من الحالات المتبادله و فى الثانى يكون من القيود المقومه فتأمل جيدا. ر. ك: عنایه الاصول ٦/ ٢٧٧.

[١١٧٤] (٣) - اى: و لاجل لزوم بقاء الرأى و لا بديته فى جواز التقليد قطعا لا يجوز التقليد فى موارد تبدل الرأى و غرضه اقامه الشاهد على اعتبار بقاء الرأى فى جواز التقليد و افتراق المقام بنظر العرف عن الاحكام المتعلقة بالجسد سواء كان مع الروح ام بدونه. و قد ذكر المصنف موردين قام الاجماع على بطلان التقليد و حرمة فيهما مع ان المجتهد حتى يرزق.

الاول: ما اذا تبدل رأيه كما اذا كان قائلا بكفايه تسيحه واحده فى الركعتين الاخيرتين ثم عدل الى اعتبار التثليث فانه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى الاول لمجرد انه رأى استنبطه من الادله بل عليه الرجوع الى الرأى الثانى و ان الرأى الاول قد انعدم و المدار فى التقليد هو الرأى الفعلى.

الثانى: ما اذا ارتفع فيه رأى المجتهد لمرض او هرم ملازم للنسيان و نحوه من عوارض ايام المشيب فانه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى السابق بل عليه الاحتياط او العدول الى مجتهد آخر ... ر. ك:

منتهى الدرايه ٨/ ٥٩٨.

[١١٧٥] (١) - از نظر عرف.

[١١٧٦] (٢) - مرحوم علامه قدس سره نفس ناطقه را در شرح تجريد، چنين تعريف نموده اند: «... فان الجوهر إما ان يكون مفارقا فى

ذاته و فعله للمادة و هو المسمى بالعقل او مفارقا في ذاته لا في فعله و هو النفس الناطقة فانها مفارقة للمادة في ذاتها و جوهرها دون فعلها لاحتياجها الى الآلة في التأثير».

ر. ك: شرح تجريد صفحه ١٥٠ و ١٠٠.

[١١٧٧] (٣) - الظاهر ان الامر بالتأمل لاجل الامعان في المسألة و عدم خلط الانظار العرفية الساذجة بانظار - اهل المعقول حتى لو كانت ملتزمة مع الخطابات الشرعية، فلا يقصد من الامر بالتأمل القدح في اعتراضه على الاستدلال بالاستصحاب. ر. ك: منتهى الدراية ٦٠١ / ٨.

[١١٧٨] (١) - و قبل از زوال.

[١١٧٩] (٢) - ... یعنی: ان حدوث الرأى في حال الحياة علة محدثه و مبقية لجواز تقليده بعد موته بلا حاجة الى وجود الرأى الفعلى حتى نحتاج في اثباته الى الاستصحاب. ر. ك: منتهى الدراية ٦٠١ / ٨.

[١١٨٠] (٣) - همان طور که در «صححة الرواية و جوازها» حیات راوی، شرط نیست، وقتی راوی، خبری را با شرائط نقل کرد، در مقام عمل به آن روایت، بقاء راوی، معتبر نمی باشد.

[١١٨١] (٤) - ... توضیحه ان روایة الاحادیث لا تتوقف الا على الحياة آنا ما بخلاف جواز التقليد لكون الرأى و الاعتقاد جهة تقييدية لجواز رجوع العامي الى المجتهد و من المعلوم ان كل حكم تابع لموضوعه وجودا و عدما و الا لم يكن موضوعا، و هذا خلف ... ر. ك: منتهى الدراية ٦٠٢ / ٨.

[١١٨٢] (٥) - یا اینکه تبدل رأی پیدا کند.

[١١٨٣] (١) - ثم انك قد عرفت ايضا عند الاستدلال على جواز تقليد الميت بالاستصحاب ان الاستصحاب في المسألة تقريره من وجوه ثلاثة و ان التقرير الثاني و الثالث اى استصحاب حكم المستفتى و استصحاب حكم المفتى هما ينفعان للتقليد الابتدائي و الاستمراري جميعا و ان التقرير الاول اى استصحاب حكم المستفتى فيه هو مما ينفع للتقليد الاستمراري فقط دون الابتدائي. (و قد اشرنا ان المصنف) قد اذخره لهذا التفصيل فهذا هو موضع الاستدلال به و التكلم حوله (فنقول): ان حاصله كما تقدم قبلا - هو استصحاب الاحكام التي قلدها المجتهد كوجوب الاستعاذة او حرمة العصير او نجاسة الخمر الى غير ذلك. (و قد علله المصنف) مع ما يرى من انعدام الرأى بانعدام ذى الرأى بما حاصله ان رأى المجتهد و ان كان دخيلا في حدوث الاحكام الا انه عرفا هو من اسباب عروض الحكم و حدوثه و ليس هو من مقومات الموضوع كى يختل الاستصحاب لاجل انعدامه. ر. ك: عناية الاصول ٢٨٠ / ٦.

