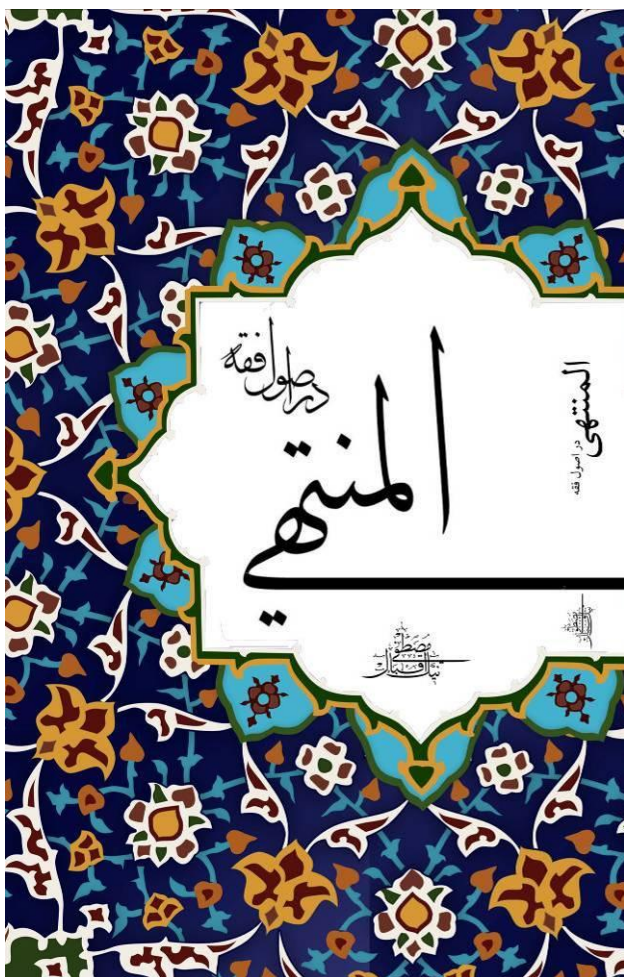




یادباد کسانی که کلمه به کلمه اصول را از ایشان آموختم
(به ترتیب القبا و بزرگی القاب):

محمود امجد

محمد تقی بهجت

جواد تبریزی

مرتضی بهرانی

سید رضی شیرازی

حسین وحید خراسانی

سید فتاح هاشمی حکیم آبادی

بارالهی درجات علم و عمل و خلوص را در ایشان فروز نما
رحمت بر ایشان کن و از بندگان مقتدرت گردان

بنام او که علیم است

اما بعد، پس از حمد و ثنای الهی، این کتاب گرد آمده آن چیزهایی است که متفقه در دین بدان نیاز دارد، بلکه، او را کفایت است و بدین جهت آن را "المنتهی" نامیدم. این کتاب قطره‌ای از دریای علم اهل این فن یعنی اصولیون، اما حاصل اقوال و ثمره سال‌ها تلاش ایشان است. و مخفی نماند که علت تدوین امثال این کتب یعنی هر آنچه در این سیصد ساله در علم اصول به رشته تحریر درآمده، غیبت امام ما (ع) و لزوم استنتاج احکام از دلائل ظاهری است. بار خدایا ما را به امام زمانمان (ع) متوجه نما و در ولایت ایشان استوار بدار.



فهرست مطالب

.....	مقدمه.....
.....	اوامر.....
.....	إجزاء.....
.....	مقدمه واجب.....
.....	تقسيمات واجب.....
.....	نواهی.....
.....	مفاهيم.....
.....	عام و خاص.....
.....	مطلق و مقيد.....
.....	احكام قطع.....
.....	علم اجمالی.....
.....	حجية الظنون.....
.....	معرفت به وثاقت.....
.....	تعريف حجت.....
.....	عرف و عقل.....
.....	اصطلاحات جمع بين أمارات.....
.....	تعارض و تعادل و ترجيح.....
.....	جايگاه اصول عمليه.....
.....	برائت.....
.....	تخيير.....
.....	اشتغال.....
.....	استصحاب.....
.....	اجتهاد و تقليد.....
.....	ظنون غير معتبره.....
.....	ملحقات.....

مقدمه

۱- اصول علمی است بشری، نوپا، نظری، قابل خدشه، و عبارتست از بحث بر سر قواعدی که برای استنباط احکام شرعیه از ادله بکار می‌روند. این علم راجع به "حجّت" سخن می‌گوید.

ادله عبارتند از: کتاب، سنت، بدیهیات عقلیه،... و حجّت عبارت است از آنچه عمل طبق آن لازم باشد.

۲- پس از تعریف علم اصول، در بعضی کتب این علم، به بیان کیفیت وضع الفاظ پرداخته‌اند. یعنی اینکه اختصاص یافتن لفظ خاصی برای معنایی خاص در اثر کثرت استعمال بوده است (تعینی) یا اینکه عده‌ای دور هم نشسته‌اند و با هم این گونه قرار گذاشته‌اند که این لفظ آن معنی را بدهد (تعیینی)؟ و نیز اینکه وضع حروف مثل از، با، و ... به چه صورت بوده است آیا آنها برای مفاهیمی کلی و ذهنی وضع شده‌اند یا برای افراد و مصادیق آنها؟ از آنجا که این بحث‌ها فاقد ثمره واضح در استنباط احکام است از آنها می‌گذریم.

۳- فهم و درک صحیح متن، یعنی دریافتن آنچه متکلم مرادش بوده یا حداقل نزدیک‌تر شدن به آنچه او قصد داشته بیان کند نیازمند دانستن اصول و قواعدی است که به آنها «اصول لفظیه» گویند. اصول لفظیه عبارتند از آنچه سیره عقلاء در فهم متن، بر آن استوار است.

پنج اصل معروف آن عبارتند از:

یک- اصالۃ الحقیقه: یعنی هنگامی که شك کردیم لفظ "اَسَد" در روایتی به معنای حقیقی آن (= شیر درنده) بکار رفته است یا معنای مجازی (= پهلوان شجاع)، اصل را برای این می‌گذاریم که در معنای حقیقی بکار رفته است.

دو- اصالۃ العموم: یعنی هنگامی که امام(ع) در روایتی فرموده بودند "اَکَرَم کُلِّ الْعَالَمِ"، مقصودشان برآستی اکرام تمام علماء بوده و قصد استثناء نداشته‌اند، پس ما نیز اصل را بر اکرام تمامی علماء می‌گذاریم مادامی که به روایتی که این روایت را تخصیص و استثنا زده باشد، دست نیافته‌ایم.

سه- اصالۃ الاطلاق: یعنی هنگامی که امام(ع) در روایت فرموده‌اند: "اَکَرَم الْعَالَمِ"، مقصودشان اکرام تمامی علماء بوده و قصد تقييد به این معنی که "عَالَمٌ مُتَقَيٌّ" مرادشان باشد نداشته‌اند، پس ما نیز اصل را بر اکرام تمامی علماء می‌گذاریم مادامی که به روایتی که متضمن تخصیص و استثناء توسط تقييد باشد، دست نیافته باشیم. (توجه کنید که تفاوت عام و مطلق، در قدرت بیشتر عام است در شمول افرادش، از این رو عده‌ای اخذ به اطلاقات روایات یعنی شمول آنها در تمام مصادیقشان را موکول می‌دانند به اینکه گوینده در مقام بیان تمامی مرادش باشد و نیز چند شرط دیگر. ر. ک. به فصل مطلق و مقید از همین کتاب).

چهار- اصالۃ عدم تقدیر: یعنی اصل را بر این می‌گذاریم که هیچ کلمه‌ای از متن حذف نشده است و منظور امام(ع) همان است که از ظاهر کلام برمی‌آید. به عبارت دیگر چیزی را مطابق با نظر و سلیقه خود بر معنای متن نمی‌افزائیم و نمی‌گوییم چنین در تقدیر کلام است.

پنج- اصالۃ الظهور: یعنی اصل را بر این می‌گذاریم که همان چه از ظاهر کلام، عرف در می‌یابد، همان مقصود امام(ع) بوده و به احتمال اینکه ممکن است متن معنای دیگری یا تأویلی داشته باشد، مادامی که قرینه‌ای در دست نداشته باشیم، ترتیب اثر نمی‌دهیم. توجه کنید که چهار اصل نخست درواقع مصادیق یا صغری‌های این اصل اخیر هستند و از آن ناشی می‌شوند.

۴- لغات در طول تاریخ تحوّل پیدا می‌کنند (مثلاً لغت "صلوة" در شریعت ابراهیم به نوع خاصی از عبادت اطلاق می‌شده. سپس این لغت در عصر جاهلیّت به کف و سوت زدن در برابر

کعبه تحریف شده است، در اسلام از همین لفظ برای اشاره به نماز استفاده شده است) اما همواره اصل و ریشه این لغات ثابت اند (مثلاً همین لفظ "صلوة"، اصل و ریشه ثابتش که در همه تحولات باقی مانده است، تحنیت و خوب ثناگوئی است) ثمره بحث اینکه هرگاه در استعمال لفظی (چون "صلوة") شك کردیم که به چه معنا بکار رفته است، باید آن را بر معنای قدر متقین آن یعنی همان "اصل لغوی" حمل کنیم؛

مگر اینکه قطع داشته باشیم که این لفظ توسط وضع شارع برای معنایی خاص تعیین شده است (مثلاً همین لفظ "صلوة" که شارع تعریف کرده است: از این پس هرگاه گفته شد "صلوة" مقصود نماز مصطلح، شامل قیام و رکوع و سجود است) و یا ممکن است وضع، تعیینی نباشد اما بواسطه کثرت شیوع در بین متشرعه، در آن معنای خاص خودبخود تعیین پیدا کرده باشد در این صورت می‌گویند لفظ دارای حقیقت متشرعه است.

توجه کنید که این نقل یا انصراف لفظ به حقیقت شرعیّه یا حقیقت متشرعه، لازم است که انصرافی یقینی باشد (یعنی قطع آور باشد مثلاً با مراجعه به قرآن و روایات باشد چنانکه در لفظ "صلوة" اینگونه است) یا حداقل انصرافی ظهوری باشد (یعنی ظاهر لفظ در نزد عرف آن را اقتضا کند و اکثر مردم آن را اینگونه بفهمند).

۵- علامت حقیقی (و نه مجازی) بودن معنایی برای لفظ خاصی چند چیز است: ۱- تبادر که مقصود از آن سبقت گرفتن معنا و خطور آن به ذهن است به مجرد شنیدن لفظ. (مثلاً به مجرد شنیدن "أسد" تصویر شیر درنده در ذهن خطور می‌کند پس این معنا برای لفظ "أسد" حقیقت است. واضح است که بکار رفتن این لفظ برای اشاره به انسان شجاع، نیازمند قرینه و محتاج اندکی انحراف ذهن از مسیر طبیعی خود است، پس "أسد" اگر در معنای انسان شجاع بکار رود مجازاً بکار رفته است). ۲- صحت حمل و عدم صحت سلب (یعنی لفظ "أسد" بر شیر درنده حمل می‌شود و به هیچ وجه یا از هیچ حیث نمی‌شود آن را سلب نمود به خلاف استعمال مجازی "أسد" که هم حمل آن نیازمند قرینه است و هم سلب نکردنش محتاج لحاظ آن حیث هاست مثلاً اگر بگویند تو که شیر ندیدی چرا گفتی "أسد" می‌گویی: گفتیم "أسد" از این حیث که پهلوانی که دیده‌ام، از دزدگی و شجاعت، چون "أسد" است). ۳- إطراد (در لغت به معنی راست شدن و مستقیم گشتن، اصطلاحاً یعنی اینکه لفظ "أسد" بر تمام شیرهای بیشه صدق کند پس حقیقتاً برای شیر

بیشه وضع شده است اما تنها بر بعضی پهلوانانِ شیرمانند اطلاق می‌شود - بر هر آنکه ذوق گوینده اقتضا کند، نه همه آنها - پس لفظ "اُسد" برای معنای پهلوان دلیر، اطراد ندارد. یعنی اطراد را شیوع لفظ بر معنا، در بین اکثر مردم، دانسته‌اند؛ طبق این تعریف لفظ "اُسد" در نزد اکثر مردم به شیر درنده اطلاق شده پس در این معنا حقیقت است) ۴- تنصیص اهل لغت (یعنی تصریح ایشان بر اینکه لفظ "اُسد" در شیر درنده حقیقت است اما مجازاً در مورد پهلوان شجاع نیز بکار می‌رود).

هر يك از این چهار علامت به تنهایی کافی است تا حقیقت را از مجاز بازشناسیم.

۶- اسماء عبادت‌ها (مثل "صلوة" یا "اعتكاف") و معاملات (مثل "بیع" یا "نكاح") تنها برای عبادت یا معامله صحیح (= تام‌الاجزاء و الشرائط بطوریکه موافق با شرع بوده، دیگر قضاء یا اعاده لازم نداشته باشد) وضع نشده‌اند بلکه بر "صلوة" ناصحیح و فاسد و لازم‌الاعاده یا "بیع" ناصحیح و فاسد که موجب انتقال ملکیت نیست نیز حقیقتاً حمل می‌شوند یعنی وضع آنها اعم از لحاظ کردن صحیح بودن، صورت گرفته است، یعنی به "صلوة" ناصحیح (به دلیل عدم رعایت یکی از اجزاء یا شرائط) باز هم لغتاً (نه به استعمال مجازی بلکه حقیقی)، "صلوة" می‌گویند.

اما دلیل بر این ادعا:

یکی: تبادر است یعنی ذهن هنگام شنیدن لفظ "صلوة" سریعاً به هر گونه نمازی حتی فاسد، انسباق می‌گیرد.

دومی: شیوع استعمال لفظ "صلوة" حتی بر "صلوة فاسد" است مثلاً می‌گویند "صلوة" تو، قبول نیست.

سومی: عدم صحت سلب لفظ "صلوة" از "صلوة فاسد" است.

چهارمی: صحت تقسیم عرفی "صلوة" به صحیح و فاسد است. پس "صلوة فاسد" نیز از اقسام صلوة است.

پنجم: در روایات، بسیاری جاها الفاظ عبادات برای اشاره به نوع فاسد آنها استعمال شده است. ششم: این مسئله فقهی است که ناظر بر "فهم عرفی" صحت استعمال "صلوة" در نوع فاسد آن است. و آن این است که هرگاه کسی نذر کرده است که اگر در حمام نماز خواند فلان قدر صدقه

بدهد؛ حالا که در حمام نماز خوانده، صدقه دادن بر او واجب است چه نمازش صحیح باشد و چه نمازش فاسد باشد مثلاً رکوع یا وضو را فراموش کرده باشد.

نتیجه اینکه لفظ "صلوة" یا "صوم" یا "بیع" یا "نکاح" یا امثال اینها برای آن چیزی وضع شده‌اند که عرفاً بر آن اطلاق شوند، البته عرف متشرّعه ملاک است زیرا بستر کاربرد این لغات ایشان‌اند. و نوع صحیح (به دقت فقهی) این لغات، تنها يك مرتبه از معنای آنها را در بر می‌گیرد: مرتبه‌ای که جامع تمام اجزاء و شرائط دقیقی باشد که عمل را از دیدگاه فقهاء صحیح می‌کند.

اما ثمره بحث:

هرگاه مکلف در اینکه آیا سوره جزء نماز است یا لباس سفید شرط نماز است شك کند و نصوص دین از اشاره به این مطلب ساکت باشند، در این صورت اگر او مثل ما اعمی باشد یعنی قائل باشد الفاظ دین برای معنای اعمّ از نوع صحیح آنها وضع شده‌اند، و به نوع ناصحیح یا فاسد هم اطلاق میشوند، در این صورت چنین کسی می‌تواند بگوید نماز بی سوره و یا بدون لباس سفید، باز هم نماز است و چون موضوع نماز محرز است، لذا میتواند در ادله امرکننده به صلاة، اخذ به اطلاق کند و بگوید مطلقاً گفته نمازی بخوان و من خواندم، اگر سوره و لباس سفید مدخلیتی می‌داشت، باید به روشنی بیان می‌نمود. پس نماز (با هر عبادتی) که بدون جزء یا شرط مشکوک اتیان شده، صحیح است.

این مطلب راجع به عبادات بود اما در معاملات (مثل بیع یا نکاح که احتیاج به ایجاب از جانب يك نفر و قبول از جانب دیگری دارند) یا ایقاعات (مثل طلاق یا عتق که تنها به ایجاب نیاز دارند و قبول کردن یا نکردن طرف مقابل نقشی در تحقّق آنها ندارد) وضع به صورت دیگری است. برای بررسی این مسئله در آنها نخست باید تکلیف خود را مشخص کنیم که تعریف ما از بیع، ایجاب (= انشاء عقد یا هر چه که دال بر آن باشد) و قبول (با گفتن قبلاً یا هر چیزی که دال بر آن باشد) است؟ یا اینکه نتیجه، حاصل یا به عبارتی مسبّب آن که در اینجا عبارتست از مالکیت مشتری بر جنس و فروشنده بر پول، می‌باشد؟ همینطور در مورد نکاح، لغت آن، اشاره به سبب (ایجاب و قبول) است یا مسبّب (زوجیت)؟

توجه کنید که اگر الفاظ معاملات و ایقاعات بر مسبّب دلالت کنند؛ چون مسبّب (ملکیت و زوجیت) یا تحقّق می‌یابد یا نمی‌یابد و به این صورت که تحقّق بیابد ولی غیرصحیح و ناکامل موجود شود، ناممکن است؛ پس اصلاً بحث صحیحی و اعمی در آنها بی‌معناست.

اما فرض را بر این می‌گذاریم که این الفاظ بر سبب دلالت می‌کنند (که به نظر ما حق هم همین است) در این صورت هرگاه شك شود که ایجاب و قبول به نحو گرفتن جنس و دادن پول، بدون شرط دانستن قرائت لفظ صیغه، آیا موجب تحقق بیع می‌شود؟ در این صورت چون ما اعمی بودیم یعنی می‌گفتیم لفظ بیع، عرفاً به معنایی وسیع‌تر از بیع صحیح اطلاق می‌گردد، چون در صحت چنین بیعی شك داریم، به اطلاق آیه (احلّ الله البيع) تمسک کرده می‌گوییم مطلق بیع (آنچه عرف آن را بیع بنامد) حلال و صحیح است؛ پس شرط (یا به همین ترتیب جزء) "مشكوك" مدخلیتی در صحت ندارد.

عیناً همین مسئله در هنگام شك در شرطیت ادا کردن صیغه نکاح به "عربی" جاری است؛ آیا عربی خواندن در صحت آن مدخلیت دارد؟

همینطور هنگامی که در مورد "لزوم" تأخر قبول از ایجاب شك داریم، حکم به عدم شرطیت این قید برای معامله می‌شود. پس هرگاه عرف تحقق معامله یا ایقاعی را بدون شرط یا جزء مشخصی احراز کرد، در صورت شك در مدخلیت آن جزء یا شرط می‌توان به اطلاقات دلیل آن معامله یا ایقاع، اخذ کرده؛ شرطیت یا جزئیت آن شرط یا جزء مشكوك را نفی نمود.

۷- اشتراك لفظی که عبارتست از لفظ مشترك اما معانی متعدّد (مانند لفظ "عین" که هم به معنی چشمه است، هم چشم و هم جاسوس)، جائز است (یعنی چنین چیزی در ادبیات عرب واقع شده است و وجود دارد) همینطور گاهی لفظی (مانند انسان یا نور) معنای واحد اما دارای افراد متعدد است (مثلاً به انسان چاق، انسان دانشمند، انسان فاسق، همگی انسان اطلاق می‌شود یا به نور ضعیف يك شمع، حقیقتاً نور گفته می‌شود همانطور که به نور تابناك خورشید نور گفته می‌شود). و نیز جائز است که لفظ را در آن واحد در بیش يك معنا (چه اینکه بعضی از آن معانی مجاز باشند و چه اینکه مانند مشترك لفظی یا معنوی حقیقی باشند) بکار برند. (چنانچه در ایهام، گوینده چنین می‌کند). و چون چنین چیزی جائز باشد استنباط چند معنی (به شرط اینکه هیچ يك خلاف ظاهر و تأویل گونه نباشند) از نصّ (یعنی گزاره‌ای دینی از کتاب یا سنت که مسطور باشد) جائز است. (مثلاً از آیه شریفه (و اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربّه قلبث في السجن بضع سنين) می‌توان دو معنا استنباط کرد و دلیلی بر صحیح بودن تنها يك وجه آن وجود ندارد و هر دو

می‌توانند در آن واحد درست باشند و یکی از دیگری لطیف‌تر و عالی‌تر؛ یکی تکلیف عامه و دومی وظیفه خواص). (برای تفسیر آیه شریفه به آیه ۶۸ سوره انعام نیز مراجعه کنید).

۸- مشتق که منظور از آن در علم اصول، معمولاً اسم فاعل است (مانند مُثْمَره=درخت ثمردهنده) در حال تَلَبُّس به مبدأ اشتقاق (که در مَثْمَره، حالِ ثمردهندگیِ بالفعل است مثلاً در آن چینی که میوه بر درخت آویزان است) حقیقت است (یعنی بطور مجازی استعمال نمی‌شود، چنانکه واضح است) اما در حال انقضاء زمان تَلَبُّس (مثلاً راجع به درخت مَثْمَره، در زمستان) اختلاف است، اما ظاهراً استعمال (مَثْمَره بر درختِ ثمردهنده در زمستان) در اینجا نیز حقیقی است نه مجازی. زیرا اولاً اصل لفظ بر حقیقت و نه مجاز است. ثانیاً متبادر عرفی است که حتی در فصل زمستان نیز به بعضی درخت‌ها مَثْمَره می‌گویند و گفتیم که تبادر از علامات حقیقت است. (حاصل مطلب اینکه اگر در روایتی آمده بود: "زیر درختان مَثْمَره، ادرار مکن"، این نهی شامل زمستان نیز می‌شود زیرا به درخت خشک زمستانی نیز اگر تابستان ثمر می‌داده، حقیقتاً مَثْمَره می‌گویند).

(نظیر همین سخن در مورد "قاتل" وجود دارد، روایات "أُقْتِلَ الْقَاتِلُ" به جهت قصاص آنکه سالها پیش کسی را کشته اما اکنون به بند افتاده بکار می‌رود زیرا عرف هنوز او را حقیقتاً قاتل می‌داند گرچه زمان تلبس به فعل سالها پیش بوده) (توجه کنید که در مثال مَثْمَره، التباس فاعل به فعل، شأنی و در قاتل، فعلی است یعنی شأن او نیست بلکه ناشی از فعل خاصی است که انجام داده است. ظاهراً التباس در "مودی" و نیز "طیب" شأنی است. در شأنیات گویند مادامی که موجود باقی است، متلبس به مبدأ است. پس هیچ گاه زمان تلبس منقضی نمی‌شود مگر اینکه درخت مَثْمَره خشک شود و حیوان مودّی بمیرد، در مورد نَجّار که التباسش به دلیل حرفه است و نیز عالم که التباسش ناشی از ملکه است، اختلاف است که به نجاری که دست از حرفه خود برداشته و نیز عالمی که مجنون شده آیا هنوز حقیقتاً نَجّار یا عالم گفته می‌شود یا خیر؟)

در صورتی که تلبس ذات به مشتق در آینده صورت گیرد (مثلاً "زید" در آینده متلبس به علم طبّ می‌شود، اگر اکنون که مشغول فراگیری علم طب است به او طیب بگویند) استعمال مجازی خواهد بود نه حقیقی.

اوامر

بخش مهمی از فقه به اوامر (واجبات و مستحبات) و نواهی (محرمات و مکروهات) تعلّق دارد. هدف از دو فصل "اوامر" و "نواهی" بررسی دقیق‌تر جزئیات اینگونه امور است.

۱- ریشه "أَمَرَ" (یا به اصطلاح اصولیون، ماده أَمَر) به معانی مختلف بکار رفته است مثل "طلب فعلی از غیر" (مثال آن آیه شریفه است: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة...» (النور: ۶۳). معنای دیگر آن "حادثه" است (مثال آن آیه شریفه است: «و شاورهم فی الأمر» (آل عمران: ۱۵۹). به معنای "فعل" (در «و ما أَمَرَ فرعون برشید» (هود: ۹۷) نیز بکار رفته است.

بعید نیست که ریشه "أَمَرَ" در تمام این معانی حقیقی باشد. یعنی این ریشه مشترك لفظی باشد. در این صورت تعیین اینکه در حین استعمال در کدام معنی بکار رفته است نیاز به قرینه دارد. در هر حال ما با معنی نخست آن یعنی "طلب" کار داریم. و ادعا کرده ایم که کثرت استعمال عرفی این ریشه در این معنا، با معاضدت تصریح لغویون، این استعمال را "استعمال غالب" کرده است. و ادامه بحث تنها راجع به این استعمال ریشه "أَمَرَ" می باشد.

۲- در صدق امر لازم است، امر یا فرمان دهنده، عالی‌تر از مأمور باشد (مثلاً هنگامی که بنده‌ای از مولای خود چیزی طلب می‌کند دیگر لفظ "امر" به کار نمی‌رود) و نیز طلب به طریق استعلاء باشد (مثلاً هنگامی که پیامبر از بریره درخواست کرد که با شوهرش زندگی را ادامه دهد و از او جدا نشود، نمی‌شود گفت پیامبر به او "امر" کرد. زیرا در لفظ "امر"، استعلاء شرط است. چنانچه بریره عرض کرد: "تأمرنی یا رسول؟" و حضرت (ص) فرمود: "إنما أنا شافع". یعنی قول من استدعاء است نه استعلاء).

۳- آیا طلب در لفظ "امر" به نحو وجوب است یا استحباب؟
با تمسک به آیات زیر، گفته‌اند هر کجا لفظ "امر" بکار رود دلالت بر وجوب می‌کند:
۱- فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة (النور: ۶۳)
۲- ما منعك أن تسجد إذ أمرتك (الاعراف: ۱۲)
۳- علیها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم (التحریم: ۶)
و نیز به خبر نبوی استدلال می‌کنند: "لولا أن أشقّ علی أمتی لأمرتهم بالسواك" (وسائل: ج ۱: باب ۳ أبواب السواك، ح ۴). گوئیم: علاوه بر این شواهد، متبادر از لفظ "امر" نیز وجوب است نه استحباب. پس برای حمل آن بر استحباب که قائل شدیم حمل مجازی است؛ نیاز به قرینه دارد.

۴- صیغه امر یا هیئت امر عبارتست از "إفعل" (در ثلاثی مجرد و نیز تمامی اوزان فعل امر مخاطب در افعال ثلاثی مزید مثلاً "فَعَّلَ"، همین‌طور تمامی صیغه‌های آنها که شامل تننیه، جمع و مؤنث نیز می‌شود).

قول مشهور این است این هیئت وضع شده است برای دلالت بر وجوب، یعنی بر دلالت بر وجوب حقیقت است و دلالتش بر مستحب مجازی بوده و به قرائن باید دانسته شود.
البته قول دیگری می‌گوید، هیئت امر تنها وضع شده است برای انشاء بعث برای ایجاد متعلقش (مثلاً در "إذهب" این هیئت که "إفعل" است فعل را امر مخاطب کرده و آنچه مقصود بوده انشاء

بعث و انگیزش در مخاطب است تا او متعلق امر که اینجا "ذهاب" است را ایجاد کند) دلیل قائلین برای قول این است که تبادر عرفی و انسباق معانی به اذهان اقتضای بیش از این را ندارد و اینکه مقصود گوینده وجوب بعث بوده یا استحباب و رجحان، آن باید از قرائن حالیه (مثلاً اشارات گوینده یا حساسیت موطن) یا مقالبه (جمالات قبل و بعد گوینده) استفاده جست پس وجوب و استحباب، مدلول لفظی نبوده تنها به قوت قصد یا ضعف آن در گوینده برمیگردند. ما می‌گوئیم: در هر حال نتیجه مطلب فرق نمی‌کند زیرا حتی قائلین به این قول نیز معترف‌اند که هرگاه شنونده شك کرد که طلب گوینده وجوبی بود یا ندبی؛ باید اصل را بر وجوبی بودن آن بگذارد بحکم عقل بر لزوم امتثال امر مولا مادامی که دلیل قابل اعتمادی بر ندبی بودن آن در دست نیست. درواقع عقل به لزوم تحصیل مؤمن در رابطه بندگی خود با مولایش حکم می‌کند و این مؤمن یا اتیان مأمور به است یا علم به ندب.

البته باید متوجه بود که مقصود از صیغه امر تنها فعل امر مخاطب نیست بلکه امر می‌تواند در اسلوب‌های دیگری چون فعل امر غائب (و لیطوفوا بالبيت العتیق) و نیز فعل مضارع در سیاق امر (و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین) بکار رود. آیات شریفه: «کتب علیکم الصیام»، «قد فرض الله لکم تحلة ایمانکم»، «و لله علی الناس حج البيت» نیز برای بیان وجوب و الزام بکار رفته‌اند گرچه صیغه امر در آنها نیست. حتی بعث و الزام در آنها مؤکدتر و شدیدتر است.

۵- واجبی که انجام آن فقط با داشتن قصد قربت به خدا، غرض شارع را تأمین می‌کند و تکلیف را ساقط می‌کند، تعدی است مانند نماز. در برابر آن، واجب توصلی قرار دارد که اگر اتیان آن بدون قصد قربت هم صورت بگیرد، امتثال امر صورت گرفته و کفایت می‌کند مانند دفن میت یا تطهیر مسجد.

توجه کنید که آنچه مورد بحث ماست امتثال امر و سقوط تکلیف است نه رسیدن ثواب که آن میسر نمی‌شود جز آنکه حتی واجب توصلی به قصد نزدیکی به خدا انجام شود.

و نیز توجه کنید که عامل می‌تواند، به مقاصد دیگری نیز، مثل حسن و نیکنوی عمل یا مصلحت داشتن آن، آنچه را که دستور خداوند هم به آن تعلق گرفته است انجام بدهد. اما اگر شخصاً قصد قربت به پروردگار (به هر نحوی که باشد، خواه در زمینه امتثال امر او و خواه در زمینه محبت به او بدون توجه داشتن به امتثال، و خواه برای نیل به بهشت یا فرار از دوزخ او) را نداشته باشد، آنچه را

که بجا آورده اگر واجب تعبدی باشند (مثل نماز و روزه)، باید دوباره قضاء کند، بخلاف اینکه آنها واجب توصّلی باشند. حال مسئله در جایی است که نداند واجب، تعبدی است یا توصّلی (یعنی در کتاب و سنت به نحو صریح بیان نشده باشد مثل امر در آیه شریفه: «و اذا حَیَّیْتُمْ بِتَحِیَّه فَحِیُّوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا او رَدُّوْهَا») در این صورت اصل را بر لزوم قصد قربت بگذارد یا خیر؟ اکثر اصولیون گفته‌اند: با تمسّک به اطلاق صیغه امر و عدم بیان وجوب اتیان با قصد قربت، نسبت به آن براءت جاری کرده و آن را لازم نمی‌دانیم. نتیجه آنکه اصل در وجوب، توصّلی بودن آن است.

مرحوم شیخ انصاری و آخوند خراسانی اشکال کرده‌اند که اگر در شرطیت چیزی مانند سوره، برای نماز شك داشتیم، می‌توانستیم نسبت به آن با تمسّک به اصالة الاطلاق، براءت جاری کنیم؛ اما "قصد قربت" اینگونه نیست زیرا عنوانی متأخّر از امر است. امر تنها به چیزی تعلّق می‌گیرد که تحقّقش ممنوع نباشد. اما "نماز با قصد قربت" قبل از اینکه امری از جانب مولا بر آن دلالت کند در عالم تشریع غیرقابل تحقّق است پس اصلاً "قصد" در متعلّق امر (در اینجا، صلوّ)، ممکن الاخذ یا به عبارت ساده‌تر قابل تصوّر نیست تا مانند سوره، هنگام شك در شرطیت یا جزئیّتش، براءت جاری شود.

ظاهراً دقت عقلی که مرحوم شیخ و آخوند بکار برده‌اند، مضاف بر اینکه قابل خدشه است، بیهوده است؛ کافی است بگوئیم تمسّک به اطلاق، تمامیت مقدّمات حکمت می‌طلبد (به فصل اطلاق و تقیید مراجعه کنید) که عرفاً در ما نحن فیه، مفقود است.

در هر حال چون اصول لفظی در اینجا مشکل گشا نیست باید به اصول عملیه مراجعه نمود که در اینجا جای احتیاط عقلی است یعنی در حال شك باید اصل را بر تعبدی بودن واجب گذارده آن را به قصد قربت اتیان کنیم تا امتثال قطعی صورت گرفته باشد. مگر اینکه دلیل قطعی (مثلاً نصّ روایتی دیگر) دلیل بر توصّلی بودن آن واجب باشد.

۶- از سه حیث می‌توان واجب را تقسیم کرد

الف - واجبی که ذاتاً مطلوب شارع است مانند نماز، در برابر واجبی که مقدّمه واجب دیگر است مانند مقدمات نماز چون وضوء، اولی را واجب نفسی و دوّمی را واجب غیری می‌گویند.

ب - واجبی که بالاستقلال بر فرد فرد مکلفین واجب است و با انجام دادن یکی، تکلیف از دیگران ساقط نمی‌شود مانند نماز، در برابر واجبی که بر مکلفینی که توانائی انجام آن را دارند واجب می‌شود اما چنانچه به قدر کفایت، افراد به آن مشغول شوند از بقیه ساقط می‌گردد مثل جهاد. اوّلی را واجب عینی و دوّمی را واجب کفائی گویند.

ج - واجبی که بالخصوص واجب است مثل نماز در برابر اینکه دو یا چند فعل علی‌البدل واجب باشند مانند کفّارات افطار عمدی روزه. اوّلی را واجب تعیینی و دوّمی را واجب تخیری گویند. نکته اینجاست که اگر در واجبی شك کردیم و ندانستیم که نفسی است یا غیری، عینی است یا کفائی، تعیینی است یا تخیری، مقتضای اطلاق صیغه امر، نفسی، تعیینی و عینی بودن است. یعنی اصل را باید بر این مطلب گذاشت. زیرا واجب غیری، کفائی و تخیری هر سه نیاز به ذکر قید اضافه یا قرینه دارند که تا آن قید یا قرینه احراز نشود، قابل اثبات نیستند.

۷- سوره بقره آیه ۲۲: «فاعتزلوا النساء في المحيض و لا تقربوهن» و پس از این نهی، به صیغه امر می‌فرماید: «فإذا تطهّرن فأتوهنّ من حیث أمرکم الله» یا در سوره مائده آیه ۱ نهی می‌فرماید که: «أُحِلَّتْ لَکُم بَهِیمَةُ الْإِنْعَامِ ... غیر محلی الصید و أنتم حرم» و سپس به صیغه امر می‌فرماید: «و إذا حللتُم فاصطادوا ...»

قول مشهور اصولیون این است که امر عقیب نهی، معنایش تنها ارتقاع نهی و حصول جواز (= اباحه) است و ظهوری در وجوب ندارد. عدّه‌ای نیز قائل شده‌اند که چنین امری مجمل و فاقد ظهور بوده باید به قرائن داخل متن یا خارج از متن مراجعه کرد.

۸- با توجه به روایات صحیحه می‌دانیم که آیه شریفه «لله على الناس حجّ البيت» (آل عمران: ۹۷) دلالت بر يك بار وجوب در تمام عمر دارد و نیز با توجه به روایات صحیحه می‌دانیم که وجوب در آیه شریفه «فمن شهد منکم الشهر فليصمه» (البقره: ۱۸۵)، در هر سال تکرار می‌شود و تنها یکبار روزه گرفتن ماه رمضان کفایت نمی‌کند.

حال سؤال در این است که صیغه امر به خودی خود و با قطع نظر از قرائن (که در اینجا قرائن خارجیه بود)، دلالت بر تکرار می‌کند یا مَرّة (= يك بار). حق مطلب این است که ما هیچ دلیلی بر

ترجیح یکی از این دو بر دیگری نداریم و نیازمند قرینه هستیم. البته هر يك از مژه و تکرار نیز قائلانی دارد اما فائده‌ای در ذکر استدلالات به اصطلاح عقلی! ایشان نیست و توقف عرف در این مسئله بر صحت توقف دلالت می‌کند.

۹- مطلب دیگری که مورد اختلاف واقع شده است این است که صیغه امر بر فوریت انجام مأمور به دلالت دارد؟ یا تراخی (= تعویق) در انجام آن؟ کسی قائل به وجوب تراخی نشده است. اما قول به لزوم فور، قائلینی دارد. در هر حال مشهور اصولیون اعتقاد دارند که صیغه امر به خودی خود به هیچ يك از فور یا تراخی دلالت ندارد. یعنی قید فوریت یا قید تراخی، در ظاهر مفقود است. هرچند می‌شود به اطلاق صیغه اخذ کرده، مأمور به را فوراً و یا به تأخیر انجام داد، در هر حال در هر دو صورت، امتثال امر صورت گرفته است. نتیجه عملی، جواز تراخی است و این تراخی از اطلاق صیغه امر نتیجه گرفته شده است.

۱۰- امر را به دو دسته تقسیم می‌کنند: امر مولوی، و امر ارشادی. مقصود از امر ارشادی، امری است که مخالفت با آن مستقیماً و به واسطه عدم امتثال امر آمر، عقاب ندارد و تنها چیزی که بر مخالفت آن مترتب می‌شود ترك مصالحی است که برای رسیدن به آن، آمر، امر را انشاء نموده است. مثلاً هنگامی که پیامبری از قساوت قلب به خداوند شکایت می‌کند و خداوند به او وحی می‌کند که عدس بخور. اگر پیامبر امر خداوند را ترك کند، تنها از آثار عدس که لین قلب است محروم می‌شود نه اینکه بخاطر ترك آن امر نیز مستلزم عقابی جداگانه باشد.

در مقابل این نوع امر، امر مولوی است در آنجا خود ترك امتثال، مقبوح و مؤاخذ است؛ چه رسد به اینکه اصلاً آثار و مصالحی بر آن امر مترتب بوده باشد یا خیر. مانند امر خداوند به اینکه در یهود روز شنبه باید تعطیل باشد و حرمتش نگاه داشته شود، آنها که تعدی نمودند عقاب شدند چون امر خدا را سبک کرده بودند گرچه آن امر ظاهراً تنها امتحان بود و مصلحت دیگری در آن نبود.

تعیین اینکه امر، مولوی است یا ارشادی، آسان نیست و سالها ممارست در متون دین و آشنایی با روح شریعت می‌خواهد. ملاک مشخصی نیز برای تشخیص وجود ندارد و اینکه گفته‌اند حکمی که عقل مستقلاً آن را می‌یابد (مثل قبح ظلم) ارشادی است. به نظر، ملاک جامع و مانعی نمی‌آید و با مصادیق اوامر ارشادی و مولوی شناخته شده، صدق نمی‌کند. بنابراین، برای احتراز از عقوبت احتمالی، پسندیده است که احتیاطاً همه اوامر را مولوی محسوب کرد. البته مدعای مشهور این است که مولوی بودن مقتضای ظاهر صیغه امر و حقیقت لغویه آن است. یعنی اصل لفظی، مولوی بودن اوامر شارع است.

درست مانند آنچه نسبت به امر گفته شد، نسبت به نهی نیز جاری است یعنی اصل را بر مولوی بودن آن می‌گذاریم. شاید بتوان گفت اوامر و نواهی ارشادی، اوامر و نواهی هستند که در آمر یا ناهی، علو و استعلاء یا به عبارتی دیگر "مولا" بودن لحاظ نشده است. بلکه در مقام نصیحت و خیرخواهی دوستانه هستند. بنابراین ترك آنها مستقیماً موجب دوری از بارگاه مولا نمی‌باشد.

اجزاء

اجزاء یعنی کفایت کردن؛ مکلفی که مأمور به مولا را به وجه مطلوب انجام داده است، دیگر امتثال مجددی بر او واجب نیست. همان امتثال نخست، مجزی و مکفی است او را.

۱- اگر مکلف در قسمتی از وقت نماز به آب دسترسی نداشت. پس با استناد به آیه شریفه «فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعيداً طيباً» با تیمم نماز خواند. چند حالت پیش می آید:

الف - تا پایان وقت به آب دست نیابد؛ در این صورت فقهاء را عقیده بر این است که قضاء این نماز پس از دست یافتن به آب، واجب نیست. یعنی نمازی که خوانده مجزی می باشد.

ب - قبل از پایان وقت به آب دست یافت؛ در این صورت دو فرض پیش می آید یکی اینکه احتمال اینکه به آب دست یابد را نمی داد، دوم اینکه با اینکه چنین احتمالی را می داد به نماز تیممی پرداخت. در فرض نخست نیز فقهاء قائل به عدم وجوب اعاده اند.

دلیل عبارتست از ظاهر آیه شریفه: «فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعيداً طيباً»، اینقدر واضح است که آیه در مقام بیان دلیل بدل اضطراری است یعنی گرچه آنچه که اولاً و واقعاً منظور نظر شارع بوده، طهارت مائیه است اما در حالت اضطرار، امری ثانویه جای آن را می گیرد و امر نخست ساقط می گردد و بخصوص در دو حالت نخست که عذر، استیعاب دارد یعنی تمام وقت که ظرف تحقق امر صلاة است را در بر می گیرد، قطعاً اطلاق آیه شریفه قابل استناد است زیرا عرف از آیه می فهمد که آیه در مقام بیان همین مسئله است. نتیجتاً صلاة خوانده شده، مجزی است.

اگر هم کسی به اطلاق آیه شریفه و شمولش در این مسئله شك داشته باشد، به عبارتی آیه را مُجْمَل (نامفهوم) بدانند، و بگویند دلیل اجتهادی (اصطلاحاً یعنی روایت یا آیه‌ای از قرآن) در این مسئله نداریم؛ می‌شود در برابر او به اصل عملیه برائت تمسك جست. زیرا ایجاب اعاده یا قضاء، مشکوك است و دلیلی بر وجوب آن در دست نیست. پس برائت جاری می‌شود.

اما اختلاف در آن صورتی است که: گرچه احتمال اینکه در وقت به آب دست باید را می‌دهد اما به نماز تیممی سبقت گرفته است، این بدار (= سبقت) مورد قبول کثیری از فقهاء نیست. آنها می‌گویند گرچه آیه شریفه اطلاق دارد اما نسبت به این قسم در مقام بیان نیست و به آن نظر ندارد. در ضمن آنها عقیده دارند که امر اولی و مورد نظر شارع، طهارت مائیه است و طهارت تیممی تنها اضطراراً و ناچاراً تشریع شده از اینرو در مانحن فیه هنوز قائل به استمرار اشتغال دمه بوده، وجوب فراغ دمه را در ضمن اعاده نماز با طهارت مائیه خواستارند.

می‌گوئیم حتی در صورتی که ایشان استناد به اطلاق را مخدوش بدانند، آیه شریفه و نیز روایاتی مانند "یا ابادر یکفیک الصعید عشر سنین" یا "إن رب الماء رب الصعید" دلالت دارند بر اینکه طهارت تیممی، خود، اصلی اولی و در عرض طهارت مائیه است؛ نه اینکه در درجه دوم و به ناچار وضع شده باشد. تنها تفاوت این است که طهارت مائیه تکلیف حین وجدان الماء و طهارت تیممی تکلیف حین فقدان الماء است و اینگونه نیست که تکلیف اصلی و اولیه، طهارت مائیه باشد و تکلیف فرعی و ثانویه و اضطراری، طهارت تیممی.

در این صورت در حین اجمال آیه شریفه و شك در شمول آن نسبت به مسئله ما نحن فیه، می‌شود بازهم به اصل برائت تمسك جست و نماز آنکس را که احتمال ظفر بر ماء می‌داده اما به صلاة تیممی سبقت گرفته، مجزی دانست. فقیه‌ای که چنین نظری دارد اصطلاحاً گفته می‌شود قائل به جواز "بدار" است.

مثال دیگر این بحث، اعمالی است که جهت تقیه به طرزی خاص اداء می‌شوند. مثلاً نمازی که سجدۀ آن بر فرش صورت می‌گیرد. دلیل جواز بلکه لزوم آنها روایات بیشماری است که صریحاً در این موضوع وارد شده است. حال سؤال اینجاست که چنین عباداتی باید بعداً اعاده یا قضاء شوند یا خیر؟

کثیری از فقهاء با اخذ به اطلاق دلیل این اعمال، قائل به اجزاء آنها و عدم وجوب اعاده یا قضاء شده‌اند.

۲- اگر از اُمارات (یعنی ظنونی که با قطعیاتِ شارع، حجت بودن آنها را در زمان غیبت کبری اثبات کردیم: مثل خبر غیرمتواتر) یا از اصول (یعنی آن چهار اصلِ برائت استصحاب، تخییر و اشتغال که حجیت آنها را در حین عدم وجود اُمارات، با قطعیاتِ شارع اثبات نمودیم) به حکمی رسیدیم، آن حکم را حکمِ ظاهری گویند. در برابر، حکمِ واقعی است که قطعیات بر آن گواهند (مثل اصل وجوب نماز که تواتر لفظیِ نصوصِ دین بر آن دلالت دارد).

حال سؤال اینجاست که عمل به حکمِ ظاهری در صورتی که خطا بودن آن پس از مدتی مشخص شد، مجزی است یا باید آن اعمال اعاده یا قضاء شوند. مثلاً فرض کنید به روایتی واحد که بر کفایت يك تسبیح در تسبیحات اربعه دالّ است عمل کردید و سال‌ها در نماز يك تسبیح گفتید اما سرانجام با دست یافتن به حکمِ واقعی (مثلاً کتاب حدیثی یافت شود که متواتراً بر لزوم چند تسبیح دلالت دارد یا مثلاً در تشرف به چنین عملی دست یابید) به اشتباه بودن حکمِ ظاهری پی ببرید. البته لازم نیست که شبهه همواره مثل مثال یاد شده، حُکْمیه باشد، مثال برای شبهه موضوعیه حالتی است که بیابید که لباسی که با استصحاب، ظاهراً حکم به پاکی آن کرده و در آن نماز خوانده بودید، درواقع نجس بوده. مرحوم محقق نائینی قائل است که هیچ يك از این اعمال مجزی نبوده باید اعاده یا قضاء شوند. مرحوم محقق خراسانی قائل است که آن اعمالی که امتثال اُماره بوده (مثل مثال اوّل) باید اعاده یا قضاء شوند بخلاف آنها که امتثالِ اصل بوده (مثال دوم). اما اکثر قدمات قائل‌اند که اعمال کلاً مجزی بوده نیازی به اعاده یا قضاء نیست.

عمده دلیل این عده ملازمه عرفی است. یعنی عقل عرفی، آنکس را که به دستور پز شک (شارع) به داروساز (اُماره یا اصل) رجوع کرده - گرچه داروساز بر خطا رفته باشد - متمثل امر دانسته، ساقط التکلیف می‌شمرد. یا آن را که به دستور مولا برای ساخت بنائی به معمار رجوع می‌کند - گرچه معمار بر خطا رفته، بنائی ناموزون بسازد - معذور و مجزی العمل می‌شمرد. و تنها در صورتی این اجزاء را قائل نیست: که عبد به عدم استیفای غرض مولا یقین داشته باشد. اما در صورت شك در استیفاء پس از اتمام عمل، عرف به عدم وجوب اعاده عمل حکم می‌کند زیرا تحصیل غرض محتمل - عقلاً - واجب نیست.

البته قائل شده‌اند که اگر مخالفت حکمِ ظاهری با واقعی در اصل تکلیف (مثل خواندن نماز ظهر بجای نماز جمعه یا استناد به اُماره یا اصل) واقع شد، مجزی نبوده و باید عمل ترك شده تدارک شود؛ بخلاف حالتی که شبهه تنها در کیفیت تکلیف باشد (مانند تمام مثال‌هایی که گذشت).

دلیل ایشان این است که عرف در اینجا به چنین ملازمه‌ای - که عمل به تکلیف ظاهری، مُسقط تکلیف واقعی است - قائل نیست. و این ملازمه اگر به آن قائل شویم از حد کیفیت تکلیف تجاوز نمی‌کند و شامل اصل تکلیف نمی‌شود.

۳- اگر مکلف به اماره یا اصل مراجعه نکرده بلکه مستقلاً به چیزی قطع کند و طبق قطع خویش عمل نماید. در صورت خطا، اعمالش مجزی نبوده باید همه را تدارك کند. زیرا هیچ دلیلی از شرع بر حجت بودن قطع دلالت ندارد. مضاف بر اینکه قطع فاقد حجیت ذاتی بوده عمل بر طبق آن نه مورد تأیید عقل است و نه شرع، بجز قطعی که عقل - و نه ذهن - پس از تدبّر در علم حقیقی یعنی آنچه مطابق واقع است مثلاً از طریق معصوم (ع) رسیده باشد، به آن دست یابد. و بر آنچه گفته شد تاریخ گواه است، زیرا تاریخ چیزی نیست جز روزشمار قطع بشر به باطل. راجع به این مسئله در مبحث "قطع و احکام آن" به تفصیل سخن خواهیم گفت.

مقدمه واجب

۱- هرگاه برای تحقق فعل "ب" نیاز به تحقق فعل "الف" باشد بطوریکه بدون تحقق آن، تحصیل "ب" ممکن نباشد، گویند "الف" مقدمه "ب" است.

برای بجا آوردن حج، عقل می‌یابد که باید حداکثر تا فلان موقع، عزم سفر کرده، به استخدام وسیله‌ای بپردازد که او را به مکه می‌رساند. این حکم عقل بر مبنای تجربیاتی است که تاکنون در حیات دنیوی خود کسب کرده است. تمام این مهره‌های علمی، چه اینکه بر او حج واجب است و چه اینکه با فلان وسیله در فلان مدت می‌توان به مکه رسید و چه اینکه تحصیل آن وسیله چه مقدماتی می‌خواهد در معرض عقل قرار گرفته و عقل می‌یابد که باید چه کند. و این حکم عقل برای انسان حجت است یعنی اگر از آنها تخطی کرد عقاب می‌شود. به اصطلاح این حکم عقل، واجب الإطاعة است.