[١١٨٤] (٢) - ر. ك: عناية الاصول ٢٧٨ / ٦.

[١١٨٥] (١) - یعنی: تقليد استمراري نه ابتدائي.

[١١٨٦] (٢) - یعنی: همان احكام مشکوک البقاء.

[١١٨٧] (٣) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى با اندكى تغيير ٣٦٠ / ٢.

[١١٨٨] (١) - قد تكلف المصنف تكلفا شديدا في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب لتصحيح استصحاب الاحكام التي قامت عليها الطرق و الامارات بناء على كون المجعول فيها مجرد المنجزية عند الاصابة و العذرية عند الخطاء دون الاحكام الظاهرية. (و كان حاصل التكلف) على ما تقدم لك شرحه هو كفاية الثبوت التقديرى في صحة الاستصحاب من دون حاجة الى احراز الثبوت فى السابق بالقطع و اليقين فتستصحب الاحكام الواقعية على تقدير ثبوتها واقعا فتكون نتيجة الاستصحاب هى مجرد الملازمة بين الثبوت و البقاء فاذا قامت الحجة على الثبوت كانت حجة على البقاء ايضا للملازمة التعبدية بينهما بوسيلة الاستصحاب (و قد أجبنا نحن) هناك ... ر. ك: عناية الاصول ٢٨٢ / ٦.

[١١٨٩] (٢) - ر. ك: تنبيه دوم بحث استصحاب و نیز: ر. ك: ايضاح الكفاية ٣٥٧ / ٥.

[۱۱۹۰] (۳) - یعنی: رجوع جاهل به عالم که مفصلا درباره آن بحث کرده‌ایم.

[۱۱۹۱] (۱) - ... و اما بناء على ما هو المعروف من ان المجموع في الامارات المعتره هو احكام شرعية ظاهرية على طبق مؤدياتها فلاستصحاب تلك الاحكام و ان كان مجال واسع الا انه مع ذلك لا يخلو عن اشكال اذ من المحتمل لو لا المقطوع ان يكون رأى المجتهد هو من القيود المقومه للموضوع بحيث اذا تبدل رأى عد ذلك من انتفاء موضوعه لا من ارتفاع الحكم عن موضوعه و من المعلوم ان مجرد احتمال ذلك مما يكفى في عدم جريان الاستصحاب لما تحقق في محله من اعتبار بقاء الموضوع على حاله. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۸۱.

[۱۱۹۲] (۲) - دفع لما قد يقال من ان استصحاب الاحكام التي قلد فيها المجتهد هب انه مما لم يتم و لكن نفس الحجية التي كانت هي لرأى المجتهد في السابق في حال حياته تستصحب هي من تلك الحال الى بعد مماته (فيقول) انه لا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق.

(و الظاهر) ان نظره في المنع هو الى ما تقدم منه غير مرة من انه لا بد في جواز التقليد من بقاء رأى فعلا فاذا تبدل او ارتفع لمرض او هرم او جنون لم يجز التقليد اجماعا (و فيه) ... ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۸۳.

[۱۱۹۳] (۳) - لانه انما كان حجة بعد كونه موجودا و بعد الموت قد عدم رأى عرفا فلا استصحاب كما علمت آنفا و لا دليل آخر على حجية رأيه السابق في اللاحق الذي قد عدم قطعاً عرفاً. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۶۶.

[۱۱۹۴] (۱) - بل لا يمكن دعوى ذلك قطعا و ذلك لما اشير آنفا و سابقا من ان الاجماع على عدم جواز البقاء على التقليد انما هو اذا زال رأى لهرم او مرض او جنون او تبدل الى رأى آخر فلا يقاس عليه ما اذا زال رأى بموت المجتهد و انعدامه فان الاولوية غير قطعية و الظنية مما لا تجدى و لعله لذلك امر اخيرا بالتأمل فتأمل جيدا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۸۳.

[۱۱۹۵] (۲) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني با اندكى تغيير در بعضى از كلمات ۲ / ۳۶۱.