چنین مقدمه‌ای عقلی است اما مقدمه بودن وضو برای نماز مقدمه‌ای شرعی است یعنی شرع اینگونه جعل می‌نماید که تحقق صحیح نماز متوقف بر با وضو بودن است و بدون آن نماز صحیح نیست. مثال دیگر مقدمه شرعی، شرطیت غسل پیش از طلوع فجر است برای جنبی که باید آن روز را روزه بگیرد. اگر عمداً غسل را ترك کند روزه فاسد شده کفاره بر او واجب است. البته مقدمه می‌تواند متأخر باشد مانند مستحاضه‌ای که شرط صحت روزه‌اش این است که پس از غروب آفتاب غسل کند یا اجازه مالک پس از انعقاد بیع فضولی (بدون اجازه) که شرط صحت بیع است و کاشف

از صحت بیع حین انشاء آن. درواقع مقدمه شرعی، بیان شرطیت چیزی برای صحت افعال است. در اینجا نیز عقل حکم می‌کند که باید مقدمه اتیان شود تا اطاعت صورت گرفته باشد. در مورد مقدمه عقلیه، بین اصولیون اختلاف است که وجوب آن تنها عقلی است یا اینکه شارع نیز مستقلاً آن را واجب دانسته، حصول آن را خواستار است؟ بیش از ۱۰ قول در این مسئله وجود دارد اما قول غالب این است که هیچ گونه ملازمه‌ای بین "ما حکم به العقل" با "ما حکم به الشرع" نیست. عقل مستقلاً واجب الاطاعة است و شرع نیز مستقلاً، البته در مواردی که عقل، خود به حسن و قبحی حکم می‌کند؛ اگر شرع نیز امر یا نهی کرد، در مقام تذکر است نه تأسیس حکمی جدید. البته اگر در مسئله‌ای بین حکم عقل با شرع تعارض بود، یا حکم شرع به درستی دانسته نشده یا جزم ذهنی به ناروا عقل نامیده شده است. پس مقدمه عقلی واجب (مثل طی مسافت برای حج)، عقلاً واجب است.

۲- اگر وجوب ذی المقدمه (مثلاً حج) مشروط به چیزی بود (مثلاً حصول استطاعة)، مقدمه نیز (طی طریق) مشروط به آن است. پس تا کسی مستطیع نشده حج بر او واجب نیست تا طی طریق واجب باشد.

آنچه را وجوب ذی المقدمه متوقف بر آن است، مقدمه وجوب گویند و بخلاف مقدمه واجب که تحصیلش واجب است، تحصیل آن واجب نیست. زیرا هیچ امری نه از شرع و نه از عقل بر آن دلالت ندارد. مثلاً در مثال بالا حج، واجبی مشروط است، و تنها در صورت وجود استطاعت بر آن، امر وجود دارد و در غیر آن، مورد امر شارع نیست. در اینجا دو مسئله مطرح می‌شوند. یکی اینکه اجرای اوامر شارع، نیازمند عالم بودن به آن اوامر است. حال سؤال اینجاست که تحصیل علم، نسبت به عمل کردن مقدمه وجوبی است یا واجبی؟ ظاهراً علم مقدمه وجوب عمل است یعنی بدون آن عمل واجب نمی‌شود اما از آنجا که کسب علم مقدمه نیل به سعادت است، عقلاً واجب است گرچه نصوص بسیاری از دین نیز تذکراً بر آن دلالت می‌کند. از اینرو گفته‌اند: انسان مسائلی را که نیاز دارد واجب است یاد بگیرد.

دوم راجع به نفقه، می‌دانیم که اخراج نفقه از مال واجب است. آیا می‌توان حکم کرد که واجب است انسان فقیر تحصیل مال کند تا نفقه افراد واجب‌النفقه‌اش را بپردازد؟ دلیلی بر وجوب آن

نداریم. مگر اینکه از روایات نتیجه بگیریم که آنچه که واجب است تحصیل نفقه است نه اخراج نفقه در صورت موجود بودن.

تنبيه ۱: اخذ اجرت بر واجبات، شرعاً حرام است. یعنی اگر به نحو عینی بر طیب نجات جان کسی واجب شد (مثلاً دسترسی به طیب دیگری نبود یا طیب حاذقی یافت نشد یا علمی نزد طیب بود که نزد دیگر اطباء یافت نمی‌شد) یا اگر بر عالم دین، تعلیم دین یا تبلیغ آن عیناً واجب شد؛ اخذ اجرت بر این واجب حرام است. طیب یا عالم برای انجام این واجبات، نیازمند انجام مقدماتی (مثل تهیه وسائل یا طی طریق) می‌باشند که انجام این مقدمات بر آنها واجب است.

حال سؤال این است که اخذ اجرت برای انجام این مقدمات جائز است؟

اگر وجوب مقدمه را شرعی دانستیم، اخذ اجرت بر این واجبات شرعی حرام است. اما اگر وجوب مقدمه را عقلی دانستیم دلیلی بر حرمت اخذ اجرت بر واجبات عقلی در دست نیست.

تنبيه ۲: صاحب فصول مقدمات را به دو دسته تقسیم کرده است، مقدمه‌ای را که در طریق حصول و سلسله موجود شدن ذی المقدمه باشد، مقدمه موصلة نامیده و تنها امثال چنین مقدمه‌ای را عقلاً واجب می‌داند. صاحب کفایه با او به مخالفت برخاسته که عقل قائل به وجوب هر گونه مقدمه‌ای است و قید شما نابجاست.

ظاهراً دعوی ایشان با هم لفظی است یعنی اصلاً به آنچه در طریق حصول و سلسله وجود ذی المقدمه نباشد، عرفاً و عقلاً مقدمه نمی‌گویند تا واجب باشد یا نباشد. بنابراین موصولیت خود در تعریف مقدمه لحاظ شده است و این بحث بی ثمر است.

تقسیمات واجب

واجب را به اعتبارات مختلفی می‌توان تقسیم بندی نمود:

۱- واجب یا مطلق است یا مشروط، مثلاً حج، واجبی مشروط است، و شرط وجوب آن داشتن استطاعت است. اما نماز مطلقاً واجب است البته همین نماز و نیز همه تکالیف نسبت به داشتن عقل و بلوغ و قدرت، مشروط هستند.

اگر در شرط بودن قیدی، مثلاً داشتن مال برای اخراج نفقه عیال، شك کردیم که این قید شرط وجوب است یا شرط واجب. یعنی اگر شك کردیم که واجب، نسبت به این قید مطلق است یا مشروط؛ اصل را بر این می‌گذاریم که این قید شرط وجوب است نه واجب. یعنی تحصیل قید واجب نیست.

به عبارت فنی‌تر هنگامی که از ادله اجتهادیّه (یعنی نصوص کتاب و سنت) به صراحت برنیامد که قید شرط واجب است، نسبت به وجوب تحصیل قید برائت جاری می‌کنیم چون دلیلی بر وجوب آن نداریم.

۲- همانگونه که پیشتر اشاره شد کسب علم شرعاً من باب مقدمه واجبات شرعی واجب نبوده بلکه از آنجا که مقدمه نیل به سعادت است عقلاً واجب است و نصوص دینی به منزله مذکر این حکم عقل می‌باشند یعنی تا کسی علم نداشته باشد تکلیفی بر او واجب نمی‌شود، علم نسبت به این تکلیف، شرط وجوب است نه شرط واجب. پس کسب علم مستقلاً عقلی است و عقل نه تنها حسن آن، بلکه وجوب آن را نسبت به اینکه مقدمه نیل به سعادت است می‌یابد. یعنی اگر انسان احتمال وجود تکلیفی را بدهد که سعادت او "منوط" به آن است، عقل به وجوب فحص و تحقیق حکم می‌کند و تا وقتی که از ظفر بر علم مأیوس نشود، او را راحت نمی‌گذارد اما اگر احتمال وجود تکلیفی برود که در سعادت انسان "تأثیر" دارد، عقل به وجوب تعلّم حکم نمی‌کند بخصوص اگر آن تأثیر، اندک و قابل اغماض باشد. آری در هر حال عقل حُسن تعلّم را می‌یابد اما حکم مولوی عقل تنها در صورتی است که سعادت انسان "منوط" به آن باشد.

۳- بر سر اینکه واجب مشروطی چون "حَجَّ إِنْ اسْتَطَعْتَ" قبل از حصول شرط حقیقتاً واجب نامیده می‌شود یا مجازاً و صیغه امر در جمله مزبور حقیقی است یا مجازی؛ بحث در گرفته است. اما این بحث فاقد ثمره عملی می‌باشد لذا از ذکر آن اجتناب می‌کنیم.

مطلب دیگر آنکه اشکال کرده‌اند که چگونه وجوب حج که علّتی هنوز موجود نشده است، سبب تحقق معلولی چون وجوب طی طریق شده است؟ در حالی که تقدّم معلول بر علّت ممتنع است.

برای حلّ این مشکل عده‌ای از محققین واجبی چون حج را که نسبت به طی طریق، مطلق است، به دو قسم تقسیم کرده‌اند، یکی نسبت به آنکه طی طریق کرده و به میقات رسیده است؛ در این صورت واجب نسبت به او مُنَجَّز است و دیگر نسبت به کسی که هنوز طی طریق را انجام نداده است؛ در این صورت واجب نسبت به او مَعْلَق است. پس گفته‌اند حج نسبت به کسی که هنوز از خانه خود خارج نشده است واجبی مَعْلَق است یعنی گرچه وجوب آن فعلی است اما خود واجب، استقبالی است و وجوب مقدمه (معلول) از وجوب فعلی ذی المقدمه (علت) ترشح کرده است.

درواقع ایشان برای اینکه از تعدّر عدم امکان تحقق حصول معلول از علّتی که هنوز موجود نشده است فرار کنند نوعی وجود - ولو مَعْلَق - برای علّت فرض کرده‌اند. و گفته‌اند واجب گرچه استقبالاً منجّز خواهد شد ولی فعلاً نیز وجودی مَعْلَق و بالفعل دارد.

راه حل دیگر این است که بگوییم وجوب مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه ترشح نشده بلکه تابع آن است؛ در این صورت تقدّمش مستلزم مانعی نیست.

۴- واجب نفسی آن است که برای خود واجب شده است، در برابر آن واجب غیری قرار دارد، یعنی آنچه برای غیر واجب شده است، مثل وضو که بخودی خود یعنی نفساً واجب نبوده، برای نماز خواندن واجب است. حال اگر شك کردیم که وجوب غسل در امر مولا که فرموده است: "اغتسل للجنبه"، نفسی است یعنی اینکه چه اراده نماز داشته باشد و چه نه، باید غسل را بجا آورد؛ یا غیری است یعنی تنها هرگاه خواست نماز بخواند، غسل بر او واجب است؟

در این صورت اصل را بر این می‌گذاریم که واجب، نفسی است نه غیری. این اصل يك اصل لفظی است یعنی از اطلاقی صیغه امر (اغتسل) و مقید نکردن آن به چیزی دیگر (للاصلاة) نتیجه گرفته شده است یعنی اگر این واجب، غیری می‌بود می‌بایست با قیدی دیگر غیری بودن آن را توضیح می‌داد و چون سکوت کرده است، پس واجب، نفسی است.

(البته غیری بودن وجوب غسل را از دلیل خاص یعنی روایات دانسته‌ایم و طرح این موضوع برای بیان مسئله بود) حال سؤال اینجاست که امتثال واجب غیری یا ترك آن، آیا مستلزم ثواب یا عقاب است؟

(آخوند خراسانی و شیخ انصاری) گفته‌اند: خیر، از آنجا که در انجام دادن یا تركش اطاعات و قرب و بعدی نسبت به مولا نیست، ثواب و عقاب ندارد زیرا طبق فرض، غرض از اتیان آن توصل به واجبی دیگر بوده، خودش مطلوبیت ندارد.

عده زیادی با این قول به مخالفت برخاسته‌اند و گفته‌اند تخلف از واجب غیری، لازمه مخالفت با واجب نفسی بوده و امتثال آن به منزله مقدّمه واجب نفسی است. پس معنا ندارد که عقاب و ثواب را از آن اسقاط کنیم.

در حاشیه این بحث همواره این اشکال مطرح می‌شود که اگر به نظر اینان، طهارات ثلاثه واجب غیری‌اند پس چرا عبادت به حساب آمده و بر امتثال آنها ثواب مترتب است؟

بهترین پاسخی که به این اشکال داده‌اند این است که طهارات ثلاثه، آنگونه که از روایات برداشت می‌شود، علاوه بر جنبه وجوب غیری نسبت به نماز، خود مستحب نفسی و عبادت‌اند و این بعد دوم آنهاست که موجب ترتب ثواب بر آنها می‌باشد.

۵- اگر وجوب ذی المقدمه مشروط به شرطی بود آیا وجوب مقدمه نیز مشروط به آن شرط خواهد بود؟ مثلاً وجوب نماز ظهر نسبت به زوال شمس مشروط است، حال آیا وجوب وضوء نیز مشروط به زوال شمس است و تا زوال صورت نگیرد وضوء واجب نمی‌شود؟
(آخوند خراسانی) گفته‌اند: هر چه قید و شرط واجب نفسی است قید و شرط واجب غیری نیز هست، دلیل ایشان بر مبنای آن است که ایشان وجوب مقدمه را معلول ترشحی وجوب ذی المقدمه می‌دانند.

(صاحب معالم، شیخ انصاری و صاحب فصول) با این طرز نگرش به مقدمه مخالفت کرده‌اند و تبعیتی بین قیود ذی المقدمه با قیود مقدمه نمی‌بینند.
توجه کنید که ثمره پذیرفتن نظر نخست عدم مشروعیت وضوء قبل از داخل شدن وقت نماز است، جز اینکه وضوء را به قصد استحباب نفسی آن (که همیشه موجود است) انجام دهیم.

۶- به همان دلائلی که قائل به ملازمت بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه شدیم (به تفصیلی که در فصل مقدمه واجب گذشت)، مقدمه مستحب، مستحب است. ظاهراً تاکنون کسی با این مسئله عقلی مخالفت ننموده است. اما نسبت به مقدمه حرام و مکروه، ظاهراً تنها در صورتی می‌توان گفت که مقدمه، حرام یا مکروه است که مقدمه، سبب و علت تامه برای ذوالمقدمه باشد یعنی پس از انجام مقدمه، آن امر حرام یا مکروه قهراً موجود شود. اما اکثر مقدمات حرام و یا مکروه اینگونه نیستند یعنی پس از انجام آنها، مکلف باز مختار است که حرام یا مکروه را مرتکب شود یا آن را ترك کند. پس مقدمه حرام و یا مکروه بخودی خود حرام و مکروه نیستند.

۷- فرض کنید که در اول وقت وارد مسجدی شده‌اید تا نماز ظهر بخوانید ناگهان متوجه می‌شوید که جایی از مسجد نجس شده است. ازاله نجاست از مسجد واجب مَضِیق و نماز خواندن واجب موسّع است. اگر نخست نجاست را ازاله کنید، به نماز ظهر خواهید رسید و آنچه ترجیح دارد همین کار است. بحث بر سر این است که اگر نجاست را ازاله نکرده به نماز بایستید، نمازتان صحیح است یا خیر؟

آیا امر به شیء (ازاله نجاست) مقتضی نهی از ضد آن (نماز خواندن) است یا خیر؟ البته کسی مخالفت با این مطلب ندارد که در چنین مسئله‌ای که دو واجب یکی مضیق و دیگری موسّع تراحم می‌کند، امر به واجب موسّع ساقط می‌شود. سخن در این است که آیا نهی نیز به آن تعلّق می‌گیرد یا خیر.

گفته‌اند: بله، امر به شیء با نهی از ضد آن ملازمه دارد. (خواننده توجه دارد که مقصود از ضد در اینجا يك فعل وجودی دیگر است که با فعل نخست معاندت دارد).

استدلال ایشان این است که امر به ازاله نجاست، مستلزم نهی از ترك ازاله است، نماز یا هر کار دیگری مثل آن نیز با ترك ازاله ملازم است. و چون ترك ازاله نهی شده است پس نماز هم باید مورد نهی واقع شده باشد. به قسمت اخیر استدلال ایشان، اشکال کرده‌اند و گفته‌اند ترك ازاله با نماز ملازم است اما دلیلی نداریم که چون یکی از ملازمین (ترك ازاله) متّصف به حکمی (حرمت) شد، دیگری (نماز) هم متّصف به همان حکم بشود، تنها چیزی که می‌توان گفت این است که نمی‌شود ترك ازاله حرام اما نماز واجب باشد.

عده‌ای دیگر برای اثبات حرمت نماز بگونه‌ای دیگر استدلال کرده‌اند: ترك نماز مقدّمه ازاله است و مقدّمه واجب واجب است پس ترك نماز واجب و خود آن حرام است. بر این استدلال نیز اشکال کرده‌اند به این نحو که ترك نماز مقدّمه ازاله نیست گرچه بین آنها نهایت تقارب است. به عبارت دیگر ایشان مدّعی شده‌اند که ترك نماز عادتاً با ازاله نجاست تقارن دارد اما علّت تأمّه آن نیست. ظاهراً اشکال ایشان ناوارد است زیرا مقدّمه نباید علّت تأمّه ذی المقدّمه باشد، همین قدر که عرفاً تحقّق یافتنش بدون آن ممکن نباشد کافی است.

در هر حال مشهور است که اگر اقتضاء امر بر نهی از ضد ثابت شود، به نماز نهی تعلّق گرفته و نهی در عبادات چنانکه خواهد آمد مبطل عبادت است.

البته شیخ بهائی ثمره بحث را انکار کرده است زیرا می‌گوید حتی اگر اقتضاء ثابت نشود، یقیناً امر به صلاة ساقط بوده و عدم وجود امر برای اثبات بطلان کافی است.

برخی از متأخرین قائل شده‌اند که امر به مهم می‌تواند در ظرف امر به اهمّ، وجود داشته باشد. آنها نام این اعتقاد خود را ترتّب گذاشته‌اند یعنی می‌گوید جمله شارع اینگونه است: "أزل النجاسة و إن عصیت فصل" بنابراین قائل به صحت نمازند گرچه مستلزم ترك اهمّ یعنی ازاله نجاست باشد. درواقع ایشان می‌گویند نماز تنها در ظرف ترك اهمّ صورت گرفته است نه اینکه باعث ترك شده باشد.

ظاهراً عرف قائل است به اینکه نماز صحیح اما بجا آورنده آن از حیث ترك واجب مضیق مستوجب توبیخ است. از لحاظ عقلی نیز دلیلی بر اقتضاء وجود ندارد حتی عده‌ای اقتضاء امر بر ضد عام آن مثلاً ازاله کن بر ازاله کردن را ترك مکن، انکار می‌کنند و می‌گویند جمله اول بر جمله دوم هیچ دلالتی چه مطابقی (که عین آن باشد) چه جزئی (که دومی جزء اولی و زیرمجموعه آن باشد) و چه التزامی (که این لازمه آن باشد) ندارد. می‌گوئیم: حکم کردن راجع به دلالت التزامی اندکی تأمل می‌طلبد اما قطعاً بین آنها دلالت مطابقی و جزئی نیست.

۸- در صورتیکه آمر، بداند که یکی از شرائط امر مانند قدرت عبد بر انجام دستور، مفقود است. در این صورت امر کردن جائز است یا خیر؟

در صورتیکه شرط فعلیت دستور باشد و مراد شارع هم از قضاء، همان فعلیت یافتن دستور باشد، صدور امر از جانب او بی‌هدف بوده صحیح نیست.

و عقل به قبح چنین امری از جانب شارع حکم می‌کند. مگر اینکه قصد شارع امتحان یا تعجیز عبد بوده باشد گرچه می‌داند آنچه خواستار شده ممتنع التحقق است. اما او می‌خواهد عبد به مقدمات امر قیام کند در این صورت امر شارع را امر شائی و صوری می‌نامند.

حال سؤال اینجاست که لفظ امر در اینجا از نظر لغوی حقیقت است یا استخدای مجازی است؟ یعنی حقیقتاً "امری" صادر شده است یا آنچه صادر شده را مجازاً امر می‌نامیم. این يك بحث لغوی بوده و فاقد ثمره در فقه می‌باشند. برخی آن را حقیقی دانسته‌اند اما مشهور است که مجاز است.

۹- می‌خواهیم راجع به واجب تخییری سخن بگوئیم:

اگر مولا بگوید: "إذا افطرت - يجب عليك العتق او الاطعام او الصيام" امر به چند چیز تعلق گرفته است که با انجام یکی از آنها به دلخواه، امثال صورت گرفته است، مکلف باید حتماً یکی را انجام دهد و حق ترك همه اطراف را ندارد.

ملاك و دلیل امر مولا در اینگونه اوامر به دو صورت قابل تصور است:

۱- تأمین غرض مولا از چند علت به ظاهر متباین (صوم و عتق و اطعام)، مستقلاً حاصل می‌شود در این صورت به ناچار باید گفت، قدر جامعی (مثلاً تنبیه عبد) در هر يك از این علت‌ها وجود دارد.

که با هر يك غرض حاصل می‌شود. بنابراین تخییر در کلام مولا عقلی است یعنی به آن حکم می‌کند.

۲- در هر مورد غرض مستقلی وجود دارد و فایده‌ای که در دیگری نیست اما با انجام هر يك مطلوب مولا حاصل می‌شود و مولا رضایت می‌دهد. در این صورت عقل به تنهایی نمی‌تواند حکم به جواز تخییر کند زیرا لازمه آن ترك فایده بعضی اطراف است. بنابراین دلیل جواز تخییر تعبد به ظاهر کلام شارع است یعنی به اصطلاح، تخییر، شرعی است.

۱۰- آیا امکان دارد که بین اقل مثلاً گفتن یکبار تسبیحات اربعه و اکثر، یعنی سه بار گفتن آن تخییر وجود داشته باشد؟ چه به این‌صورت که مولا بگوید: "قل مرّة او ثلاث مرّات" یا به این صورت که در روایتی وجوب یکبار گفتن و در روایت دیگری وجوب سه بار گفتن، آمده باشد.

عده‌ای می‌گویند چون در حین اتیان اکثر، ابتدا اقل خود بخود اتیان می‌شود، غرض مولا حاصل شده، مکلف بزی الذمه می‌شود در این صورت اکثر اجباراً مستحب خواهد بود، نه واجب. از اینرو تخییر در اقل و اکثر عقلاً ممتنع است. در مقابل مرحوم آخوند خراسانی اعتقاد دارد که ممکن است "اتیان دفعی اکثر" محصل غرضی باشد که اقل نیز محصل آن است و عقل امتناعی برای این فرض نمی‌بیند. از اینرو تخییر بین اقل و اکثر ممکن خواهد بود.

در فصل اشتغال بیشتر به این موضوع خواهیم پرداخت و خواهیم گفت حال که تخییر ممکن است، امثال به آن در مقام عمل جایز است یا باید احتیاطاً جانب اکثر را گرفت؟ اگر تخییر جایز باشد نتیجه عملی آن جواز برائت نسبت به اکثر است.

آنچه در اینجا راجع به آن صحبت شد جواز عقلی تخییر در دَوْران امر بین اقل و اکثر بود، اینکه در مقام عمل استفاده از آن جایز است یا نه منوط است به اثبات عدم وجوب شرعی یا عقلی احتیاط در این مسئله.

مگر اینکه تعبداً قائل به جواز تخییر ابتدایی بین دو روایت متعارض باشیم و اقل و اکثر را نیز دو متعارض بدانیم. در این صورت اگر ادله احتیاط شرعی بر ادله تخییر بدوی ترجیح نداشته باشند؛ میتوانیم تعبداً تخییری را که عقلاً ممکن دانستیم، اجرا کنیم.

۱۱- از تقسیمات واجب تقسیم به عینی و کفائی است. در واجب کفائی، موضوع تکلیف، صرف الوجود از طبیعت است مثال آن وجوب دفن میت است. نظر امامیه درباره نحوه وجوب آن این است که واجب کفائی به نحو عام استغراقی، وجوبی را متوجه فرد فرد مکلفین کرده اما اگر کسی به امتثال آن اقدام کند، ضمن استحقاق ثواب، تکلیف از ذمه سائرین ساقط خواهد شد. اما اگر کسی به آن اقدام نکند، تمامی مکلفین مستحق عقاب خواهند بود.

اما در واجب عینی غرض به تعداد مکلفین متعدّد بوده هر کس باید واجب خود را انجام دهد تا غرض مربوط به او ساقط شود مانند نماز و روزه.

۱۲- اگر در واجبی قید زمان وجود داشته باشد، آن واجب را موقت (وقت دار) گویند. در بعضی از واجبهایی موقت، زمان اخذ شده به اندازه زمان انجام فعل واجب است، مانند روزه. آنها را واجب مضیق نامند.

گاهی زمان اخذ شده بیش از مقدار انجام دادن فعل واجب است، مانند نماز ظهر که مقدار فعل آن حدود چند دقیقه اما فرصت انجام آن چند ساعت است، چنین واجبی را موسّع گویند.

در فصل بعد خواهیم گفت که متعلّق اوامر و نواهی، طبیعت است. در اینجا نیز امر به نماز که يك طبیعت و کلی است تحقق گرفته است. منتهی این طبیعت کلی می تواند در قالب افراد مختلف تحقق یابد؛ انتخاب با مکلف است که آن را در هر زمان که بخواهد محقق کند. این تخییر مکلف، تخییری عقلی است، عقل حکم می کند که این قدر جامع است که واجب است و این قدر جامع در همه اجزاء که مصادیق و افراد يك کلی هستند وجود دارد. از اینرو این تخییر عقلی است نه تعبد شرعی.

نزاع معروفی در واجب موقت وجود دارد و آن این است که اگر واجب (یا حتی مستحب) در وقتش انجام نگرفت همان دلیلی که بر وجوب یا استحباب آن حکم کرده است بر وجوب یا استحباب قضاء آن در خارج از وقت نیز حکم می کند؟ یا خیر، اثبات وجوب یا استحباب قضاء آن خود دلیل مستقل و جداگانه ای می طلبد؟

بعبارت فنی تر: آیا وجوب یا استحباب قضاء تابع اداء است یا نه، بلکه محتاج دلیل دیگری است؟ بهترین قول این است که بگوئیم: اگر دلیل واجب یا مستحب به نحوی اطلاق داشته باشد که بر مطلوبیت آن حتی خارج از وقت دلالت کند، دیگر دلیلی برای وجوب یا استحباب قضاء لازم

نیست. اما اگر از دلیل این برداشت شد که وقت در عمل رکن مهمی بوده و بدون آن فعل بی اثر و فاقد الغرض است، قضاء به دلیلی جدید نیاز دارد. در حال شك نیز حکم مشخص است. نسبت به وجوب یا استحباب قضاء، دلیلی در دست نبوده، برائت جاری میشود. البته لازم به تذکر است که برای نمازهای واجب و بعضی از نمازهای مستحبی چون نوافل شب و روز، دلیل قضاء نیز مستقلاً موجود است. البته اخباریون منکر این دلیل و به تبع آن منکر وجوب قضاء حتی نمازهای واجبی مثل نماز صبحی هستند که در تمام زمان وجوب آن مکلف خواب بوده است. همینطور برای روزه ماه رمضان دلیل قضاء مستقلاً موجود است و در اینجا اختلافی نیست و دلیل، نص قرآن است که: فعده من ایام اخر.

۱۳- به سند صحیح از حضرت صادق (ع) مروی که حضرت فرمود "مؤوا صبیانکم بالصلاة اذا کانوا بین السبع...." (الوسائل ۳ باب ۳ اعداد الفرائض = ح ۵).

در اینجا حضرت (ع)، اولیاء اطفال را امر کرده است که اطفال را به نماز امر کنند. اگر امر به امر به فعلی، امر به آن فعل باشد؛ حضرت (ع)، خود، اطفال را به نماز امر کرده‌اند و چون نماز اطفال مورد امر قرار گرفته است شرعی بوده و دارای آثار شرعی است مثلاً می‌شود به ایشان اقتدا کرد و می‌توانند از دیگران نیابت کنند.

اما اگر آنچه از روایت فهمیده می‌شود تنها امر اولیاء به امر کردن باشد. در این صورت امر شارع (که باید از لسان معصوم خارج شود و مستمع را مخاطب قرار دهد) شامل کودکان نشده، عبادت ایشان دارای آثار شرعی نمی‌باشد؛ اصطلاحاً به چنین عبادتی تمرینی گویند.

مدعی‌اند که تبادر عرفی در این گونه موارد قائل است که امر به امر به فعلی، عین امر به آن فعل است. گوئیم نسبت به سیاق جملات شارع، این تبادر مختلف می‌شود و شاید در جایی چنین حکمی بشود کرد و در جایی خیر.

در هر حال در مثال فوق حتی اگر قائل شدیم که امر حضرت (ع) به کودکان تعلق گرفته است باز نیز نمی‌توان به صراحت حکم کرد که مراد حضرت (ع) چیزی جز تمرین دادن ایشان باشد. اگر قائل به شرعی بودن عبادت ایشان شویم باید قائل به وجوب آن نیز باشیم که هیچ کس چنین ادعایی نکرده است.

مانند این بحث در آیه شریفه (یا ایها النبی قل لا زواجك... یدنین علیهن من جلابیبهن) پیش می‌آید با این تفاوت که واسطه در اینجا پیغمبر است که از شارع جدا نمی‌باشد. با صرف نظر از این مطلب، سوال شده است که امر به شیء، امر به شیء است؟
یعنی زنهای پیامبر آیا مورد خطاب خداوند هستند؟ کسی در این مطلب شبهه نکرده و همه قائل اند که اوامر خواسته شده (یدنین علیهن من جلابیبهن....) غرض خداوند از ایشان است و پیامبر (ص) تنها واسطه پیام رسانی است.
پس در هر حال امر به امر، امر به شیء است. منتها در روایت نخست آن شیء نماز تمرینی و غیر واجب است و در آیه فوق حجاب واجب.

۱۴- گاهی قبل از امتثال امر اول، امر دیگری صادر میشود. صدور امر دوم گاهی به صراحت دال بر تعدد امر می‌کند مثلاً شارع پس از آنکه گفت صَلِّ، می‌گوید که صَلِّ صلاةً أُخری. در این صورت تعدد امتثال لازم است اما گاهی اینگونه نبوده شارع پس از صَلِّ مجدداً می‌گوید صَلِّ. در این صورت نظر غالب بر این است که امر دوم تنها برای تاکید امر نخست است نه تأسیس امری دیگر. عده نیز گفته‌اند اولی این است که اصل را بر تأسیس گذاشت نه تاکید. اما ظهور عرفی، قول نخست را تأیید می‌کند.

نواهی

۱- ماده نهی یعنی معنای لغوی "ن ه ی"، برای دلالت بر ضدّ بعث وضع شده است. صیغه‌های نهی مثلاً "لا تفعل" به نظر مشهور دلالت بر حرمت دارند. نیز می‌گویند صیغه‌های امر برای مطلق بعث چه واجب و چه نَدب و صیغه‌های نهی برای مطلق زجر، چه حرام و چه مکروه وضع شده‌اند و وجوب و حرمت، مدلول لفظی نبوده بلکه از مبادی انتزاع می‌شوند به این صورت که اگر بعث یا زجر ناشی از اراده شدید بود، واجب یا حرام است در غیر اینصورت مستحب یا مکروه.

البته در صورتیکه قرینه‌ای در دست نبود، به حکم عقل بر لزوم تحصیل مؤمن در رابطه با مولایش، به وجوب و حرمت حکم می‌شود نه استحباب و کراهت. از آنجا که مطلوب در نهی، ترک طبیعت کلیه است، عقل حکم می‌کند که نهی باید دلالت بر تکرار داشته باشد نه مَرّة گرچه این دلالت در خود نهی ملفوظ نیست.

شاید هم بتوان گفت نواهی و اوامر قرآن بر حرمت و وجوب دلالت دارند الا ماخرج بالدلیل؛ اما اوامر و نواهی اخبار احاد بر بیش از کراهت و استحباب دلالت ندارند. در این صورت فقهی نوین تأسیس خواهد شد و به مشرب قرآنی نزدیک‌تر خواهد بود و اخبار احاد تنها برای بیان سنت‌اند نه شریعت که تنها از قرآن انتزاع می‌شود. پس منهیاتی مانند نهی از خلق لَحیه و نهی از انواع هنر و لعب‌هایی مثل نرد و شطرنج و نهی از آلات موسیقی و بسیاری مأكولات منهی عنه چون اقسام صید دریایی و ذبیحه اهل کتاب و بسیاری نجاسات که در قرآن منصوص نیستند (جدا از اینکه لفظ نجاست علی الاقوی فاقد حقیقت شرعیه بوده و به معنای کثیفی در زمان رسول خدا (ص) بکار میرفته) همگی داخل در کراهت و سنت میشوند و تنزّه از آنها تنها از مؤمنین کامل‌الایمان و

اولیاء الهی و اهل سلوک خواسته شده، آنهم ارشاداً و نه حتماً؛ نه تودهٔ مسلمین. در این مطلب دقت بفرمایید که طریق تحصیل شریعت الهیةً سمحۃً واقعیه است. چطور میشود اخبار احاد که اثبات حجّیت آنها ناممکن است در ردیف آیات قرآن مصدر شریعت قرار بگیرند؟ درست این است که اخبار احاد تنها در مقام بیان آداب باشند و نه بیشتر.

۲- سؤال شده است که نهی و نیز امر، صرف نظر از مفاد که در اوّلی زجر و در دوّمی بعث است، به چه چیز تعلّق می‌گیرند؟ مفهوم کلی آنچه شارع در نهی تحقّقش را نمی‌پسندد یا در امر مطلوب اوست؛ یعنی "طبیعت کلی"؟
یا طبیعتی که در خارج، در مکان و زمان خاصی با عوارض خاصی چون کیفیت و شدت باید محقّق شود؛ یعنی "فرد".

به اصطلاح فنی‌تر، متعلّق اوامر و نواهی، طبائع اند یا افراد؟
ثمره بحث آنجاست که فردی در تابستان با آب سرد وضوء می‌گیرد، در اصل وضوء قصد قربت کرده است اما در انتخاب آب، صفت سرد بودن را برگزیده است. اگر بگوییم متعلّق امر، طبیعت است، وجود قصد قربت در اصل وضوء کفایت می‌کند. اما اگر متعلّق امر را علاوه بر طبیعت، لوازم تحقّق طبیعت - که در اینجا عارض سرما است - بدانیم، در این صورت قصد قربت بطور کامل محقّق نشده و وضوء باطل است.

حق این است که اوامر به طبائع متعلّق اند نه افراد، زیرا دخیل در غرض آمر و ناهی، تنها همان ذات طبیعت کلی است و مشخصات عارضی گرچه برای تحقّق خارجی طبیعت لازم اند، مدّ نظر نیستند.

۳- امری از جانب مولا، مثلاً صَلّ و نیز نهی از جانب او، مثلاً "لا تغصب" صادر شده است. فردی را در نظر بگیرید که در خانه غصبی است و میتواند از آن خارج شود و وقت کافی نیز دارد که در محل دیگری که غصبی نیست نماز بگذارد. حال اگر این فرد بخواهد در همین خانه غصبی نماز بخواند، در صورتیکه نماز خواندن را نوعی تصرّف غصبی در خانه بدانیم، او مشمول دو خطاب است؛ یکی صَلّ و دیگری لا تغصب.

فعلی واحد مورد خطاب امر و نیز نهی قرار گرفته است. توجه کنید که این صورت مسئله‌ای که می‌خواهیم راجع به آن بحث کنیم غیر از "اجتماع موردی" امر و نهی مثلاً در نظر به نامحرم در اثاء نماز است. زیرا در چنین اجتماعی هر يك از امر و نهی وجودی مستقل از دیگری دارند اگر چه در مورد، اجتماع کرده باشند.

بحث بر سر "اجتماع مأموری" است یعنی جایی که يك وجود واحد، متعلق دو ماهیت مختلف یعنی امر و نهی قرار گرفته است مثل صلاة در دار غصبی.

جمع کثیری از علماء شیعه منجمله فضل بن شاذان، سید مرتضی، محقق اردبیلی، محقق خوانساری، محقق بروجرودی و امام خمینی قائلند که اجتماع امر و نهی در شیء واحد جائز است. اشاعره نیز بر همین قولند.

دلیل ایشان این است که سیره عقلاء قائم است بر اینکه اگر مولا، عبدش را به دوختن لباسی امر ولی از رفتن به جای خاصی نهی کند، اما عبد به آن مکان برود و لباس را در آنجا بدوزد، بدلیل اطاعت امر مولا در دوختن لباس مطیع اما بدلیل بودن در آن مکان خاص عاصی است و اجتماع این دو مانعی ندارد.

در واقع ایشان می‌گویند از آنجا که متعلق امر و نهی دو عنوان مختلف است، تعلق امر به حیثیتی و نهی بر حیثیتی دیگر گرچه مصداقاً متحد باشند مانعی ندارد.

واضح است که نظر ایشان مبتنی بر این پیش فرض است که متعلق اوامر و نواهی طبایع یعنی عناوین کلیه باشند و خصوصیات ملازمه یا اتفاقیه همگی خارج از موضوع امر و نهی باشند.

به این ترتیب وجوب به خود عنوان "صلاة" و حرمت به خود عنوان "غصب" تعلق گرفته و به یکدیگر سرایت نمی‌کنند تا مزاحم هم باشند. پس هیچ اجتماعی در حقیقت امر با حقیقت نهی محقق نشده تا ممتنع باشد یا نباشد. پس اگر شارع به اولی امر و از دومی نهی کند و اتفاقاً در مقام امتثال در يك ظرف محقق شوند عبد از حیثیتی مطیع از حیثیت دیگر عاصی است بدون اینکه این امر مستلزم محذوری باشد.

آنچه مؤید قول ایشان است این است که هیچ نصی از دین بر عدم جواز نماز در دار غصبی یا باطل بودن چنین نمازی وارد نشده است گرچه این مسئله بسیار مبتلا به بوده است بخصوص در زمان بنی امیه و بنی عباس. پس ظاهراً این مسئله از نظر شرع نیز صحیح و بی عیب است.

ثمره عملی قول به جواز اجتماع، صحت نماز در دار غصبی است گرچه او گناهکار است. البته عده‌ای در این ثمره خدشه کرده‌اند و گفته‌اند حتی در صورت قبول جواز اجتماع امر و نهی در شیء

واحد، حکم به صحت صلاة مشکل است زیرا تعبدیات نیاز به قصد قربت دارند و چگونه می‌توان با عملی که می‌دانیم نزد مولا به دلیل اینکه مورد نهی قرار گرفته، مبعوض است به مولا تقرب جست.

گرچه ظاهراً اشکال این عده ناوارد است، همانگونه که می‌توان در دار غصبی بر سر یتیم به قصد تقرب به خداوند دست نوازش کشید یا یتیم را اطعام کرد، می‌توان در آن به قصد قربت نماز خواند؛ گرچه مرتکب این اعمال شایسته از نظر غاصب بودن گناهکار باشد.

در هر حال، عده‌ای که در رأس آنها آخوند خراسانی قرار دارد قائلند که متعلق اوامر و نواهی عناوین نبوده بلکه افراد یعنی نفس فعل صادر شده از مکلف که در خارج با عوارض خاص تشخیص یافته است می‌باشد. در نتیجه امر و نهی در شیء واحد مستلزم تضاد و دوگانگی و ظهور دو اراده مختلف و هم زمان در ذهن مولا بوده، ممتنع است.

در نقد این نظر گفته‌اند تعلق تکالیف به هویت خارجی، عقلاً مستحیل است زیرا پس از تحقق آن دیگر ملاکی برای بعث در امر یا زجر در نهی که نوعی تحصیل حاصل است وجود ندارد. و اگر بگویند تکالیف به حالت قبل از تحقق خارجی افراد تعلق گرفته‌اند، این همان تعلق به عناوین کلیه است و حق هم همین است. یعنی تکالیف به طبایع تعلق گرفته‌اند و غرض آنها ایجاد آن طبایع در خارج (بدون توجه به خصوصیات و أعراض تشخص‌های فردی) یا انزجار از ایجاد آنهاست. در هر حال ثمره امتناع اجتماع امر و نهی در شیء واحد، مقدم بودن یکی از آنها در نظر شارع و مرجوح بودن دیگری است. عده‌ای گفته‌اند همواره باید جانب نهی را ترجیح داد و به آن عمل کرد زیرا با وجود آن، مامور به باطل و انجام آن بی حاصل است عده‌ای نیز گفته‌اند باید به قوی‌تر بودن ملاک توجه کرد مثلاً ملاک امر در وقتی که برای نجات جان يك انسان باید وارد ملك دیگران شد از ملاک نهی، اقوی است پس در اینجا امر راجح است.

آنچه گفته شد برای حل مسئله صلاة در دار غصبی بود در حالیکه از بجا آوردن نماز در مکان مباح متمکن است. که گفتیم قائلین به جواز اجتماع، آن را صحیح می‌دانند بخلاف قائلین به امتناع.

البته لازم به تذکر است که حتی قائلین به بطلان چنین صلاتی معتقدند که اگر ارتکاب نهی به هر دلیلی حالت اضطراری بخود بگیرد مانند اینکه کسی را در دار غصبی زندانی کنند و به او اجازه خروج ندهند، نهی بدلیل حدیث رفع (عن الرسول (ص): رفع عن أمتی تسعة.... و ما اضطرو اليه) ساقط شده، جانب امر ترجیح پیدا می‌کند.

۴- از مواردی که در آن امر و نهی هر دو اجتماع دارند مواردی است که امر بر وجوب یا استحباب ولی نهی تنها بر کراهت دلالت داشته باشد. مانند نهی از پوشیدن لباس سیاه و امر به نماز. در این صورت واضح است که پوشیدن لباس سیاه، مبطل نماز نمی‌باشد. نظری که داده شده این است که مقصود از کراهت در اینجا، نقصان ثواب آن واجب یا مستحب است.

۵- مسئله بی حاصلی طرح شده است و آن این است که اگر به سوء اختیارش یعنی عمداً وارد دار غصبی شود بر او واجب است که آنجا را ترك کند، حال اگر ترك كردن آن مکان نیز خود مستلزم تصرف در دار غصبی که خود حرام است باشد باید چه کند؟ عده‌ای هستند که گفته‌اند چنین خروجی حرام است و اگر خروج منحصر در تصرف باشد نباید خارج شود عده‌ای برای فرار از این محذور گفته‌اند تصرف خروجی، مضطرّالیه بوده، نهی در آن ساقط و ارتکاب آن واجب است. پس از این مسئله بحث دیگری در گرفته و آن اینکه اگر وقت تنگ باشد و او مجبور شود در حین خروج، در حال راه رفتن، نمازش را بخواند، این نماز از حیث اینکه در دار غصبی واقع شده است صحیح است یا خیر؟ امثال چنین بحث‌ها و تدقیق‌های بی‌جایی که در تاریخ عمر بشر حتی در يك مورد هم محل ابتلاء نبوده است، مورد رضای خداوند نبوده و از عوامل اصلی بی‌برکتی و باعث ائتلاف عمر جویندگان حقیقت است.

۶- آیا نهی شارع در عبادات دلالت بر فساد آن عبادت (یعنی مُقَرَّب نبودن و لزوم اعاده) می‌کند؟ مسئله چند حالت دارد:

گاهی نهی تحریمی به نفس عبادت تعلّق می‌گیرد. مانند قول رسول اکرم (ص): "دعی الصلاة ایام اقرانك" در این صورت به حکم عقل بر امتناع اجتماع امر و نهی در شیء واحد، امر معدوم

است پس وجهی برای عبادت نیست و نهی نیز بر مبعوض بودن آن نزد مولا دلالت دارد، پس عبادت باطل است.

گاهی نهی تحریمی به جزء عبادت تعلّق می‌گیرد مانند نهی از قرائت عزائم در نماز، در این صورت اگر فساد جز به دلیل اینکه سبب نقصان یا اضافه‌ای در عبادت می‌شود، سبب فساد کلّ باشد، عبادت باطل است.

گاهی نهی تحریمی به شرط عبادت تعلّق گرفته است مثلاً نهی از ستر عورت با حریر در نماز در این صورت نیز باید دید بطلان یا رعایت نکردن آن شرط به کل عبادت سرایت می‌کند یا خیر. ملاک در این فرض و فرض قبلی شناختن شرائط و أجزاء لازم‌الترعایه آن عبادت است. همینطور است وقتی که نهی به اوصاف یکی از اجزاء تعلّق گیرد، مثل نهی از جهر در قرائت نماز ظهر.

گاهی نهی به وصف مفارقی تعلّق می‌گیرد مانند نهی از غضب، حکم این مسئله در بحث اجتماع امر و نهی در شیء واحد گذشت. در این صورت در صورتی عبادت صحیح است که قائل به اجتماع امر و نهی بوده، تحقّق قصد قربت را ممکن بدانیم یا اینکه قائل به تقدیم جانب امر باشیم.

گاهی نهی کراهی (تنزیهی) است مانند نهی از نماز هنگام طلوع و غروب خورشید یا در وسط طریق، در این صورت اتفاق علماء بر صحت چنین نمازی است گرچه ثواب آن نقصان می‌یابد؛ روایات نیز این نظر را تأیید می‌کنند.

راجع به نهی همسایه مسجد از نماز خواندن در غیر مسجد؛ اجماع علماء شیعه قائم است که "نهی ارشادی" است نه تنزیهی، قصد شارع ارشاد به اهمیت مسجد و فضیلت نماز در آن و مهم دانستن نقصان ثواب بخصوص برای آن کسی است که به راحتی می‌تواند با حضور در مسجد به آن ثواب برسد. گرچه همگی اجماع دارند که نماز او در خانه‌اش هم صحیح است.

در صورتیکه شك کردیم که نهی، مولوی است یا ارشادی و در صورت نخست تحریمی است یا تنزیهی، در واقع در طرّو مانع بر عبادت شك داریم. ظاهراً عبادت در چنین جایی محکوم به صحت است. گرچه این قول قابل خدشه است. در بحث اشتغال به آن خواهیم پرداخت.

از ثمرات بحث نهی در عبادات بطلان وضوء کسی است که وضو برای او ضرر دارد و نیز بطلان نماز آنکه دست بسته (مانند اهل تسنن) نماز بخواند و نیز بطلان نماز در حالیکه انگشتر طلا در دست دارد مگر آنکه از روایات آن‌ها نهی تنزیهی بفهمیم چنانکه راجع به روایات انگشتر حدید چنین گفته‌اند و روایاتش را حمل بر کراهت کرده‌اند و نیز بطلان نماز تراویح.

۷- اما نهی در معاملات یعنی آنچه در آن قصد قربت لازم نیست. مانند تمام عقود (مثل نکاح و بیع و...) و ایقاعات (مثل انفاق و طلاق و...) در عقود از يك سو ایجاب و از سوی نفر دَوَم قبول صورت می‌گیرد بخلاف ایقاعات که تنها از سوی يك نفر تحقّق می‌یابد) مانند نهی از بیع هنگامی که ندای نماز جمعه بلند می‌گردد یا نهی از نکاح محرم در حال احرام.

ظاهراً نهی در اینگونه موارد اقتضا و دلالتی بر فساد ندارد زیرا غایت نهی مبغوضیت خود عمل است نه عدم ترتب آثار که معنای فساد معامله است.

صَحّت معامله بخلاف صَحّت عبادات نه متوقّف بر امر از جانب شارع است و نه متوقّف است بر قصد قربت. تنها چیزی که در صَحّت معامله شرط است موافقت آن با قانون شرع است. پس اگر عقد مُحَرَّم یا بیع آنکه نماز جمعه را ترک کرده است واجد اُجزاء و شرائط نکاح و بیع بود، محکوم به صَحّت است گرچه او در عملش عصیان کار است.

البته اگر نهی تحریمی به یکی از شرائط معامله تعلّق بگیرد مثلاً بگویند با مجنون معامله مکن یا خمر مفروش، خاطیء در مثال نخست یکی از شرائط متعاقدين و در مثال دَوَم یکی از شرائط عوضین را رعایت نکرده است و چنین معامله‌ای باطل است و نیز اگر نهی به اثر تعلّق گیرد مثلاً از تصرّف در وقف نهی کند، خرید و فروش وقف به دلیل اینکه آنچه برایش بها پرداخته‌اند قابل تصرّف نیست، فاسد است در اینجا نیز یکی از شرائط عوضین رعایت نشده است.

از ثمرات بحث نهی در معاملات: احتمال صَحّت مضاربه است هنگامی که شرط لزوم می‌کند. گرچه از آن نهی شده است. مگر اینکه بگوئیم عدم شرط لزوم از شرائط مضاربه است.

مفاهیم

آنچه عرف در خود کلام متکلم می‌یابد، منطوق و آنچه از کلام او فهمیده می‌شود مفهوم است. گاهی اولی را مدلول منطوقی و دومی را مدلول مفهومی گویند. می‌توان منطوق را اینگونه نیز تعریف کرد: آنچه خود لفظ، حامل آن است و آن قالب را در بر گرفته بخلاف مفهوم که نتیجه و برداشتهایی است که به اعتبارات مختلف می‌توان از منطوق کرد. مثلاً در آیه (فلا تقل لهما أف) منطوق عبارت است از حرمت گفتن أف. اما همین آیه به دلالت مفهومی بر حرمت زدن پدر و مادر نیز دلالت دارد. حرمت زدن، "مفهوم موافق" آیه شریفه است. یعنی آنچه با ملاك اولویت از آن استنتاج می‌شود یعنی اگر حتی أف نباید گفت به طریق اولی ایشان را نباید زد. کسی در صحت چنین مفهومی موافقی به عبارت دیگر در مفهوم داشتن چنین برداشتهایی شك ندارد اما آنچه مورد اختلاف واقع شده است مفهوم مخالف است آن هم نسبت به شرط، وصف، غایت، حصر و عدد.

یعنی حدیث "اذا كان الماء قدر كز لم ينجسه شيء" که يك جمله شرطیه است با قطع نظر از قرائن دیگر بخودی خود، از لحاظ وضع لغوی دلالت بر انتفاء حکم هنگام انتفاء موضوع نیز می‌کند یا خیر؟ یعنی چنین مفهومی را دارد که "اگر آب کمتر از کر بود در ملاقات با نجاسات نجس می‌شود" یا بطور خلاصه آیا جمله شرطیه دارای مفهوم مخالف است؟ گاهی همین سوال را اینطور مطرح می‌کنند: آیا مفهوم شرط صحیح است؟ همین سوال نسبت به وصف، غایت، حصر، عدد و لقب،... نیز وجود دارد که در این فصل به آنها خواهیم پرداخت:

قبول مفهوم شرط بحثی عرفی است نه منطقی زیرا گزاره (اگر p آنگاه q)؛ به هیچ عنوان با گزاره ($p \sim$ آنگاه $q \sim$) هم ارز نیست.