[۱۱۹۶] (۱) - الف: عطف على قوله المتقدم (منها استصحاب جواز تقليده في حال حياته ... الخ) اي: و من الوجوه الضعيفة التي استدل بها المجوز لتقليد الميت ابتداء اطلاق الآيات ... ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۸۴.

ب: معطوف على قوله: «منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته» و ظاهر العطف يقتضى كون هذا الوجه من الوجوه الضعيفة المستدل بها على التفصيل بين تقليد الميت ابتداء و استدامه مع ان التمسك بالاطلاقات دليل القول بجواز تقليد الميت مطلقا و لو ابتداء ... ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۶۱۴.

[۱۱۹۷] (۲) - هو دليل ثان للقول بالجواز المطلق. «م». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۴۴۵.

[۱۱۹۸] (۳) - و تقريب الاستدلال هو: ان آية النفر تدل - باطلاقها - على وجوب الحذر بانذار المنذر سواء بقى حيا الى زمان عمل المنذر ام لا.

[۱۱۹۹] (۴) - ... و اما آية السؤال فتدل على صدق السؤال على مراجعة كتب الاموات و كذا تدل ايضا على وجوب القبول اذا سأل و مات المسئول بعد الجواب لثلا يلغو وجوب السؤال.

[۱۲۰۰] (۵) - ... و اما آية الكتمان فتدل ايضا على وجوب الاظهار و حرمة الكتمان و هو يلزم وجوب القبول سواء بقى من اظهر الحق حيا أم مات ...]. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۶۱۴.

[۱۲۰۱] (۱) - اشكالات ديگرى هم در استدلال به آيات بيان كرديم و نيز ر. ك: صفحه ۳۹۲.

[۱۲۰۲] (۲) - ر. ك: صفحه ۳۹۴ و ۳۹۳.

[۱۲۰۳] (۳) - یعنی: گفتیم آن‌ها در مقام بیان اصل تشریح تقلید است.

[١٢٠٤] (٤)- لا وجه لدعوى الانسباق الى حال الحياة فى روايات التقليد اصلا فان الانسباق لو سلم اصله فهو بدوى يزول بالتأمل و ليس هو بمقدار الدلالة و الظهور على نحو صح الاستناد اليه و الاعتماد عليه.
ر. ك: عناية الاصول ٦/ ٢٨٥.

[١٢٠٥] (١)- الف: اى و من الوجوه الضعيفة التى استدلت بها المجوز لتقليد الميت ابتداء دعوى انه لا- دليل على التقليد الا دليل الانسداد ... ر. ك: عناية الاصول ٦/ ٢٨٦.

ب: يعنى: و من الوجوه الضعيفة- المستدل بها على جواز تقليد الميت مطلقا ابتداء و استمرار- دليل الانسداد ... ر. ك: منتهى الدراية ٨/ ٦١٧.

[١٢٠٦] (٢)- الف: ر. ك: عناية الاصول ٦/ ٢٨٥.

ب: فانها نظير قوله: «احترم الفقيه العادل او تواضع له» فهل يحتمل احد ان يراد بالفقيه مطلق الفقيه سواء كان حيا او ميتا؟ ر. ك: منتهى الدراية ٨/ ٦١٦.

[١٢٠٧] (٣)- ر. ك: قوانين الاصول جلد ٢- الباب السابع- صفحه ٢٦١.

[١٢٠٨] (١)- اى: الى دليل الانسداد لان من مقدماته انسداد باب العلم و العلمى، و المفروض انفتاح باب التقليد- اى حجية الفتوى- على العامى فلا موضوع لدليل الانسداد حتى يقال: باشتراك الميت للحى فى افادة فتواه للظن بالواقع و كون الحجة على المقلد هو هذا الظن من ايها حصل. ر. ك: منتهى الدراية ٨/ ٦١٧.

[١٢٠٩] (٢)- هاهنا قد خلط المصنف بين وجوه تقليد الميت ابتداء و بين وجوه تقليد الميت استمرارا فانه الى هنا كان يقصد بقوله: «و منها»، «و منها» اى من الوجوه التى استدلت بها لجواز تقليد الميت ابتداء و هاهنا يقصد بقوله: «و منها دعوى السيرة على البقاء ... الخ» اى من الوجوه التى استدلت بها لجواز تقليد الميت استمرارا.

و كيف كان هذا هو الوجه الثالث من وجوه جواز البقاء على تقليد الميت و قد تقدم الوجه الاول و هو الاستصحاب و سيأتى الوجه الثانى و الرابع فى ذيل التعليق على قوله «و منها غير ذلك مما لا يليق بان يسطر او يذكر ... الخ» فانظر.