از دیدگاه عرف هر گاه می‌گوئیم (اگر p آنگاه q)، ملازمت بین p و q و ترتیب p بر q فهمیده می‌شود. مجموعه ملازمت و ترتیب، علت تأمه را می‌سازد. یعنی عرف از قضیه شرطیه حصول جزاء را در صورت موجود شدن شرط می‌فهمد. منشاء این فهم نیز تبادر است. یعنی اینگونه به ذهن هر کس متبادر می‌شود. اما قبول اینکه مقدم، علت تأمه حصول تالی است برای اثبات عرفی مفهوم مخالف شرط کافی نیست مگر آنکه اثبات شود که این علیّت به نحو انحصار است یعنی اگر p علت تأمه انحصاری وجود q باشد آنگاه در صورت فقدان آن، q نیز مفقود می‌شود اما اگر q از طریق دیگری نیز بتواند موجود شود آنگاه در صورت فقدان p ممکن است q باز هم موجود باشد.

برای اثبات عرفی انحصار، گروهی به تبادر استدلال کرده‌اند اما به نظر صحیح نمی‌رسد زیرا عرف از قضیه شرطیه (اگر p آنگاه q)، انحصار طریق حصول q از p را نمی‌یابد. استدلال دیگر که قابل پذیرش است تمسک به اطلاق است، مقتضی اطلاق آن است که آنچه پس از حرف شرط آمده تمام موضوع باشد و جزء یا شرط دیگری موجود نباشد زیرا اگر موجود بود متکلم آن را بیان می‌فرمود.

اشکال کرده‌اند که نهایت قوت اطلاق سخن، اثبات این است که عرفاً نباید پس از حرف شرط چیزی که در جزاء موثر است وجود داشته باشد یعنی همان علت تأمه بودن شرط.

در هر حال اگر فهمیده شود که متکلم در مقام بیان تحدید اسباب بوده است با این حال بر ذکر این سبب اقتصار کرده است عرفاً نتیجه گرفته می‌شود که سبب دیگری غیر از آنچه در کلام موجود است در حصول تالی مدخلیت ندارد پس مقدم علت تأمه انحصاری تالی است.

عده‌ای عقیده دارند که این نتیجه عرفی بواسطه نحوه وضع شرط همواره وجود داشته، هر جمله شرطی دارای مفهوم است.

ما می‌گوییم چون به اطلاق سخن استدلال کرده‌ایم، تام بودن استدلال مستلزم فهمیدن این مطلب است که متکلم در مقام بیان است در این صورت مفهومیت شرط کلیت نداشته، باید به سیاق کلام مراجعه کرد؛ ممکن است يك جمله شرطیه دارای مفهوم باشد و جمله شرطیه دیگر دارای مفهوم نباشد.

مثلاً: در حدیث ابوبصیر از امام صادق (ع) آن حضرت فرمود: گوسفندی که ذبح می‌شود اگر حرکت نکند میتة می‌شود زیرا علی (ع) می‌فرمود: اگر پایش بجنبید یا چشم بر هم بزنند از آن بخور. (وسائل الشیعه: ۱۶/۲۶۴)

در این مثال خود حضرت صادق (ع) جمله شرطیه امیرالمومنین (ع) را دارای مفهوم دانسته‌اند. یا از حدیث "اذا لم یحملوا المسلمین الی المشرکین سلاحاً فلا بأس بالتجارة" می‌توان مفهوم مخالف برداشت کرد یا از حدیث "اذا کان الماء قدر کز لم ینجسه شیء" اکثر فقهاء مفهوم مخالف گرفته‌اند.

اما به نظر ما حدیث "لا بأس ان یتکلم اذا فرغ الامام من الخطبه يوم الجمعة مابینه و بین ان تقام الصلاة" دارای مفهوم حرمت تکلم در اثناء خطبه نیست. یا از حدیث "اذا انکسف القمر و انت راكب لا تقدر علی النزول، صل علی مرکبک" نمی‌توان عدم جواز اقامه نماز آیات بر پشت مرکب جز در حال ضرورت را نتیجه گرفت. گرچه بسیاری از فقهاء چنین نتیجه گرفته‌اند.

تنبیه ۱: اگرچند جمله شرطیه جزاء واحدی را مطرح کنند، مثلاً "اذا خفی الاذان فقصر" و "اذا خفی الجدران فقصر" در حالیکه اذان شنیده نمی‌شود اما هنوز دیوارهای شهر دیده می‌شود چه باید کرد؟ در این حالت منطوق جمله اول با مفهوم جمله دوم تعارض دارد. امثال همین تعارضات گواه‌اند بر اینکه مفهوم شرط نمی‌تواند همیشه صحیح باشد و از تعارض در شرط، عدم مفهوم داشتن یکی از آنها را می‌توان فهمید، در هر حال آنها که قائل به کلی بودن مفهوم شرط‌اند این تعارض را به دو نحو حل کرده‌اند: راه حل اول: سبب تأمه، جمع شدن هر دو سبب است. یعنی بین این دو جمله ترکیب عطفی است: اگر اذان شنیده نشد و دیوارها نیز دیده نشدند، نماز قصر میشود. راه حل دوم: هر يك مستقلاً سبب‌اند و انحصار ندارند: اگر اذان شنیده نشد یا دیوارها دیده نشدند، نماز قصر میشود. معمولاً فقهاء راه حل دوم را برگزیده‌اند.

تنبیه ۲: اگر اسباب حکمی متعدّد شدند مثلاً: "اذا بُلت فتوضاً" و "اذا نمت فتوضاً" در این صورت اتیان يك طبیعت (يك وضوء) برای امتثال هر دو وجوب کافی است؟

شبهه‌ای نیست که در این مسئله و نیز مسئله غسل، دلیل خاص یعنی روایت موجود است که يك وضو یا غسل کفایت می‌کند، یا راجع به محرمات احرام دلیل خاص دال بر وجوب تکرار کفاره است.

سوال این است که وقتی که دلیل خاص در دست نیست چه باید کرد؟ مقتضی اصل لفظی چیست؟

مشهور است که چون هر قضیه شرطیه علت تأمه برای جزاء خود است، تعدّد شرط سبب تعدّد جزاء یا تکلیف است یعنی در مثال فوق ضمّه دوبار مشغول شده است و برای امتثال آن باید دو بار وضوء گرفت. یکی برای آنکه مکلف خوابیده است. دوّم برای آنکه بول کرده است. به اصطلاح فنی، اسباب تداخل نمی‌کنند و باید هر يك را جداگانه امتثال نمود البته حتی آن‌انکه ظهور لفظی این دو جمله، بر دو وجوب را انکار کرده‌اند، قائل‌اند که در مقال امتثال تا دو واجب امتثال نشود ضمّه به برائت یقینی نمی‌رسد و هنوز مشغول است.

استثنا این بحث در وقتی است که نسبت بین دو واجب عموم و خصوص من وجه باشد مانند اکرم عالماً و اکرم هاشمياً در این صورت همه قائل‌اند که اکرام عالمی هاشمی، موجب سقوط تکلیف نسبت به هر دو خطاب است.

ثمره عدم تداخل اسباب عبارت است از: عدم جواز پرداخت زکات به آنکه نفقه‌اش بر انسان واجب است گرچه فقیر باشد؛ جواز پرداخت دو سهم از زکات به آنکه از دو حیث مثلاً فقر و جهاد، مستحق است، بقاء یکی از دو خیار در صورت سقوط دیگری، تکرّر کفاره در صورت تکرار وطی حائض، وجوب دو غسل برای میّت جنب.

تنبیه ۳: اگر جمله شرطیه "اگر آب به قدر کر برسد هیچ چیز آنرا نجس نمی‌کند" دارای مفهوم باشد مفهوم آن کدام يك از این دو جمله است: "آب قلیل را بعضی چیزها نجس می‌کنند" یا "آب قلیل را همه چیز نجس می‌کند"؟ اگر جمله دوّم درست باشد از عموم آن استفاده می‌شود که آب استنجا (آبی که در طهارت محل خروج بول یا مقعد بکار رفته است) نیز آبهای قلیل دیگر را نجس می‌کند. خلاف اینکه مفهوم جمله اوّل باشد در این صورت دلیلی بر نجاست ماء استنجا در دست نیست. زیرا جمله، عمومی ندارد تا ماء استنجا را که مصداق مشکوک آن است در بر بگیرد.

می‌گوئیم اگر به دقت بنگریم، مفهوم جمله نه این است نه آن بلکه مفهوم جمله این است که: اگر آب قلیل باشد اینگونه نیست که هیچ چیز آن را نجس نکند" که این ملازم جمله نخست است نه جمله دوم.

همینطور مفهوم مخالف جمله "اگر زید در روز جمعه به تو سلام کرد اکرامش کن" این است که "اگر زید در روز جمعه به تو سلام نکرد، وجوبی بر اکرامش نیست" توجه کنید که جمله "اگر زید در روزی غیر از جمعه به تو سلام کرد، اکرامش واجب نیست" مفهوم مخالف قید است نه مفهوم مخالف شرط، در مسئله آینده راجع به آن سخن خواهیم گفت.

توجه کنید که مفهوم مخالف جمله "ان جاء زید فاکرم العلماء" این نیست که "اگر زید نیامد علماء را اکرام مکن" بلکه مفهومش این است که "اگر زید نیامد اکرم علماء واجب نیست" اینکه اکرام حرام باشد از مفاهیم این جمله نیست و دلیلی مستقل می‌طلبد.

مفهوم جمله "اگر زید آمد هیچ کس را احترام مکن" این نیست که "اگر زید نیامد همه را احترام کن" بلکه این است که "اگر زید نیامد ممنوعیت احترام همه برداشته شده است" که این حتی به معنی وجوب اکرام بعضی هم نیست. همانگونه که گفته شد ملاک در این قسم مفاهیم، فهم عرفی است.

۲- آیا غایت دارای مفهوم است؟ یعنی بر انتفاء حکم در وراء غایت دلالت میکند؟

در اینجا نیز متبادر، مفهوم داشتن آن است یعنی آیات شریفه (کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود) (البقره ۱۱۸) و (قاتلوهם حتی لا تكون فتنة) (البقره ۱۹۳) (لا تقربوهن حتی یتطهرن) (البقره ۲۲۲۹) همگی بر حصر حکم تا حد غایت و سر بیان خلاف آن در مابعد دلالت دارند. البته سید مرتضی و شیخ طوسی مخالفت با مشهور کرده و گفته‌اند، غایت مفهوم ندارد.

۳- در امثال آیه شریفه (فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلى المرافق) (المائده: ۶)، آیا غایت در حکم

معینی داخل است؟ یعنی حکم شامل غسل مرفق نیز می‌شود یا خیر؟

عده‌ای قائل به دخول آن هستند و عده‌ای قائل به توقف و مجمل بودن جمله‌اند.

مرحوم صاحب کفایه و نیز امام خمینی قائل اند که غایت در حکم مویی داخل نیست. عمده دلیل ایشان تبادر است می گویند عرف از آیه شریفه (تنزل الملائكة و الرّوح فیها یاذن ربهم من کل امر سلّام هی حتی مطلع الفجر) خارج بودن فجر را از حکم ماقبل می فهمد.

در این صورت مرفق نیز در حکم غسل داخل نخواهد بود (مگر اینکه "إلی" در آیه شریفه به معنی "مع" باشد. (البته قابل توجه است که در حالتی که "حتی"، عاطفه باشد مثل "مات النّاس حتی الأنبياء" قطعاً غایت در حکم مویی داخل است. اختلاف در نوع خافضه "حتی" است مثل "أكلت السمكة حتی رأسها" که گفتیم گفته اند متبادر دخول غایت در حکم مویی است. گرچه اقوی عدم ظهور در هیچ يك از اطراف است.

۴- در جمله "لا صلاة الا بطهور"، مستثنی "نماز با طهارت" است، تنها چنین نمازی صحیح بوده از حکم مستثنی منه "بطلان نمازها" استثنا شده است. استثنا بر انحصار دلالت دارد یعنی "منحصرأ نمازی صحیح است که یکی از طهارات ثلاثه را (وضو، غسل یا تیمم بر طبق وظیفه) دارا باشد".

سؤال در اینجا است که دلالت استثنا بر حصر دلالت منطوقی است یا مفهومی؟ عده ای گفته اند در صورت مفهومی بودن آن، اگر این دلالت با منطوق دیگری تعارض پیدا کند، منطوق مقدّم می شود. اما این بحث فاقد ثمره است زیرا به نظر محققین گاهی دلالت مفهومی، ظهوری بیشتر از دلالت منطوقی داشته بر آن مقدّم است. بنابراین حکم کلی نمی توان صادر کرد، و مفهومی بودن حصر در استثنا مشکل را حل نمی کند و در هر مورد باید به دو متعارض نگریست و دید کدام ظهورش اشدّ است.

بنابراین اگر روایت "لاتعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور و القبلة و القيام و الركوع و السجود" با روایت وجوب اعاده در نمازی که سهواً تمام خوانده حال آنکه وظیفه اش تقصیر بوده، تعارض کند؛ نمی توان با استناد به مفهومی بودن اولی و منطوقی بودن دومی جانب دومی را گرفت بلکه باید تعارض را به نحو دیگری مثل تصرف در معنای اولی و یا تخصیص آن حل کرد.

۵- علماء معانی قائل اند که "إِنَّمَا" به دلیل تبادر و نیز تصریح لغویون، از ادوات حصر است یعنی حکم را در موضوع محصور می‌کند، مانند آیه شریفه (انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنو الذین یقیمون الصلاة و یوتون الزکاة و هم راکعون) (المائدة ۵۵) نتیجتاً از حدیث "إِنَّمَا الحنوط بالكافور" نتیجه گرفته می‌شود که حنوط با غیر آن صحیح نیست.

۶- بل اضرایبه به چند وجه بکار می‌رود

۱- در "جائنی زید بل عمرو" که مقصود این است که گفتن زید غفلتاً بوده است و صحیح همان عمرو است.

۲- در "قد افلح من تزکی و ذکر اسم ربه فصلی بل توثرون الحیوة الدنیا" که برای تأکید و توطئه است یعنی ذکر آنچه قبل از "بل" آمده است زمینه چینی برای بیان بعد از آن است.

۳- آنچه در مقام رد و ابطال ماقبل است مانند (و قالوا اتخذ الرحمن ولداً بل عباد مکرمون) (الانبیاء ۲۶) در این صورت بر حصر دلالت دارد.

۷- مقصود از لقب هر اسمی است که موضوع حکم قرار گیرد. مفهوم داشتن لقب یعنی اینکه از صحیحه "لا بأس بتمائیل الشجر" حرمت تمثال ساختن از غیر شجر مثلاً انسان را نتیجه بگیریم. یا از صحیحه "فی الحیوان شرط ثلاثة ایام للمشتري" نفی خیار حیوان را برای فروشنده نتیجه بگیریم.

یا از ادله جواز اقتصار بر سوره حمد در نماز برای مریض، حرمت اکتفاء به آن و لزوم خواندن سوره پس از آن را نتیجه بگیریم.

یا از ادله جواز حرمت تکفین رجال در حریر، جواز آن را برای زنان نتیجه بگیریم.

اما در صورتیکه بگوییم لقب دارای مفهوم نیست: نسبت به تمثال غیر شجر، خیار برای بایع، جواز اقتصار بر حمد برای فرد غیر مریض و تکفین زنان در حریر، فاقد نص بوده و در اولی برائت جاری کرده در دومی و سومی دلیلی برای اثبات آنها نداریم و در چهارمی با اخذ به اطلاقات کفن و عدم وجود نهی، قائل به جواز حریر برای زن می‌شویم.

حق این است که القاب بر غیر موضوعشان چه نفیاً و چه اثباتاً دلالت ندارند پس نمی‌توان از آنها نفی حکم را در غیر موضوع فهمید یعنی آنها فاقد مفهوم اند.

از مصادیق القاب، اسماء و اکناه هستند. آنها نیز فاقد مفهوم اند یعنی از جمله "محمد رسول الله" نمی‌توان نفی رسالت را از غیر ایشان نتیجه گرفت و نیز از "قتل ابوعبدالله عطشانا" نفی تشنه شهید شدن سایر اصحاب را. یعنی هیچ يك از آنان حکم را در موضوع خود منحصر نمی‌کند تا از غیر او نفی شود.

و اما عدد: آیا نسبت به زیادت از خود یا کمتر، حکم را نفی می‌کند؟ مثلاً آیه (الزانية والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة) (النور ۲) این مفهوم را دارد که کمتر یا بیشتر از صد ضربه تازیانه نزنید و فقط همان صد ضربه را بزنید؟ ظاهراً عرف این مطلب را تأیید می‌کند.

آیه (واستشهدوا شهیدین من رجالکم) (البقرة ۲۸۲) نسبت به جانب کمتر دارای مفهوم است. یعنی اگر کمتر از دو شهید شهادت دادند، آثار مترتب نمی‌شود.

اذله حیض قرار دادن خون مادامی که از ده روز تجاوز نکنند. نسبت به جانب بیشتر دارای مفهوم است یعنی اگر از آن ده روز تجاوز کرد دیگر خون، حیض محسوب نمی‌شود.

و نیز از روایت: "الجنب یقرأ القرآن مابینه و بین سبع آیات" نتیجه گرفته می‌شود که بیش از هفت آیه مورد نهی است.

و نیز از اذله سه روز بودن خیار حیوار، سقوط آن را پس از سه روز نتیجه می‌گیرند.

از حدیث "لا تكون الجمعة علی اقل من خمس: الإمام و أربعة"، انعقاد آن را با پنج نفر نتیجه می‌گیرند. بنابراین عدد را دارای مفهوم می‌دانند.

۸- مفهوم وصف:

مقصود از وصف در اینجا وسیع‌تر از صفت در علم نحو است و شامل آنچه به هر نحو قید موضوع قرار گیرد نیز می‌شود. مثلاً حال و تمیز.

چند نوع قید وجود دارد:

۱- قید زائد مثلاً انسان ناطق را اکرام کن. قید در اینجا زاید است زیرا انسان در هر حال ناطق است.

۲- قید توضیحی مثلاً (لا تکرهوا فنیاتکم علی البغاء إن اردن تحصنا) (النور ۳۳) جمله "ان اردن تحصنا" قید توضیحی است و نقشی در معنی ندارد زیرا اکراه جز با آن معنا پیدا نمی کند و با گفتن عبارت "لا تکرهوا" دیگر نیازی به قید نبود. امثال این قیود در کلام بلغاء بسیار است.

۳- قید غالبی مثلاً (و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن) (النساء ۲۲) در خانه بودن دختر خوانده، قیدی غالبی است و مدخلیتی در حکم ندارد یعنی غالب ربیبه‌ها در خانه شوهر مادر، بزرگ می شوند. اما ازدواج با آنها حرام است چه در خانه بزرگ شوند و چه نشوند. قید در آیه شریفه (لا تأکلوا الربا اضعافاً مضاعفة) نیز گفته اند قید غالبی است. اگر این قید غالبی نباشد و احترازی باشد نتیجه این میشود که سودی که از آستانه تورم خیلی بالاتر نباشد ربا محسوب نمیشود و در حرام بودن ربا «بسیار بودن» سود است که مدخلیت دارد. چنانکه در آیه دیگری حرمت آن نه به صورت و شکل معامله بلکه به ظلم مستدل شده: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ زُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ. و اگر [چنین] نکرديد، بدانيد به جنگ با خدا و فرستاده وی، برخاسته ايد؛ و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما از خودتان است. نه ستم می کنید و نه ستم می بینید. (البقرة، ۲۷۹)

۴- قیدی احترازی مثلاً "دخلتم بهن" که در آیه سابقه قید "نساء" بود. قید احترازی در حکم مدخلیت دارد. حکم حرمت بر دختران زنانی مترتب میشود که دخول به ایشان صورت گرفته باشد. آیه شریفه نسبت به حالت انتفاء قید ساکت است. یعنی در آن حالت، حکم جاری نیست.

۵- قید مفهومی مثلاً (السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما) (المائدة ۳۸) در این صورت واضح است که حکم بر مفهوم سارق استوار شده است و با نبود آن، حکم معدوم می باشد. ظاهراً ظهور در قید مفهومی شدیدتر از قید احترازی است. بطوریکه قید مفهومی دیگر قید نیست بلکه موضوعی مستقل است که حکم بر آن استوار است. پس راجع به مفهوم داشتن آن صحبت نمی کنیم زیرا مسئله، مفروع عنه یعنی پذیرفته شده است.

مقصود از مفهوم نداشتن وصف این است که اینگونه نیست که همواره در حال انتفاء آن، حکم منتفی شود بلکه نسبت به سیاق، این مسئله فرق می کند. تنها قیود احترازی، دارای مفهوم هستند. توجه کنید که مقصود از مفهوم در اینجا برداشته شدن حکم است نه اثبات ضد آن.

عام و خاص

۱- عام آنست که بر جمیع افرادش شمول داشته باشد مثل "کُلّ العالم" در این صورت احکام شامل جمیع افرادش خواهد شد یعنی "اکرم کل العالم" شمول خواهد داشت. بعضی الفاظ وضعشان بگونه‌ای است که بر عام دلالت کنند مانند "کل"، "جمیع"، "تمام"، "اَیّ"، لفظاً "دائماً" نیز افاده عموم در زمان می‌کند. لغت شناسان بر دلالت آنها بر عام تصریح کرده‌اند و عرف نیز آنها را در عموم استعمال می‌نماید.

اما نکره در سیاق نهی یا نفی مثل: "لا رَجُلٌ فی الدار" دلالتش بر عموم دلالت عقلی است یعنی عقل عرفی می‌فهمد که مقصود از آن نفی جنس است که آنها هم محقق نمی‌شود جز با انعدام جمیع افراد. پس نکره در سیاق نهی یا نفی بر عموم دلالت دارد.

اسم مُحلّی به لام مانند "اکرم العالم" یا "اکرم العلماء" ظاهراً، وضعاً افاده عموم نمی‌کنند. دلالت عقلی آنها بر عموم نیز کامل نیست. مگر پس از آنکه روشن شود که گوینده قصدش افاده عمومیت بوده و تنها در صورتی می‌توان چنین حکم کرد که از قرائن فهمیده شود که گوینده در مقام بیان تمام مراد خود بوده نه اجمال و اهمال و نیز قرینه‌ای بر اینکه تنها برخی مصادیق عام مدنظر او بوده وجود نداشته باشد. به این مقدمات که با قرینه‌های خارج از متن فهمیده می‌شوند، مقدمات حکمت گویند.

بنابراین اسم محلّی به لام عام نیست بلکه مطلق است و مطلق آن است که دلالتش بر عموم مانند عام مستحکم نبوده، موکول به تأمّ بودن مقدمات حکمت است.

از حدیث "اکرم کل العالم" دلالتی قطعی بر تمام مصادیق فهمیده می‌شود، دلالتی لفظی (= وضعی) اما از حدیث "اکرم العالم" چنین شمولی بر مصادیق فهمیده نمی‌شود و هر کجا مدّعی

برای شمول آن در موارد مشکوک مثلاً عالمی که فاسق باشد، به اطلاق لفظ استدلال کند مستشکل می‌تواند بگوید، اخذ به اطلاق در اینجا جایز نیست چون مقدمات حکمت تام نیست. این است فرق بین عام و مطلق.

۲- عامی مانند "اکرم جميع العلماء الا الفاسق منهم" به تخصیص متصل، تخصیص خورده است گاهی هم عام "اکرم جميع العلماء" بطور منفصل تخصیص می‌خورد یعنی مخصّص به جمله عام متصل نبوده بلکه جدا از آن است و خود جمله‌ای مستقل در روایتی جداگانه است: "لا تکرّم العالم الفاسق"

سؤال اینجاست که عام پس از آنکه تخصیص خورد در سایر افراد باقی مانده‌اش باز هم عمومیت دارد؟

در واقع بهتر است سؤال را اینگونه مطرح کنیم که عام مخصّص در باقی افراد هنوز هم حقیقت است تا حجت باشد و بتوان به عمومش اخذ کرد و طبق آن فتوی داد یا اینکه از تخصیص خوردنش نتیجه گرفته می‌شود که از اول هم عموم و شمولی نداشته و الفاظ دال بر عموم در آن حقیقتاً استعمال نشده بوده و مجازی بوده‌اند، در این صورت در باقی موارد حجت نیست. یعنی نمی‌توان به عام بودنش استناد کرد و حکم را در موارد مشکوک نیز جاری دانست.

مثلاً عام "حرمت علیکم الربا" (به فرض اینکه آن را عام بدانیم نه مطلق) نسبت به ربای بین پدر و پسر تخصیص خورده است. چنین عام تخصیص خورده‌ای یا به اصطلاح بعضی، تکه پاره شده‌ای؛ اگر بر عموم خود باقی باشد حرمتش سایر انواع ربا را همچنان در بر میگیرد اما اگر قائل باشیم که تخصیص حکم می‌کند که عموم از نخست استقراری نداشته و اکنون حجت نیست، در این صورت نمی‌توان برای اثبات حرمت سایر انواع ربا به عموم حرمت آن استناد کرد و به دلیل دیگری نیاز داریم.

عده‌ای معتقدند عام در مابقی افرادش، استعمالی مجازی دارد. در رأس این عده محقق حلی و علامه حلی قرار دارند. اما نظر مشهور بر این است که عام همچنان در مابقی افرادش، حقیقت و در نتیجه حجت است. اینان می‌گویند: در مخصّص متصل مانند "اکرم العالم غیرالفاسق" ظهور تنها نسبت به عام تخصیص خورده منعقد می‌شود پس از همان نخست در تمامی علماء عادل عمومیت پیدا می‌کند همانگونه که متکلم می‌خواسته و قصد حقیقی او چنین بوده است. در

مخصّص منفصل نیز اراده استعمالی گوینده از همان ابتدا، حقیقتاً عموم بوده، گرچه اراده جدّیه او به دلیل اینکه می‌دانسته بعداً تخصیص را خواهد آورد، ضیق‌تر و محدودتر بوده است. از آنجا که ملاك استعمال لفظاً در معنی حقیقی همان اراده استعمالی یا تفهیمی است نه اراده جدّیه که در قلب گوینده مستور است. از اینرو اراده استعمالی عام همواره حتی پس از تخصیص، بر شمول خود باقی خواهد ماند و حقیقت خواهد بود.

پس در هر حال عام، حقیقت و حجت است.

در عام "اکرم کل العالم الا الفاسق" شك می‌کنیم که عالمی که مرتکب صغیره شده است، داخل در عنوان فاسقین (یعنی تخصیص) است یا هنوز عموم عام شاملش میشود؛ در اینصورت گفتیم که اصل بر شمول عام برای مصادیق مشکوک است و دایره ظهور آن شاملش می‌شود دلالی که بر حقیقت بودن عام یعنی ظاهر بودن آن بر عموم ارائه کردیم دلالی وضعی (= لفظی) بود نه عقلی. عام در دائره ظهورش حجت است و احتمال خارج بودن این عناوین مشکوک نمی‌تواند ظهور آن را از حجیت ساقط نموده، تنگ و کم رنگ سازد یعنی همان افرادی را که به صراحت در متن تخصیص خورده‌اند می‌توان از عموم آن خارج کرد نه بیشتر.

توجه کنید که دایره ظهور عامی که به صورت متّصل تخصیص خورده است تنگ‌تر از عامی است که به صورت منفصل تخصیص خورده است زیرا در اوّلی عام هنوز مستقر نشده است، که تخصیص بسراغش می‌آید.

در هر حال عامی که در نوع متّصل هنوز حجّیتش را در باقی حفظ کرد بطور اوّلی در مخصّص منفصل نیز اینگونه است. و در باقی مصادیق حتی مصادیق مشکوک حجت است.

البته به مثالی که ما زده‌ایم اشکال کرده‌اند به این نحو که منشا شك در اینجا اجمال مخصّص است یعنی نمی‌دانیم شامل صغیره نیز میشود یا فقط مرتکب کبیره را در بر می‌گیرد. در اینجا مشهور است که اگر مخصّص منفصل باشد، چون عام نخست ظهوری عام پیدا می‌کند و سپس فقط به مقدار قدر متّین یعنی مرتکب کبیره، تخصیص می‌خورد؛ مصداق مشکوک بر همان حکم عام که استقرار و قوتی پیدا کرده بود باقی می‌ماند اما اگر مخصّص متّصل باشد، اجمال معنای آن به معنای عام نیز سرایت می‌کند یعنی از اوّل شمولی قطعی برای آن پیدا نمی‌شود که پس از تخصیص هم باقی بماند بلکه از اوّل در اینکه مرتکب صغیره داخل در عنوان خاصّ است یا نه و در نتیجه در عموم عام نسبت به آن شك داریم.

گویم فهم عرفی فاقد چنین دقتی است و سخن ایشان را به این قدرت تأیید نمی‌کند. اما این نکته مورد توافق ماست که در موردی که مخصّص مجمل است، دایره ظهور عام به وسعت وقتی که مخصّص مبین است نمی‌باشد. اما نه این مقدار که عام از حقیقت خارج و مجاز شود. اگر عام، "اکرم العالم الا سعداً" باشد و ندانیم که مقصود سعدبن عمر است یا سعدبن عثمان، مسلم است که عام در غیر از این دو مصداق، حقیقت و حجت است و خاص نسبت به مصادیق خود مجمل است. در این صورت نسبت به هر يك از این دو شخص، به حکم عام عمل کنیم یا خاص؟ در این مورد که دوران امر بین متباین است نه اقل و اکثر (مثال قبل) نظر مشهور بر سرایت اجمال به عام و عدم جواز حکم به آن در این موارد مشکوک است یعنی هیچ يك از این دو، مصداق عام نیست و اکرام آنها واجب نیست. عام نسبت به این موارد مشکوک هیچ عمومی پیدا نکرده است.

سوال: دلیل عام ضمان یعنی "علی الید ما اخذت حتی تؤدیه" در مورد ید امانی تخصیص خورده است: نسبت به موارد مشکوک که نمی‌دانیم ید امانی است یا نه چه کنیم؟
 قدما می‌گفتند: به عام تمسک کرده قائل به لزوم ضمان می‌شویم.
 بسیاری از متأخرین که قائل اند در امثال چنین شبهات مصداقی، تمسک به عام جائز نیست، مسئله را بطور دیگری حل می‌کنند، آنها می‌گویند: در امثال تصرّف در مال دیگری، اصل، ضمان است؛ برای خروج از این اصل مسوّق مقتضی لازم است. در امثال ید مشکوک دلیل قطعی خارج کننده که ید مشکوک را از مصادیق ید امانی (یعنی خاص) قرار دهد در دست نیست. پس به همان مقتضی طبع که ضمان است حکم می‌شود.

عین همین بحث در بطلان فروش وقف وقتی که مسوّق قطعی در دست نیست، و نیز در حرمت نظر به زنی که جواز نظر کردن به آن مشکوک است در جریان است. مقتضی طبع در آنجا فساد و حرمت است.

۳- در محاورات عرفیه معمولاً هر آنچه مدنظر گوینده است، در يك مجلس بیان می‌شود. اما در خطابات قانونیه اینگونه نیست، معمولاً نخست عام‌ها بیان میشوند سپس به مقتضای مصالح تبصره‌های تخصیص دهنده مطرح میشوند.

در خطابات شرع نیز اراده شارع معمولاً به بیان تدریجی احکام تعلّق گرفته است. کلام خداوند به این مطلب اشاره میکند: (و قال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبتت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً) (الفرقان ۳۲)

بنابراین عمل به عام قبل از فحص از مخصّص جایز نیست. زیرا معمولاً خاص به عنوان دومین حجّت، مزاحم عام یعنی نخستین حجّت می‌باشد. علاوه بر آنکه سیره عقلا چنین مستقر شده، اجماع اصولیون نیز بر این مطلب قائم است.

۴- آیه شریفه (و المطلّقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (البقره ۲۲۸) عام بوده و حکم تربص شامل تمام مطلّقات چه رجعی و چه بائن میشود. در ادامه آیه شریفه حکمی است که اجمالاً یقین داریم که شامل تنها مطلّقات رجعی میشود نه بائن: (و بعولتهن احقّ بردهن)؛ اشکال مطلب در اینجاست که این ضمیر خاص تنها به بعضی افراد عام بر می‌گردد. بعبارت دیگر عام تعقّب به ضمیری پیدا کرده است که به بعضی افراد آن باز می‌گردد.

در این صورت دو علاج وجود دارد:

یکی اینکه در اصالة الظهور عام تصرف کنیم و بگوئیم لفظ عام، عمومیت ندارد و مجازاً در معنای تنگ‌تری یعنی فقط نوع رجعی، بکار رفته است. در این صورت حتی حکم تربص شامل مطلق بائن نمی‌شود.

دوم اینکه در اصالة الظهور خاص تصرف کنیم و بگوئیم که ضمیر با اینکه ظهور در رجوع به همه افراد مرجع دارد، مجازاً به بعضی از افراد رجوع کرده است یعنی ضمیر در غیر معنای خود "استخدام" یافته است. البته شاید هم ضمیر به همه افراد مرجعش باز می‌گردد اما استعمال آن یا اسناد حکم به آن مجاز می‌باشد.

مشهور بین علماست که جانب عام را گرفته‌اند و در ضمیر تصرف کرده‌اند. دلیلی که ایشان آورده‌اند البته اگر بتوان نام آن را دلیل نهاد این است که در طرف عام، اصالة الظهور بدون مانعی جاری میشود. اما در طرف ضمیر در نحوه اراده و استعمال مولا شك است یعنی گرچه اصل مراد او را به قرینه خارجیه می‌شناسیم (که بازگشت ضمیر به بعض است) اما در اینکه ضمیر را چگونه استعمال کرده است (مجاز در کلمه، یعنی استخدام؟ یا مجاز در اسناد؟) شك داریم، در چنین جایی اصالة الظهور جاری نمی‌شود.

۵- خطابات شفاهیه مانند (یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون) (البقره ۱۸۳) آیا مختص حاضرین در مجلس است یا غیر ایشان از غائبین یا معدومین (که بعدها به دنیا خواهند آمد) را نیز شامل است؟ واضح است که عقلاً تعلق تکلیف به معدومین یا خطاب قرار دادن آنها به نحو حقیقت، صحیح نیست. مگر اینکه بگوئیم این عناوین اند که مخاطب قرار می گیرند نه افراد مثلاً در آیه (یا ایها الناس اعدو ربکم) (البقره ۲۱) خطاب به عنوان ناس تعلق گرفته و برای آن مصادیق متعددی است که در طول زمان به وجود آمده و مخاطب آن واقع می شوند. چنین خطابات انشائیه ای می تواند عام بوده شامل غائبین و معدومین نیز بشود. ثمره بحث رد اشکال آن عده ای است که گفته اند خطابات قرآنی شامل ما نمی شود تا به اطلاعات آنها تمسک جوییم. با بیانی که ارائه کردیم، اشکالی در شمول خطابات قرآنی نسبت به ما و تمسک به اطلاعات آن باقی نمی ماند.

۶- عامی مانند (هر گونه که می خواهی با پدر و مادر رفتار کن) را منطوق جمله (به آنها اف مگو) تخصیص می زند در این صورت مفهوم موافق این جمله یعنی "آنها را مزن" نیز آن عام را تخصیص می زند.

۷- در آیه شریفه (ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجهالة) (حجرات ۶) عام عبارتست از (ان تصیبوا قوماً بجهالة) یعنی نسبت به هر خبری که به آن علم ندارید تبیین کنید، مبدا دچار عواقب شوید چه آن خبر را عادل بیاورد چه فاسق. خاص عبارتست از مفهوم وصف در ابتدای آیه شریفه "اگر عادل خبری را آورد، تبیین وجوب نداد" در اینجا جانب عام را مقدم داریم یا جانب خاص را، کدامیک ظهوری قوی تر دارند؟ اگر هیچ يك اظهر نباشند، مبتلا به تعارض دو نص بوده باید به اصول عملیه که در اینجا برائت از وجوب تبیین است رجوع کرد.

۸- در آیه شریفه (الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابداً و اولئك هم الفاسقون، الا الذين تابوا من بعد ذلك و اصلحوا فان الله غفور رحيم) (النور ۵ - ۴) جملات متعددی توسط استثنا تعقیب شده‌اند. سؤال در این است که استثناء تنها آخرین جمله را تخصیص میزند یا به تمام جملات باز می‌گردد که در صورت اخیر با توبه، حد شرعی نیز ساقط می‌شود. ظاهراً دلیلی بر رجوع استثنا به تمام جملات وجود ندارد و قدر متیقن همان آخرین جمله (یعنی اولئك هم الفاسقون) است. حال سؤال این است که جملات قبلی که محتمل التخصیص شده‌اند همچنان بر عموم خود باقی‌اند؟ یعنی نسبت به آنکه توبه کرده است، واجب است حد شرعی را اجرا کرد گرچه توبه کرده باشد؟ نظر مشهور عدم ظهور در عموم است پس برای اجرای حکم در مورد محتمل التخصیص یعنی آنکه توبه کرده است، به دلیل دیگری نیاز است. که اگر موجود نبود به اصول عملیه رجوع می‌شود. که به نظر می‌آید در اینجا استصحاب وجوب اجرای حد باشد زیرا در اشتغال ذمه به آن یقین اما در فارغ شدن ذمه با توبه شك داریم. مگر اینکه بگوییم در حق نائب از نخست، حدی مستقر نشده است.

۹- اختلافی در جواز تخصیص عام قرآن با خاص آن نیست. هم‌بنطور عام سنت چه خبر واحد باشد چه متواتر با خاص آن تخصیص می‌خورد و نیز با تخصیص عام کتاب توسط خبر متواتر که قطعی السند است مخالفتی نکرده‌اند. محل بحث تخصیص عام کتاب است توسط خبر واحد. این تخصیص را سید مرتضی، شیخ طوسی و محقق حلی جائز ندانسته گفته‌اند قرآن قطعی السند است و لذا بر خبر واحد که ظنی السند است مقدم است. قائلین به تخصیص گفته‌اند خبر واحد با سند آیه تعارضی ندارد که آیه را مقدم نماییم بلکه با اصالة العموم یا اصالة الظهور آن تعارض دارد. تقدیم آیه در اینجا به معنای نادیده گرفتن تمام ادله حجّیت خبر واحد است. باید به ایشان گفت که در صورت حجّیت خبر واحد، حجّیت آن به حدی نیست که عام کتاب را تخصیص بزند بلکه فقط برای مواردی که با کتاب خدا هیچ‌گونه تعارضی ولو تعارض تخصیصی ندارد حجّت است نه بیشتر. اخبار احاد به زعم حقیر قابل عرض اندام در برابر کتاب خدا و تفسیر آن به نحو مضیق نیستند و حتی قدرت تأسیس شریعت یعنی حلال و حرام را ندارند و تنها می‌توانند سنت یعنی مستحبات و

آداب و ترجیحات زینتی رفتار و اخلاقی را بیان کنند. کتاب شریعت است و اخبار احاد سنت. سنت به معنی آداب و مستحبات و بیان ویژگیهای ظریف است برای متقین نه جمیع مسلمین. آنهم به شرط سازگار بودن با شرایط زمان و مکان.

دلیل اصلی مخالفین تخصیص عام کتاب به خبر واحد که قابل تأمل است این است که عمده دلیل حجّیت خبر واحد سیره عقلاء است که يك دليل لُبّي است نه لفظی و در دلائل لُبّي باید به قدر متیقّن آن یعنی خبری که معارض با عمومات قرآنی نیست اکتفا کرد. آنان که حجّیت خبر واحد را امری تعبّدی و منتج از آیات و روایات می دانند، این دلیل مخالفین را نمی پذیرند. البته دلائل ایشان بر تعبّدی بودن خبر واحد ناکافی است چنانچه خواهد آمد. حتی اگر این دلائل کافی باشد در مانحن فیه کفایت نمیکند و به اصطلاح فاقد بیان است.

و نیز مخالفین تخصیص عام کتاب به خبر واحد گفته اند تخصیص در واقع نوعی فسخ کردن کتاب است که اجماعاً مردود است. بر این دلیل اشکال کرده اند که عرفاً تخصیص نوعی نسخ نمی باشد. گوئیم عملاً و نتیجتاً چنین تخصیصاتی موجب نسخ کتاب خدا شده چنانکه مفاد آیه (أَجَلٌ لَّكُمْ صَيِّدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَ لِلسَّيَارَةِ) (المائدة، ۹۶). به انواع فلس دار و آیه شریفه (وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جُلٌّ لَّكُمْ وَ طَعَامُكُمْ جُلٌّ لَهُمْ) (المائدة، ۵) به حبوبات تخصیص خورده و به نظر میاید که نقض غرض شارع رخ داده.

قائلین به جواز چنین تخصیصی معتقدند که سیره اصحاب و ائمه اظهار (ع) پیوسته تخصیص عام کتاب به اخبار آحاد بوده است. مضاف بر اینکه اگر خبر واحدی که مخالف عام قرآن است معتبر و مخصّص نباشد بطور کلی خبر واحد از حیث اعتبار ساقط می شود؛ زیرا اکثریت اخبار آحاد با عمومات قرآن مخالفت دارند. این ادعاها نسبت به سیره اصحاب و ائمه (ع) ظاهراً نادرست است و منبعث از عینک زمان و آشنایی با ایشان از طریق اخبار آحاد است که خودشان مشکوک الحجّیت اند. اما یک نکته را درست دریافته اند و آن اینکه در صورت نپذیرفتن تخصیص کتاب به خبر واحد فقهی نوین بنیان گذاری خواهد شد اما این به معنی نادرستی این فقه نیست بلکه فقهی است درست تر و نزدیکتر به کتاب خدا و موجب نزدیکی فریقین نیز خواهد شد. خود نزدیکی به فقه عامّه عقلاً یک ملاک درستی و صحّت است و آنچه با مضمون «الرشد فی خلافهم» بدست ما رسیده عمومی نیست و به فرض صحّت که البته فرضی کم احتمال است منحصر است به مواردی حول ولایت و امامت نه بیشتر. اینهم که گفته اند که اکثر اخبار احاد تخصیص کتاب خداست؛ چنین نیست و ادعای نادرستی است. بر فرض صحّت این ادعا، خودش دلیلی بر عدم حجّیت

اخبار احاد است، چنانکه مدعی ماست. مضاف بر اینکه اگر اخبار احاد به سنت و آداب نظر داشته باشند و حمل بر کراهت و استحباب شوند معارضتی با کتاب خدا ندارند و حق هم چنین است. اینها همه دلیلی بر صحت ادعای ماست.

۱۰- نسخ عبارت است از رفع حکم شرعی توسط حکم شرعی متأخری. حکم منسوخ از اوّل موقتاً جعل شده بود، اما بنا به مصالحی بصورت دائمی جلوه داده شده بود. بنابراین در نسخ تغییر اراده الهی رخ نداده است.

در واقع نسخ نوعی تخصیص در زمان است نه در افراد عنوان عام. تفاوت دیگر نسخ و تخصیص این است که در نسخ صدور عام اولیه، برای بیان حکم واقعی بوده و خاص پس از فرارسیدن وقت عمل به عام صادر شده است. در حالیکه مخصّص همواره قبل از وقت عمل به عام صادر می‌شود در غیر اینصورت مستلزم تاخیر بیان از وقت حاجت و قبیح خواهد بود. و تنها توجیه این است که بگوییم در عام حکم واقعی مطرح بوده در این صورت نسخ صورت گرفته نه تخصیص.

حال به سراغ مصادیق این بحث می‌رویم:

عام کتاب (ولهن الربع مما ترکتم) (النساء ۱۲) حدود یکصد سال بعد با حدیث "لا ترث النساء من عقال الدور شيئاً" تخصیص خورده است، البته ما این تخصیص را نادرست دانستیم اما اینجا بر مبنای صحت این تخصیص بحث را ادامه می‌دهیم: طبق قاعده باید بگوییم خاص، ناسخ است نه مخصّص. اما اجماع امت بر این است که نسخ مختصّ به عصر رسول اکرم (ص) بوده است. پس می‌گوییم در اینجا تخصیص صورت گرفته است، تأخیر بیان نیز چون بدلیل مانعی مثلاً نبودن فرصت یا فقد مصلحت صورت گرفته، مستلزم قبح نیست در اینجا باید قائل شویم که عام در معنای ظاهری و نه حقیقی بکار رفته بود. اما همه اینها مستلزم محذوراتی است یکی همان تغییر نام نسخ به تخصیص با اینکه واقعا نسخ رخ داده و نسخ قرآن نادرست است. دوم ذکر نکردن تخصیصی به این مهمی در قرآن بنا به مصلحتی و ذکر آن با اخبار احاد صد سال بعد واقعا مستلزم قبح فاحش است و از عقل سلیم پذیرفته نیست. انصراف قرآن از معنای حقیقی به ظاهری هم امری ناپسند است. پس اینجا نیز به همان اصل میرسیم که تخصیص عام کتاب به اخبار احاد امری نادرست و از بزرگترین جفاهای علمی است که در تاریخ اسلام صورت گرفته است.

۱۱- مطلب دیگر: بسیاری عامها که مثلاً توسط امام باقر (ع) بیان شده، توسط خاصهایی که امام صادق (ع) بیان کرده تخصیص خورده‌اند گاهی نیز خاصهایی توسط امام نخست بیان شده که عامش توسط امام بعدی بیان شده، در تمام این حالات معمولاً؛ حدیث دوم پس از فرارسیدن وقت عمل به حدیث اول صادر شده است. مقتضای فائده این است که حدیث دوم ناسخ حدیث اول باشد و آن را به کلی از حجّت ساقط کند.

اما اجماع بر عدم وجود نسخ در احادیث است در این صورت چاره‌ای نیست جز آنکه بگوییم تخصیص صورت گرفته و قبح تأخیر را به گونه‌ای که در بالا ذکر شد توجیه کنیم.

حالت دیگر وقتی است که تقدیم عام بر خاص یا خاص بر عام را نمی‌دانیم مثلاً در وقتی که هر دو حدیث از امام صادق (ع) وارد شده است. مقتضای فائده، دوران امر بین نسخ عام، نسخ خاص و تخصیص است که پس از نپذیرفتن نسخ در روایات، سومی را بر می‌گزینیم.

ثمره بحث روشن است: در تمام حالاتی که تخصیص را برگزیدیم، عام همچنان در باقی موارد شمولش حجّت است. بخلاف وقتی که نسخ را برگزیدیم در این صورت منسوخ از حجّت ساقط است.

البته این قلتی هم اینجا میتوان مطرح کرد و آن پذیرفتن نسخ در احادیث است اتفاقاً نسخ در احادیث بدلیل گستردگی در زمانی طولانی و صدور از امامانی که در زمانهای مختلف و نسلهای گوناگون میزیسته‌اند کاملاً پذیرفتنی است و اصلاً امامت برای این امتداد پیدا میکند که آدابی را مطابق شرایط زمانه خویش نسخ کند چنانکه حضرت حجّت (ع) هم «یأتی بدین جدید» یعنی دینی نو می‌آورد و این به معنی مخالفت آن دین با قرآن نیست بلکه آداب و سنن ایشان (ع) که در ضوء احکام جاودانی قرآن است مربوط به عصر خویش است چون ایشان امام عصر خویش است.

مطلق و مقید

۱- کاربردی‌ترین تعریف مطلق عبارت است از لفظی که تمام موضوع حکم باشد و آزاد از قیود؛ بخلاف مقید. مثلاً "اعتق رقبة" مطلق است بخلاف "اعتق رقبة مومنة" که موضوع حکم، مقید به ایمان است. معلوم می‌شود که در مطلق، کلی بودن مفهوم شرط نیست. یعنی موضوع در جمله (اکرم زیدا) نیز مطلق است زیرا زید بودن تمام موضع برای وجوب است. نتیجتاً اگر کسی شک کرد که در حالیکه کعبه بدون ستر است طواف جایز است یا نه؟ می‌تواند بقول خداوند (ولیطوفوا بالبيت العتيق) (الحج ۲۹) تمسک کرده بگوید اگر ستر شرط صحت طواف می‌بود باید خداوند بیان می‌کرد و حالا که خداوند موضوع را مطلق "بيت عتيق" آورده و آن را مقید به مستور بودن نکرده، طواف در حالت ستر یا عدم ستر هر دو جایز است.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که اطلاق و تقييد از امور اضافیه است یعنی حکمی می‌تواند از حیثیتی مطلق باشد و از حیثی مقید مثلاً حکم "اطعم انسانا فی المسجد" از لحاظ طعام شونده مطلق ولی از لحاظ مکان، مقید به مسجد است. و نیز میتوان گفت مطلق مسجد را گفته و مسجد خاصی را لحاظ نکرده یعنی نسبت به شخص مسجد نیز مطلق است.

از تعریفی که برای مطلق کردیم این نتیجه گرفته می‌شود که اطلاق، مدلولی عقلی است نه لفظی یعنی بر متکلم حکیم است که اگر شرطی را لازم می‌دانست بیان کند و حال که حکم نسبت به آن شرط مطلق است، عقل بر عدم لزوم اتیان آن شرط حکم می‌کند. پس مطلق مدلولی عقلی است به خلاف عام که مدلولی لفظی بود. البته نظر مشهور این است که مطلق را نیز مدلولی لفظی می‌دانند، منتها مدلولی که تنها پس از تأمّن بودن مقدمات حکمت (که از آن سخن خواهیم گفت)

دلالتش بر قرار می‌شود. و بدلیل این نیاز مطلق به قرائن خارجیه دلالتش را ضعیف‌تر از عام میدانند.

آنگونه که ما مطلق را تعریف کردیم یعنی آنچه تمام موضوع باشد دیگر نیازی به بحث بر سر انواع آن یعنی اسم جنس یا نکره یا... نیست. اما طبق تعریف مشهور که مطلق دلالتی لفظی دارد باید روی يك يك آنچه بر اطلاق دلالت دارد بحث شود:

- اسم جنس مانند انسان، حمار، کتاب؛ مشهور این است که این اسماء برای ماهیت، بدون در نظر گرفتن هر گونه قیدی وضع شده‌اند. راجع به نحوه وضع آن نیز گفته‌اند، انسان نخستین در مواجهه با اشیاء بر روی آنها اسم می‌گذاشته سپس این اسماء در افراد مشابه خارجی نیز تعییناً استعمال شده است.