ثم ان تفصيل هذا الوجه الثالث انه (قال فى التقريرات ما لفظه) الثالث دعوى استقرار السيرة على البقاء على تقليد الميت و يظهر ذلك بملاحظة احوال اصحاب الائمة فان من المعلوم عدم التزامهم مع وفور قد سهم بالرجوع عما اخذوه تقليدا عن له الافتاء بعد عروض موت المفتى و لو كان ذلك لكان بواسطة عموم البلوى منقول- معلوما و مثله يعطى برضا الامام عليه السلام و تقريره الشيعة على البقاء (انتهى) و قد اجاب المصنف عن هذا الوجه ... ر. ك: عناية الاصول ٦/ ٢٨٧.

[١٢١٠] (٣)- ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ٢/ ٣٦٢.

[١٢١١] (١)- ... (و قد اجاب المصنف) عن هذا الوجه بما حاصله ان الشيعة فى عصر الائمة عليهم السلام كانوا يأخذون الاحكام غالبا ممن ينقلها من الامام عليه السلام بلا واسطة او مع الواسطة من دون دخل لرأى الناقل و اجتهاده فيها كما هو الحال فعلا فى اخذ العوام احكامهم الشرعية من نقله الفتاوى (و من المعلوم) ان ذلك ليس بتقليد كى اذا لم يرجعوا عما اخذوه من الاحكام بعد موت الناقل كان ذلك بقاء منهم على تقليد الميت و كان حجة لنا بملاحظة تقرير الامام عليه السلام له و عدم ردعه عنه (نعم) انا لا ننكر انه كان قد يتفق نادرا اخذهم الاحكام الشرعية من تلامذة الامام عليه السلام ممن له الاجتهاد و الافتاء كأبان بن تغلب و زرارة بن اعين و محمد بن مسلم و نظرائهم مع دخل رأى الناقل فيها و لكننا لا نعلم استقرار السيرة فى مثل هذه الموارد على البقاء بعد موت الناقل كى نستند اليها و نعلم عليها. ر. ك: عناية الاصول ٦/ ٢٨٨.

[١٢١٢] (٢)- ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ٢/ ٣٦٢.

[١٢١٣] (٣)- ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ٢/ ٣٦٢.

[۱۲۱۴] (۱) - (يَحْتَمَل) ان يكون ذلك عودا الى وجوه تقليد الميت ابتداء (و يحتمل) ان يكون ذلك ملحقا بقوله المتقدم و منها دعوى السيرة على البقاء ... الخ (و على كل حال) ان كان المراد هو العود الى وجوه تقليد الميت ابتداء فالباقي من تلك الوجوه كثير جدا فان احتجاجات المجوزين على ما اشير لك غير مرة كثيرة لا تحصى و قد اقتصر التقريرات على ذكر اقواها و هو امور «العقل» و له تقرير من وجوه عديده (و من جملتها) ما تقدم من المحقق القمي و اشار اليه المصنف بقوله و منها انه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد ... الخ (و من جملتها) الاستصحاب و له تقرير من وجوه عديده ايضا قد اشار المصنف الى وجهين منها: (احدهما): للتقليد الابتدائي (و الآخر) للاستمراري.

(و الكتاب) و هي آية النفر و آية السؤال و آية الكتمان و آية النبأ و قد اشار اليها المصنف بقوله و منها اطلاق الآيات الدالة على التقليد ... الخ.

(و السنة) و قد اشار اليها المصنف بقوله و منه انقدح حال اطلاق ما دل الروايات على التقليد.

(و الاجماع) و لم يشر اليه المصنف اصلا (هذا كله) اذا كان المراد من قوله و منها غير ذلك هو العود الى وجوه تقليد الميت ابتداء (و اما اذا كان) المراد منه هو العود الى وجوه تقليد الميت استمرارا فالباقي من تلك الوجوه هو امران: ... ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۲۸۹.

[۱۲۱۵] (۲) - ر. ك: وسائل الشيعة ج ۱۸، باب ۸ از ابواب صفات قاضي، حديث ۷۴.

[۱۲۱۶] (۱) - ر. ك: وسائل الشيعة باب ۸ از ابواب صفات قاضي صفحه ۷۱ حديث ۷۵.

[۱۲۱۷] (۲) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي اعلى الله مقامه الشريف ۲ / ۳۶۷.

[۱۲۱۸] فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشرف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به

محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،

هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را ببدان، نگاه می‌دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