- علم جنس مانند اسامه که علم جنس اسد است یا ثعالبه که علم جنس ثعلب (روباه) است. نظر بر این است که علم جنس با اسم جنس هیچ فرقی ندارد جز اینکه علم جنس از لحاظ ادبی معرفه است. پس می‌تواند مبتدا قرار گیرد. اما این ویژگی لفظی، دخلی در شمول آن یعنی مطلق بودن آن ندارد.

- اسم مُحَلّی به الف و لام، دلالت بر اطلاق دارد مانند "التمرّة خیرٌ من جرادة" مگر اینکه روشن شود که "ال" برای عهد بوده است. چه عهد ذهنی مثل "و لقد أمرّ علی اللّیثم یسبّی" و چه عهد ذکری مانند (اَنَا ارسلنا الیکم رسولا.... فعصى فرعون الرسول) (المزمل ۱۶-۱۵) و چه عهد حضوری مثل: "علیک بهذا الرجل" در این موارد نوعی تقیید در لفظ به چشم می‌خورد و دیگر دلالت بر عموم ندارد.

- نکره؛ زیرا برای طبیعت وضع شده است؛ گرچه افاده وحدت کند، مثل اعتق رقبة. در واقع نکره اسم جنسی است که بر آن تنوین آمده است. فرقی نمیکند که مقام، مقام انشاء باشد یا اخبار مثل "إذا جاء عبدٌ فاعتقه".

در واقع مطلق می‌تواند در جمله انشایی یا اخباری بکار رود.

آنگونه که ما مطلق را تعریف کریم به اینکه تمام موضوع حکم باشد دیگر نیازی به بحث‌های لفظی فوق نمی‌باشد. زیرا صرف نظر از وضع، هرکجا که از متن معنای آزادی از قیود برداشت شده، متن نسبت به آن موضوع مطلق است.

۲- اگر شیوع را مدلولی لفظی که در اسم جنس، علم جنس، اسم محلی به "ال" و نکره جریان دارد بدانیم دیگر نیازی به جریان داشتن مقدمات حکمت وجود ندارد. (گرچه برخی متأخرین قائل شده‌اند که در دلالت مطلق در هر حال باید مقدمات حکمت لحاظ شود، اصطلاحاً ایشان قائل به شمول لحاظی هستند و ظاهراً حرفشان درست است) اما اگر شیوع را مدلولی عقلی دانستیم ناگزیر اخذ به آن منوط به تمام بودن مقدمات حکمت است که عبارتند از:

۱- متکلم در مقام بیان تمام مقصود و غرض خود باشد نه اهمال (ترك جزئیات بدلیل بی‌فایده‌گی آنها) و نه اجمال (ترك جزئیات بدلیل مصالحی).

مثلاً طبیعی به ملاقات مریضی آمده است، به او میگوید شما باید دوا بخورید. مسلم است که مریض نمی‌تواند بگوید مطلق دوا مدنظر طبیب بوده، پس از هر دوايي می‌توانم بخورم؛ زیرا متکلم در مقام بیان جزئیات نبوده و غرضش تنها توجّه دادن به کلیّت امر بوده.

به همین استدلال: از آیات (احلّ لكم الطيبات) (المائدة ۵). (احلّ لكم صيد البحر) (المائدة ۹۶) نمی‌توان احکام جزئی را نتیجه گرفت اگر ادعا کنیم آنها فقط در مقام بیان اصل حکم هستند نه جزئیات و شرایط آنها. آنها که به اطلاقات آیات فوق استناد میکنند معتقد اتفاقاً اینجا مقام بیان بوده و اگر استثنایی مد نظر بوده شارع باید میفرموده. در هر حال اصل بر این است که متکلم در مقام بیان است.

۲- فقدان آنچه موجب تعیین است، یعنی قرینه‌ای که بر تقييد دلالت کند، چنین قرینه‌ای مانع از ظهور کلام در اطلاق است. مانند اینکه قرینه‌ای قائم شود که "ال" در اعتق الرقبه برای عهد بوده است یعنی مراد فرد معینی می‌باشد. حالت دیگر که موجب تعیین است این است که لفظ دارای انصراف ظهوری باشد یعنی لفظ در معنای خاصی ظهور پیدا کرده است و دیگر شمول لغوی خود را ندارد مثلاً لفظ "انسان"، انصراف ظهوری دارد بر انسان يك سر و شامل انسان ناقص الخلقه نمی‌شود پس اگر مولا بگوید "انسانی بیاور" نمی‌توان به اطلاق اخذ کرد و انسان بدون سری آورد.

۳- فقدان قدر متیقّن در مقام تخاطب؛ با وجود آن نیز اخذ به اطلاق جایز نیست. در چند حالت قدر متیقّن وجود دارد.

الف - وجود انصراف اشتراکی در لفظ، مثلاً در لفظ "سعید" گرچه معنای آن مطلق وجه الأرض است اما این لفظ انصراف دارد به تراب و قدر متیقّن همان است.

ب - وجود انصراف نقلی، مثلاً لفظ "صلاة" که از معنای مطلق دعا، منصرف شده است به این نماز مخصوص؛ دیگر نمی‌توان به معنای عام آن اخذ کرد و باید همان قدر متیقن را مراد مولا دانست.

ج - وجود انصراف تیقنی که ناشی از کثرت استعمال لفظ است، مانند انصراف اذله تقلید به فرد بالغ و طاهر المولد یعنی نمی‌توان با اخذ به اطلاق از نابالغ تقلید کرد.

حتی اگر اطلاق را داللتی لفظی و غنی از جریان مقدمات حکمت بدانیم، باز در حالیکه یکی از این چهار انصراف (ظهوری، نقلی، اشتراکی و تیقنی) وجود دارند، لفظاً اخذ به اطلاق جایز نیست و دایره شمول حکم همان منصرف است زیرا موضوع، آن است نه چیزی بیشتر از آن.

این چهار انصراف را روی هم انصراف حاقی (حقیقی) می‌نامند.

اما انصراف دیگری وجود دارد که در واقع انصراف نیست، از این رو آن را انصراف بدوی گفته‌اند یعنی تنها بدو به نظر می‌آید که انصراف است. در این انصراف به مجرد شنیدن لفظ به دلیل کثرت وجود، فرد بارزی از آن نوع مدنظر قرار می‌گیرد اما با اندکی تأمل این انصراف زایل می‌شود و مستمع به اطلاق کلام گوینده باز می‌گردد. مانند اینکه از لفظ انسان، انسان سفید پوست تصور می‌شود، نکند مراد گوینده تنها انسان سفید پوست که شایع‌الوجودترین نوع انسان است باشد؟ اما عقل سریعاً حکم می‌کند که خیر، مقصود مطلق انسان است و دلیلی برای اینکه سفید پوست‌ها مراد متکلم باشند وجود ندارد. این انصراف مانع اطلاق نمی‌شود. اما انصراف حاقی مانع اخذ به اطلاق است.

۳- دو جمله از شارع در اختیار ماست: "اعتق رقبة" و "لا تعتق رقبة کافرة" یا این دو جمله: "اعتق رقبة" و "اعتق رقبة مومنة"

شکی نیست که در هر دو مثال فوق، ظاهر دو جمله با یکدیگر تنافی دارند.

این تنافی، بین اطلاق يك جمله (که دست ما را در انجام مأمور به باز می‌گذارد) با تنقید جمله دیگر (که دایره مأمور به را به موردی خاص مقید می‌کند) برقرار است.

این تنافی یا تعارض به دو صورت قابل حل یا جمع است تا دیگر نوبت به ترجیح يك نص بر نص دیگر که در هر حال منجر به خلع يد از يك نص و بدور انداختن آن می‌شود، نرسد.

این نوع جمع بین دو حدیث متعارض را جمع عرفی گویند؛ عرف در برخورد با این دو نصّ، تعارض مستقر بین آندو را تعارضی ظاهری و نه واقعی میدانند که با اندکی تأمل قابل حل است. لازم به تذکر است که عرف قائل است که "الجمع مهماً امكن اولى من الطرح" یعنی در برخورد با دو حدیث متنافی تا آنجا که می شود باید در جمع آنها کوشید نه طرح یعنی بدور انداختن یکی.

در این مسئله، عرف دو طریق برای حل تعارض پیشنهاد می کند: یکی: حمل مطلق بر مقید یعنی اخذ به مقید در مقام عمل. اینگونه به مطلق نیز عمل شده است یعنی در تعارض نخست، بندهای آزاد کنیم که الزاماً کافر نبوده بلکه مؤمن باشد. در تعارض دوم نیز بنده مؤمن آزاد کنیم.

نظر مشهور بین اصولیون همین است. آنها در هر حال مطلق را بر مقید حمل می کنند و آن را در ظرف مقید تفسیر می کنند، یعنی به گونه ای از ظهور مطلق و اطلاق آن خلع ید می کنند، اما از آنجا که با عمل به مقید، به مطلق نیز عمل شده است، در واقع از آن خلع ید صورت نگرفته است. پس آنها مدعی اند که آنچه ما انجام داده ایم جمعی است عرفی نه طرح یکی از اطراف تعارض. دوم: اخذ به مطلق یعنی واجب الاطاعة دانستن همان مقدار و سپس حمل مقید بر کراهت (در مثال نخست) یا استحباب (در مثال ثانی).

این نظر، شاذ (=نادر) است اما بی وجه نیست و به نظر میاید قولی صواب است. در واقع اینان می گویند آنچه از دو نصّ در کنار یکدیگر فهمیده می شود این است که شرطیّت ایمان قطعیت ندارد. نهایت امر آنکه می توانید در شرطیّت آن شك کنید در این صورت هم، نسبت به آن برائت جاری می شود. در هر حال نمی توانید ایمان را شرط قطعی تلقی کنید. زیرا لازمه این کار تصرف در مطلق یعنی خلع ید از آن است. در واقع می گویند شما بی جهت مطلق را مجاز محسوب می کنید، بدون اینکه دلیلی در دست داشته باشید. طرفداران قول نخست می گویند: آری دلیل در دست داریم و آن اینکه دو جمله شارع در برابر هم قرار گرفته اند و یکی (یعنی مقید) ظهورش قوی تر از دومی (یعنی مطلق) است. زیرا اخذ به ظهور مطلق مقدمات حکمت می خواهد بخلاف مقید که مدلولش لفظی است. پس، اخذ به اظهر یعنی مقید می کنیم نه مطلق.

البته ایشان بگونه ای دیگر نیز استدلال کرده اند و آن اینکه: شك نیست که مقصود شارع يك تكليف است نه دو تكليف. به عبارت دیگر شارع يك مصلحت را مد نظر داشته است. اما نسبت به این مقصد دو جمله در دو شرایط مختلف از او صادر شده است.

حال شك می‌کنیم که نکند با امتثال مطلق، تحقق مصلحت و در نتیجه فراغ ذمه صورت نگرفته باشد، مسلّم است که در اینجا جای اصل احتیاط (= اشتغال) است و امتثال جانب مقید، عقلاً واجب است.

عده‌ای نیز گفته‌اند قول نخست یعنی لزوم حمل مطلق بر مقید در آنجا که مقید جمله‌ای نهی کننده است، مثل: "لا تعتق عقبة کافرة" بیشتر وجه دارد تا وقتی مقید جمله‌ای امر کننده است مثل: "اعتق رقبة مومنة"؛ زیرا ظهور جمله ناهیه به صراحت در مقام تخصیص مطلق و تفسیر دایره شمول آن است.

۴- کلام یا فعلی را مجمل گویند که مراد و مقصود متکلم یا فاعل از آن دانسته نشود؛ آنچه دلالتش واضح نیست، آنچه ظهوری ندارد.

اکثر افعال معصومین (ع) چنین‌اند، نقل میشود که معصوم (ع) را دیدند که نمازهایش را با سوره‌ای کامل، پس از حمد می‌خواند یا ایشان (ع) پس از سجده دوم اندکی می‌نشستند (= جلسه استراحت) و سپس برمی‌خواستند؛ هرگاه این افعال با قول معصوم (ع) معاضدت نشود که وجهش چه بوده؟ نمی‌توان آنها را حمل بر وجوب کرد. حتی حکم به استحباب آنها نیز مخدوش است. سوال بعد: آیا می‌توان گفت آنچه معصوم انجام می‌داده قطعاً مکروه نیست؟ خیر، شاید ادمان آن فعل مکروه بوده نه گاهاً به جا آوردنش که توسط روایات دیده و گزارش شده است. در هر حال افعال معصومین حجت نمی‌باشد مگر اینکه با قول ایشان معاضدت شود که وجه انجامش چه بوده است.

تنها حکمی که محذوری ندارد این است که بگوییم فعلی که از ایشان (ع) گزارش شده است، بخودی خود حرام نبوده، در آن شرایط خاص نیز آثار و نتایج حرام نداشته است. همین و بس. اما کلام مجمل: به مثالهای زیر توجه فرمائید

الف - (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) (المائدة ۳۸) کلمه ید که از مفردات این کلام است مجمل است. در لغت عرب به کف دست، آرنج، و تمام دست تا بازو اطلاق شده است. حال مراد خداوند کدام بوده، نمی‌دانیم. آیه شریفه مجمل است و اگر روایات، آن را مبین نسازند و مقصود آن را روش نسازند، قابل اخذ نیست.

ب - در (احلّت لكم بهيمة الانعام الا مايتلى عليكم) (المائدة ۱) متعلّق حکم مجمل است. معلوم نیست خوردن بهایم حلال است؟ بیع آنها؟ یا جمیع تصرفات در آنها، مثلاً و طی کردن آنها؟ پس آیه شریفه به تنهایی قابل استناد برای فتوی نیست.

ج - در حدیث "لا صلاة الا بفاتحة الكتاب" حقیقت حکم مجمل است، معلوم نیست مراد از آن نفی وجود چنین نمازی است؟ یا نفی صحت آن؟ یا نفی کمال آن؟ روایات زیر نیز مبتلا به همین قسم اجمال اند:

"لا صلاة إلا بطهور"، "لا غيبة للفاسق"، "لا بيع الا في ملك"، "لا جماعة في نافله". نکند مقصود تنها نفی کمال از نماز بی طهارت، عدم آثار وضعی در غیبت از فاسق، عدم صحت چنین بیعی بدون اجازه مالک و مرجوح بودن اقامه نافله به صورت جماعت است. در این صورت نماز بی طهارت، بیع فضولی و به جماعت خواندن نوافل جایز بوده، غیبت از فاسق همچنان حرام می باشد. در هر حال معنا مشخص نبوده، این روایات همگی مجمل اند.

لازم به تذکر است که کلامی می تواند نزد فقیهی مجمل و نزد دیگر مبیین باشد. بنابراین اجمال و تبیین نسبی اند. و ملاک تنها فهم فقیه است یعنی درک او از متن.

تذکر: گفتیم که کلام مجمل فاقد ظهور است. کلامی که مجمل نباشد یعنی کلام مبیین، دو گونه است:

۱- ظاهر، کلامی است که معنای خاصی از آن متبادر است. اصطلاحاً می گویند در آن معنای خاص ظهور دارد.

البته کلام ظاهر را می شود به معنای دیگری نیز تأویل کرد اما با اندکی تکلف. اگر از کلامی عرف معنای خاصی را فهمید، آن معنای ظاهر آن کلام است و همان معنی است که حجت است. بنابراین می گویند: ظاهر کلمات شارع حجت است. این يك اصل عقلایی است: شارع بر طبق همان جملاتی که در میان مردم ظهور داشته با آنها سخن گفته و بر طبق همانها بر آنها احتجاج خواهد کرد.

۲- نصّ، کلامی است که به هیچ وجه قابل تأویل نیست و جز يك معنا از آن برداشت نمی شود مانند (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) (النساء ۱۱)

نتیجه اینکه: اگر از کلام تنها يك معنا فهمیده شود نصّ است؛ اگرچه چند معنا فهمیده شود به نحوی که همه در عرض هم و هم احتمال باشند مجمل است و اگر در یکی از آن چند معنا غلبه و ظهور داشته باشد، ظاهر است.

البته گاهی با قرائن خارجیه می فهمیم که ظاهر کلام قطعاً مدّ نظر گوینده نبوده است، در این صورت کلام "مؤول" است یعنی تأویل شده. مثلاً (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) (الفجر ۲۲) که باید بر خلاف ظاهر تأویل شود. گاهی به مجمل و مؤول، متشابه گویند و به نص و ظاهر، محکم. همانگونه که گفتیم بعضاً در فهم عرفی کلمه ای از شرع، میان دو فقیه اختلاف پیدا می شود، یکی می گوید ظاهر در این معناست، دیگری می گوید ظاهر در آن معنا؛ در هر حال ملاک، فهم عرفی است و هرچه کلمات دین را در بستر فهم عرفی معنا کنیم احتمال بیشتری دارد که به حقیقت آن نزدیک تر باشیم. توجه بفرمایید که ملاک، فهم عرفی است نه فهم کسی که درس حوزوی خوانده و عملاً از عرف دور شده.

پایان بخش الفاظ

احکام قطع

مقصود از قطع، عدم احتمال خلاف است در نزد قاطع (یعنی ۱۰۰٪ به چیزی معتقد بودن). شك احتمال ضعیف است (اصطلاحاً کمتر از ۵۰٪) و ظن احتمال قوی (بیش از ۵۰٪).

۱- نظر مشهور در میان اصولیون، حجّیت قطع است بطور مطلق. یعنی قطع از هر راهی که حاصل شود مادامی که موجود است وجوب متابعت دارد و باید بر طبقش عمل نمود. دلیل ایشان این است که قطع بنفسه حجّت است. برای حجّیت آن لازم نیست دلیل اقامه شود. یعنی حجّیت آن ذاتی است.

در واقع ایشان حجّیت قطع را از بدیهیات عقلی می‌دانند که لازم نیست برای آن دلیل اقامه شود، به عبارت دقیق‌تر اصلاً نمی‌شود برای آن دلیل اقامه کرد.

نتیجه حجّت دانستن قطع این است که عامل به آن در صورتی که قطع اصابت به واقع کند، منقاد محسوب شده مُثاب است و در صورتی که از واقع به خطا رفته باشد، متجّری محسوب نمی‌شود تا عقاب شود. می‌گویند عقل مستقلاً وجوب متابعت از قطع را در می‌یابد و قاطع را به عمل طبق آن برمی‌انگیزاند و از مخالفت با آن تخطیر می‌کند. عمل به قطع در صورت اصابت به واقع منجّز است (یعنی عمل به آن ثواب و ترکش عقاب دارد) و در صورت عدم اصابت، مُعَدّر است (یعنی عمل به آن، عذر به دست عامل می‌دهد، او کاری به جز عمل به قطع نمی‌توانسته انجام دهد) این بود آنچه مشهور بیان کرده‌اند.

اما بعد، برخی شاگردان مکتب میرزای نائینی با این نظر مشهور به مخالفت برخاسته‌اند. آنان اینگونه تقریر می‌کنند:

قطع بخودی خود فاقد هر گونه حجّتی است، و عمل بر طبق آن هیچ لزومی ندارد. تنها قطعی که حجّت است قطعی است که از طریق معتبر یعنی شرع به ما رسیده باشد. عمل به چنین قطعی لازم است آنهم نه از حیث خودش، بلکه از آن حیث که اعتبارش را از شرع گرفته است.

در واقع ایشان حجّیت قطع را مستقلّی عقل نمی‌دانند، و بدیهی بودن حجّیت آن را نمی‌پذیرند.

به نظر ما نقد این دو اندیشه متنافر نیازمند تفصیل است به این صورت که:

حجّیت مطلق قطع، قطعاً نمی‌تواند درست باشد. زیرا لازمه چنین قولی تأیید انحرافات پیاپی انسان‌ها است، و بر آن صحّه گذاشتن.

تاریخ، روزشمار قطع بشر به باطل است. چه اندیشه‌ها که با قطع قاطعان پدید آمده و چه فتنه‌ها که از کتم عدم به صفحه وجود خارج شده. چه خونها که ریخته شده و چه بی‌گناهان که بر دار شده‌اند.

هواداران اندیشه‌های نادرست تا پای جان در ره اندیشه خود، کوشیدند و جان باختند. مسخ شدگان رجال، در راه آرمان رهبر خود خون‌ها ریختند و پرده‌ها دریدند.

در واقع، هر کس در این سرای فریب، هر چه می‌کند به قطع خود می‌کند. قطع کیفیتی نفسانی است که به القاء دیگران یا الحاح آنان شکل می‌گیرد و پس از عمل به آن پی در پی قوی‌تر و قوی‌تر می‌شود به گونه‌ای که انسان حتی شك نمی‌کند که ممکن است حقیقت جز آن باشد که او در پی‌اش دوان است.

پس قطعاً، مطلق قطع حجّت نیست تا هر چه بشر به آن قطع کرد، بتوان معذورش دانست.

اما پس کدام قطع حجّت است؟ برای پاسخ به این سؤال به بررسی اقسام قطع آنچنانکه که در زندگی خود می‌بینیم، می‌پردازیم. خواننده توجّه کند که این تقسیمات را به دیده عرف بنگرد نه دقّت عقلی.

الف- قطع به موضوعات (مقصود هست‌هاست و نیست‌ها):

۱- گاهی مسبوق به حس است چون دیدن آتش، با دیدن آتش انسان قطع می‌کند که آتش اینجا است و سوزانده است این نوع قطع قطعاً حجّت است یعنی انسان عقلاً موظف است بر طبق آن عکس‌العمل نشان دهد، مثلاً خود را از آن حفظ کند.

۲- گاهی مسبوق به حدس است یعنی حدس می‌زند امروز باران بیاید یا عده‌ای از مردم چنین حدسی می‌زنند، در این مورد حتی اگر تمامی مردم چنین حدسی بزنند، برای او حجّت نیست.

یعنی اگر طبق آن قطعی که پس از چنین حدسیاتی برای او حاصل می‌شود عکس‌العمل نشان ندهد، در نزد عقل مؤاخذه نمی‌شود.

توجه کنید که ممکن است سیره عقلاء (= یعنی عرف آنان که دیوانه نیستند) او را مؤاخذه کند، اما عقل او را مؤاخذه نمی‌کند.

۳- گاهی مسبوق به کشف است مثلاً او یا دیگری مکاشفه می‌کنند که فلانی خائن است. سپس او به این مطلب قطع می‌کند. چنین قطعی نیز حجت نیست. حتی اگر نسبت به خودش باشد مثلاً برایش تمثّل پیدا شود که ولدالزنا است.

۴- گاهی مسبوق به احساس است مثلاً احساس کند فلانی اهل لواط است. سپس به این مطلب قطع پیدا کند. چنین قطعی نیز حجت نیست و اگر بر طبق آن عمل نکرد مؤاخذه نمی‌شود. در تمام این مثالها توجه کنید که مبنای ما این است که مطلق قطع حجت نیست. سپس به بررسی انواع پرداخته‌ایم، هر يك را در نزد وجدان (یعنی عقل) حجت ندانستیم می‌گوییم حجت نیست.

۵- گاهی مسبوق به خبر است، اگر خبر ناشی از حدس مخبر باشد، باز هم حجت نیست اما اگر خبر، حسّ مخبر باشد چند حالت پیش می‌آید: یکی اینکه مخبر با واسطه معتبر از معصوم (ع) نقل می‌کند، قطعی که از چنین اخباری حاصل شود حجت است چون معصوم (ع) قولش حجت است و باید به آن عمل کرد.

(در صورتی که از چنین اخباری، قطع حاصل نشود بلکه ظنّ حاصل شود، در بحث ظنون معتبره خواهیم گفت که چنین ظنّی حجّیتش چگونه است.)

دوم اینکه مخبر از يك تحقیق تجربی سخن می‌گوید مثلاً می‌گوید "ارسنیک فلان مقدارش برای انسان کشنده است" اگر از چنین اخباری برای شنونده قطع به يك قانون طبیعی (که عادتاً برقرار است) صورت گیرد، چنین قطعی حجت است و باید طبق آن عمل کند و الا انسان در نزد عقل و در نتیجه در نزد نظام ثواب و جزاء خداوند مسئول است.

سوم اینکه دو مخبر بر چیزی اخبار کنند مثلاً بگویند فلان لباس نجس است، قطعی که از چنین اخباری حاصل شود تعبداً حجت است چنانکه حتی اگر تنها ظنّ حاصل شود همان ظنّ نیز تعبداً حجت است یعنی باید به آن ترتیب اثر داد و طبقش عمل کرد. در اینجا عقل به حجّیت چنین قطعی حکم نمی‌کند و چون قطع حجّیت خود را از شرع می‌گیرد قطعی تعبدی است.

ب- قطع به احکام (مقصود باید‌هاست و نباید‌ها):

۱- خوبی و بدی به گونه‌ای که همه آن را می‌یابند مانند حسن عدل و قبح ظلم، چنین قطعی حجت است.

۲- قطع در احکام شخصی یعنی آنچه مربوط به خود شخص است، به چند صورت متصور است:
الف- مسبوق به مکاشفه باشد، چنین قطعی حتی در صورتی که با شرع مخالفت نداشته باشد حجت نیست زیرا بسیاری از مکاشفات صرف توهم است.

ب- مسبوق به احساس باشد، مثلاً احساس کند باید فلان کار را کند، قطعی که از این احساس برخاسته باشد حجت نیست. توجه کنید که احساسی که زیاد در خاطر بماند معمولاً تبدیل به قطع می‌شود. اکثر قطع‌ها از این نوع است، انسان احساس می‌کند فلان وظیفه را دارد و کم‌کم به خودش می‌قبولاند و به آن قاطع می‌شود. لقاء و محیط نیز در این احساس بی‌تأثیر نیستند.

ج- مسبوق به علوم غریبه باشد، مثلاً اجنه بگویند فلانی را بکش، حجت نیست.

۳- قطع در احکام شخصی دیگران، مثلاً کسی قطع کند که بر دیگران واجب است چنین و چنان کنند. چنین قطعی برای ایشان حجت نیست زیرا حتی اگر بپذیریم که قول فقیه نسبت به دیگران حجت است، حجیت آن منحصر است در ابراز و اظهار احکام شارع. اما لزوم متابعت از او نیازمند يك عنصر دیگر نیز می‌باشد و آن این است که هر مکلف خودش به طریق حس قطع کند که موضوع و مصداق حقیقتاً همان است که فقیه تشخیص داده است.

در هر حال تعیین مصادیق وظیفه مکلفان است و به فقیه مربوط نمی‌شود. بلکه نوعاً فقها که برکنار و دور از جامعه‌اند در یافتن مصادیق متهم و منحرف‌اند.

مثالی می‌زنم: "حکم تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی" لزوم اجرائش توسط مکلفان نیازمند آن است که هر يك، خود تشخیص دهند که استعمال توتون و تنباکو، امروز، به منزله محاربه با امام زمان (عج) است. مثلاً به این دلیل که قطعاً (چونان قطعی که از يك تحقیق تجربی صورت می‌گیرد یا آنچه مشابه آن است نه قطعی که مسبوق به حدس است) موجب ضرر به مسلمین می‌شود.

بنابراین نسبت به این حکم عده‌ای از علماء مخالفت کردند و در ملاء عام قلیان کشیدند، آنها گفتند تشخیص فردی میرزا حجت شرعی نیست.

در هر حال این اشکالات به حکم میرزا وارد است و برای فرار از آنها باید یا فرض کنیم که این حکم، نظر حضرت حجت (عج) بوده است که توسط میرزا به جامعه اخبار شده است یا اینکه قبول کنیم که فقیه علاوه بر احکام (که نام آن را فتوی نهادیم) می‌تواند در موضوعات نیز نظر دهد (و

نام آن را حکم بنامیم) این مسئله، دیگر مسئله‌ای فقهی است که باید در علم فقه بررسی شود نه علم اصول.

۴- قطع در تفسیر متون دین یعنی همان کار که فقهاء می‌کنند. در این صورت حتی اگر به نظری شاذ و نادر قاطع شدند، این قطع برای ایشان حجت است؟ آیا برای آنان که من باب رجوع جاهل به عالم به آنان مراجعه می‌کنند حجت است؟

شاید در این مسئله نیز قائل به تفصیل شویم یعنی بگوییم هرگاه فقیه بر طبق ادله معتبره شرع به قطع رسید، حجت‌آور است، به خلاف وقتی که به طریقی کاملاً شخصی مثلاً علوم غریبه یا مکاشفه به چنین قطعی می‌رسد، در این صورت چنین قطعی حتی برای خودش نیز حجت نیست. مطلب دوم آنکه اگر فقیه به قرائت یا تفسیری نوین از ادله معتبره شرع معتقد شد و به آن قطع کرد دلیلی برای درستی و حجیت گفته او در دست نداریم زیرا روایات ناهیه بسیاری هست که عوام امت را از شدوژات، بدعت‌ها، تأویل‌ها و تفسیر به رأی‌های علماء بازمی‌دارند.

قول درست این است که چنین قطعی حتی برای خود او نیز حجت نیست چه رسد به سایر مردم. پس تنها قرائتی از متون دین حجت است که کاملاً مستند به ظاهر متن و قواعد فهم عرفی باشد.

۲- انقیاد، یعنی به قطعی که صورت گرفته، عمل کنیم. در برابر آن تجزّی است یعنی برخلاف قطع عمل کنیم. مثلاً هرگاه قطع کردیم که این مایع شراب است، نخوردن آن انقیاد و خوردن آن تجزّی است.

مشهور اصولیون پس از قائل شدن به حجیت مطلق قطع، در این بحث به دو گروه تقسیم می‌شوند: عده‌ای قائل‌اند که تجزّی مطلقاً حرام است و عقاب دارد چه قطع مطابق با واقع باشد (مثلاً مایع نوشیده شده شراب باشد) و چه مخالف واقع باشد (آن مایع در واقع آب بوده اما قاطع، قطع کرده که شراب است).

محقق خراسانی این قول را برگزیده. در برابر او عده‌ای که در رأس آنها مرحوم شیخ انصاری قرار دارد قائل‌اند که در حالتی که قطع به مخالف با واقع تعلق گرفته باشد، تجزّی از آن حرام نمی‌باشد. البته اینان می‌گویند مقصود ما حالتی نیست که عناوین ثانویه مثل هتک ستر یا اظهار جرئت بر مولا بر تجزّی حمل شود بلکه آن حالتی را می‌گوییم که تجزّی تنها باعث تسویل نفس و غلبه

هوی بر عقل و تزئین شیطان بوده است. اینان می‌گویند نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که تجزّی از ضعف ایمان و یقین خبر می‌دهد، پس متجزّی قابل ملامت و ذمّ است نه عقاب. دلایلی هر دو گروه در اثبات نظر خود ذکر کرده‌اند که چون ذهنی است و تصوّر بی‌تصدیق است از ذکر آن خودداری می‌کنیم. هر که طالب است می‌تواند به کتب مفصله رجوع کند. اما واضح است که اگر دلایل گروه نخست را نپذیریم خودبخود به برائت حکم کرده‌ایم چون دلیلی بر حرمت در دست نداریم.

اما بعد، با تفصیلی که ما در مسئله قطع قائل شدیم، مسئله تجزّی نیز دستخوش تفصیل می‌شود. تجزّی از قطعی که از احساس، مکاشفه، حدس یا تأویل شخصی دین بدست می‌آید نه تنها مقبوح نیست بلکه ممکن است گاهاً ممدوح نیز باشد. بلکه گاهاً عقل حکم می‌کند به وجوب تخلف از قطع و لزوم تحقیق بیشتر در مسئله و مشورت با سایر عقلاء بخصوص آنها که جوّ مسئله آنها را فرا گرفته و تحت تأثیر اذهان الفاء گیر نیستند.

نوع دیگر، تجزّی از قطعی است که مسبوق به حس باشد مثلاً همان مثال معروف خوردن ظرفی که حساً مقطوع الخمر است، اگر واقعاً خمر نباشد آیا مستحق عقابیم؟ ظاهراً در اینجا قول شیخ انصاری دلچسب‌تر است یعنی نهایت امر اینکه مستحق مذمت‌ایم نه عقاب. آنچه قول او را تأیید می‌کند این است که حرمت، اعتباری شرعی است و به واقع موضوعات (یعنی آنچه در خارج شراب است) تعلّق می‌گیرد نه موضوعات مقطوعه (یعنی آنچه در ذهن شرابش بپنداریم). یعنی حرامی از تعریف و دیدگاه شرع، صورت نگرفته است جز خوردن آب که آن هم با ملاک شرع فاقد قبح است.

نوع دیگر از تجزّی، تجزّی از قطعی است که مسبوق به علوم تجربی باشد. مثلاً قطع کردیم که سیب مضرّ است حال آنکه در واقع، مفید بوده. در اینجا متجزّی که خلاف قطعش عمل کرده و سیب خورده نه تنها چیزی از دست نداده بلکه با تجزّی خویش، به آثار مثبت سیب نیز رسیده است. یا مثلاً روغن حیوانی در واقع مضرّ بوده اما ما قطع کردیم که مفید است اما به قطع خود عمل نکرده، نخوردیم. در اینجا نیز از آثار وضعی مفید ترك این ماده بهره‌مند شده‌ایم.

در واقع تمامی علوم تجربی اینگونه‌اند، در صورت صحّت و مطابقت با واقع، تجزّی از آنان باعث ضرر طبیعی می‌شود و در صورت نادرست بودن آنها، تجزّی از احکام آنها باعث منفعت می‌گردد.

ظاهراً در اینجا تجزّی مقبوح یا ممدوح نیست بلکه تنها اثر وضعی دارد.

اما می‌شود گفت: از آنجا که عادتاً علوم تجربی بسوی نو شدن و صحیح‌تر شدن پیش می‌روند، تجزّی از آنها به صلاح طبیعت جسمانی انسان نیست. یعنی از رفاه جسمانی می‌کاهد. نوع دیگر، تجزّی از احکام نصّ یا ظاهر شریعت است. مثلاً از نصّ قرآن به قطع رسیدیم که خداوند واجب کرده که باید ماه رمضان را روزه گرفت. حال اگر تجزّی کردیم و سپس معلوم شد که این قسمت قرآن تحریف شده بوده و اصلاً روزه‌ای واجب نبوده، یا روزه تکلیف فقط متّقین بوده نه عموم مسلمین، در اینجا نیز ظاهراً حرامی عندالواقع صورت نگرفته است، حرمت خود تجزّی نیز به اثبات نرسیده تا عندالعقل، متجزّی را معاقب بدانیم. نوع دیگر، در حسن و قبح عقلی است. مخالفت آنچه حقیقتاً توسط عقل در اینگونه امور یافت می‌شود، با واقع، امری ممتنع و محال است. پس تجزّی در این فرض ممتنع است. مگر اینکه مقطوع به در حقیقت عقلی نبوده بلکه احساسی بوده باشد که حکم آن را بیان کردیم.

۳- گاهی قطع در موضوع احکام شارع لحاظ شده است. مثلاً، اگر قطع کردی که استعمال آب برایت مضرّ است، وضوء باطل و تیمّم واجب است. یا هرگاه قطع کردی که وقت ضیق است، تعجیل به نماز واجب دارد. یا در صورتی نماز دو رکعتی و سه رکعتی صحیح است که در تعداد رکعات آن شك نداشته باشی بلکه قطع داشته باشی که در اوّلی دو رکعت و در دوّمی سه رکعت خوانده‌ای.

اصولیین چنین قطعی را که در موضوعات احکام شرع وارد شده است، قطع موضوعی می‌نامند. آنها قائل بودند که قطع بماهو هو حجت است و شارع حق تصرّف در آن، و معتبر دانستن نوعی یا معتبر ندانستن نوع دیگر را ندارد. این نظر مشهور بود و آن را نقد نمودیم. آنگاه آنان به مواردی برخوردند که خود شارع نوعی از قطع را حجت ندانسته است. ایشان به جای تصحیح اندیشه خود راجع به حجّیت مطلق قطع، مسئله را اینگونه حل کردند که گفتند: عیبی ندارد شارع می‌تواند در قطعی که در موضوعات خودش مطرح شده است نظر بدهد، نوعی از آن را معتبر بداند و نوعی را فاقد اعتبار.

مثال معروف این مسئله دو جاست: یکی آنجا که شارع گفته: قطع شاهد حجّیت ندارد مگر اینکه از راه حس یعنی دیدن و شنیدن و نه حدس بدست آمده باشد. یعنی قاضی نمی‌تواند به صرف اینکه کسی قطع دارد فلانی قاتل است، حکم به قصاص دهد. در حدود الهی حتی قطع خود

قاضی برای خودش نیز حجت نیست. قاضی حق ندارد به صرف اینکه قطع دارد کسی شراب خورده یا کسی قاتل است یا زناکار است او را حد بزند. قطع قاضی پیشیزی عند القضاة نمی‌ارزد و او باید از طریقی که شرع معتبر دانسته وارد شود حتی اگر به قطع نرسد. در قتل و شراب دو شاهد مقرون به حس و در زنا چهار شاهد مقرون به حس لازم است تا حد شرعی اثبات شود. مثال دیگر آنجاست که شارع گفته: یقین مجتهد برای مقلدین او حجت نیست مگر اینکه از کتاب و سنت استنتاج شده باشد.

البته آنها می‌گویند در اینجا یقین مجتهد برای خود او حجت است، اما ما با تقریری که در مسئله قطع کردیم حتی این مسئله را نیز انکار نمودیم، و گفتیم قطع کیفیتی نفسانی است و هیچ طریقتی به واقع یا هیچ کشفی از واقع ندارد. مؤید کلام ما در نصوص دین بسیار است که این دو مثال نمونه‌ای از آنهاست. برای روشن شدن امر به ابواب علم از جوامع روایی و نیز ابوابی که به نقد اندیشه‌های انحرافی مانند غلات می‌پردازند مراجعه کنید. نیز می‌توانید به تاریخ اندیشه بشر یا تاریخ سیاسی بشر مراجعه کنید. تاریخ چیزی نیست جز روزشمار قطع بشر به باطل. لازم به ذکر است که مدققین، قطع موضوعی را به انواعی تقسیم می‌کنند که هیچ فایده‌ای در ذکر آن نیست. پس از آن با کرامت می‌گذریم.

۴- قَطَاع عبارتست از کسی که کثیراً برای او از طرقی که برای سایر مردم قطع حاصل نمی‌شود، قطع حاصل می‌شود، می‌توان آن را "خوش قطع" ترجمه کرد. يك مثال برای آن فرد وسواسی است او دائماً قطع می‌کند که اشیاء نجس شده‌اند یا اینکه او حتی با چند بار انجام تکلیفی هنوز قطع دارد که باید آن را از نو انجام داد. البته بعضی گفته‌اند قَطَاع دانستن وسواسی صحیح نیست زیرا او به واقع می‌داند که اشیاء نجس نیستند و یا وظیفه موظفه انجام شده است اما نیرویی او را بر انجام افعال وسواسی اش تحریض می‌کند. در هر حال، کاشف الغطاء قاتل بوده که قطع قَطَاع حجت نیست. این قول خود گواهی است بر این مطلب که حجیت مطلق قطع در میان متأخر المتأخرین مرسوم نبوده و اندك اندك در معاصرین شکل گرفته است.

در هر حال قائلین به حجیت مطلق قطع، حکم وسواسی را نیز از مصادیق قطع موضوعی می‌دانند که شارع دستور داده به آن اعتنایی نشود. اما قطع قَطَاع را در هر حال حجت می‌دانند.

نسبت به ظنّ و شك خلافی نیست در اینکه آنها فاقد حجّیت بوده شارع می‌تواند به آنها حجّیت بدهد یا حجّیت را از آنها سلب کند. مثلاً بگوید: "در حالی که در نماز شك کردی، به هر طرف که ظنّ حاصل شد بنا را بر همان بگذار" یا بگوید: "کثیر الشکّ به شکّش اعتنا نکند".

علم اجمالی

۱- اصطلاحاً علمی را اجمالی گویند که معلوم آن بین برخی مصادیق متردّد باشد. در برابر آن علم تفصیلی است. مثلاً علم به نجاست این ظرفِ مشخص علمی تفصیلی است. در برابر آن، علم به نجاست یکی از این دو ظرف علم اجمالی است. به عبارت دیگر می‌دانیم نجاست وجود دارد اما مصداق یا موضوع آن را به تفصیل نمی‌شناسیم. در واقع حقیقت علم اجمالی در مثال فوق، باز می‌گردد به يك علم تفصیلی به نجاست و يك جهل به مصداق یا موضوع آن. عده‌ای گفته‌اند علم اجمالی، حقیقتاً علم نیست بلکه جهل است. و تنها علم است که، تکلیف‌آور (= منجّز) است. چنین تردّدی بین مصادیق مختلف، مانند این است که هیچ نمی‌دانیم. آنها علم اجمالی را به جهل شبیه‌تر می‌دانند تا علم؛ از این رو آن را منجّز تکلیف در حق مکلف نمی‌دانند. در برابر، عده دیگری قائل‌اند که علم اجمالی در تنجّز تکلیف همانند علم تفصیلی است و فرقی با آن ندارد و باید با آن موافقت قطعیه کرد.

تفاوت این دو قول را در این مثال دنبال کنید: یکی از این دو ظرف، محتوی شراب است اما نمی‌دانیم کدام يك؟ هستند کسانی که می‌گویند می‌توان هر دو ظرف را سر کشید زیرا در حین نوشیدن هر يك، علم قطعی به شراب بودن آن نداریم. در مقابل گروه دیگر می‌گویند از هیچ يك از این دو ظرف نمی‌توان نوشید.

موافقت قطعیه یعنی از هیچ يك از این دو ظرف ننوشیدن.

موافقت احتمالیه یعنی تنها یکی از ظروف را نوشیدن. عده‌ای نیز این قول را پذیرفته‌اند.

مخالفت احتمالیه نیز همان معنای موافقت احتمالیه را می‌دهد یعنی تنها از یکی از ظروف نوشیدن.

مخالفت قطعیه یعنی هر دو ظرف را نوشیدن.

البته تکلیف می‌تواند واجبی باشد که به مصادیق متردّد تعلّق گرفته. مثلاً می‌دانیم که نمازی چهار رکعتی در حال حاضر بر ما واجب است اما نمی‌دانیم نماز ظهر است یا جمعه، یا جهت قبله را نمی‌دانیم.

در اینجا نیز موافقت قطعیه انجام تمام صور محتمل است و مخالفت قطعیه ترك تمام صور و احتمالیه اثبات بعضی صور. در این مسئله کسی قائل به جواز مخالفت قطعیه نشده است، اکثراً موافقت قطعیه را احتیاطاً واجب می‌دانند و عده کمی نیز قائل به کفایت اثبات بعض هستند. جزئیات این مسئله در بحث احتیاط بررسی خواهد شد.

در اینجا به دو مسئله می‌پردازیم:

نخست آنکه علم اجمالی، بخودی خود اقتضایش چیست؟ آیا موافقت قطعیّه را می‌طلبد؟ آیا مخالفت قطعیّه را جاز می‌شمرد؟

نظر مشهور این است که علم اجمالی حداقل نسبت به تنجّز حرمت مخالفت قطعیّه، یعنی محکم کردن حرمت آن بر دوش مکلف، علّت تامّه است. زیرا در مخالفت قطعیّه، قطعاً اثباتی صورت گرفته که مولا بدان راضی نیست.

اما راجع به لزوم موافقت قطعیّه، چنین شهرتی وجود ندارد. عده‌ای مدّعی‌اند که علم اجمالی بنفسه، یعنی ذاتاً (یا به عبارت دیگر به نحو علّت تامّه) وجوب موافقت قطعیّه را در حق مکلف منجّز می‌کند.

عده‌ای دیگر قائل‌اند که خیر، چنین اقتضایی ندارد. مگر اینکه مورد به مورد از شرع دلیل بر آن اقامه شود به عبارت دیگر ایشان اقتضاء بدوی (یعنی عقلی) را انکار می‌کنند.

پر واضح است که کلام گروه نخست صرف ادّعا است و اثبات آن ممکن نیست. پس به ناچار سخن گروه دوم پذیرفته می‌شود.

این مطلب نیز مانند بسیاری از مطالب علم اصول نه به برهان عقلی ختم می‌شود نه به قول معصوم (ع).

۲- مسئله دؤم که در این قسمت علم اصول به آن پرداخته می‌شود این است که تبدیل علم اجمالی به علم تفصیلی لازم است یا خیر، اگر مکلف به تمام صور علم اجمالی عمل کرد بدون اینکه بداند تکلیف کدام بوده، به عبارتی موافقت قطعیه کرد تکلیف از گردن او ساقط است؟ مثال مشهور این بحث، مکلفی است که جهت قبله را نمی‌داند. آیا واجب است تحقیق کند و جهت قبله را بیابد و سپس همان که تفصیلاً می‌داند در حق او منجز است امتثال کند؟ یا برای او کفایت می‌کند که به هر چهار طرف نماز بخواند و اینگونه تکلیف از گردن او ساقط می‌شود؟ به عبارتی در حالی که مکلاف از تحصیل علم تفصیلی متمکن است، امتثال قطعی علم اجمالی کفایت می‌کند یا خیر؟

ظاهراً دلیلی بر لزوم و وجوب تحصیل علم تفصیلی در دست نیست. و آنچه بالفعل بر عهده مکلف است امتثال همان علم اجمالی است. مشهور قائل‌اند که امتثال باید قطعی باشد. اما محقق اردبیلی در مسئله فوق امتثال احتمالی یعنی صلاة به يك جهت را کافی می‌داند.

حجیت ظنون

۱- حجیت آنچه قطعی نیست بلکه ظنی است مانند خبر واحد (یعنی غیر متواتر، زیرا خبر متواتر نوعاً مفید قطع به صدور کلام از معصومین ع است) یا اجماع یا ظواهر کتاب (که گرچه قطعی السند است اما ظنی الدّلاله است) یا عرف یا قول لغوی یا شهرت فتوایی و از این قبیل، فی نفسه ممکن است یعنی مستلزم محذوری عقلی نیست. یعنی میشود به آن متعبد بود و تعبد به آن مستلزم اجتماع نقیضین نمی باشد. به عبارت دیگر حجیت ظنون امتناع عقلی نداشته ممکن الوقوع است.

اما وقوع خارجی آن؛ آیا در خارج واقع شده است؟ آیا تحقق پیدا کرده است؟ مسلم است که پس از ثبوت امکان وقوعش، تحقق وقوعش در خارج نیازمند اقامه دلیل است. یعنی باید از عقل یا شرع بر تك تك ظنون دلیل قائم شود که عقل یا شرع آنها را حجت می داند یا خیر؟

۲- مقصود از حجت بودن ظنون یا وجوب تعبد به آنچه منشاء آن ظنی بوده، این نیست که این ظنون، متضمن حکم خداونداند. (چنان که اهل "تصویب" می گویند و حکمی را که مجتهد ظناً به آن رسیده یا پس از تدبّر در ظنون به آن رسیده، حکم خدا می دانند). مقصود از حجیت ظن، این است که در صورتی که ظن مطابق با واقع بود، حکم ظن در حق مکلف منجر است یعنی همان بر او واجب است، و در صورتی که به خطا رفته باشد، باز عمل به آن ظن - چون شارع آن را معتبر دانسته، حجت اعلام کرده - عذر مکلف است.

پس تعبّد به ظنّ، انقیاد در برابر مولایی است که آن ظنّ را حجّت ساخته و مخالفت با آن ظنّ، موجب تجرّی در برابر مولاست و تجرّی موجب دوری از ساحت مولاست گرچه در صورت خطا رفتن ظنّ از واقع، حقیقتاً معصیت شرعی صورت نگرفته باشد، اما در هر حال تجرّی صورت گرفته است.

۳- مقصود از امارات همین ظنونی هستند که شارع آنها را به عنوان "أمارّة" یا "نشانه" برای ما نصب کرده یعنی به آنها حجیت داده است منجمله خبر واحد (علی المشهور)، اجماع (علی قول)، ظاهر کتاب (علی الاجماع)، ... که البته راجع به تك تك آنها سخن خواهیم گفت که اصلاً شارع چنین کرده است یا خیر؟ و اگر بله، حدود حجیت آنها تا چه اندازه است.

اکنون می‌خواهیم به این مطلب بپردازیم که جعل حجیت برای این امارات - توسط شارع - به چه نحوی بوده است؟ دو گونه تصوّر می‌شود: یکی آنکه این امارات جعل شده‌اند تا طریق به واقع یا کاشف از واقع باشند یعنی عمل به آنها مکلف را به عمل به آنچه حقیقتاً شرع و ذو مصلحت است نزدیک کند.

دوم آنکه این امارات جعلشان موضوعیت دارد، آنها خودشان سبب هستند و عمل به خود آنها صرف نظر از اینکه کاشف از واقع یا طریق به واقع باشند یا نه، مطلوب شارع است. مثلاً شارع به متابعت از احادیث فرمان داده تا مردم را امتحان کند که به حرف او گوش می‌دهند یا نه. و جز این، در متابعت از احادیث مصلحت و نفع دیگری نیست.

از آنجا که هر دوی این اندیشه‌ها، تا حدی و از حیثی صحیح و درست‌اند. مرحوم شیخ انصاری بینابین آنها را گرفته است. او نظر خود را "مصلحت سلوکیه" نامیده است. او می‌گوید در صورتی که امارات با واقع - که اوامر و نواهی حقیقی شارع است - مطابقت داشته باشند، کاشف از واقع و طریق به آن هستند، اما در صورت عدم مطابقت با واقع، خود متابعت از امارات دارای مصلحتی است که مصلحت از دست رفته ناشی از فوت واقع را تا حدودی جبران می‌کند. پس تعبّد به امارات و سلوک در طریق آنها در هر حال منفعت دارد و مصلحت است.

تفاوت این دو نگرش به حجیت امارات - یعنی طریقیت (= کاشفیت) و سببیت (= موضوعیت) - نتایجی در بر دارند. مثلاً؛ تعیین حلول ماه قمری به محاسبات نجومی جائز است یا خیر؟

اگر قائل به طریقت باشیم، یعنی روایات را تنها، طریق به واقع شرع بدانیم؛ در روایات آمده که تنها رؤیت است که مثبت حلول ماه است؛ آنگاه اینگونه توجیه می‌کنیم: رؤیت موضوعیت ندارد، بلکه در آن زمان محاسبات نجومی هنوز به درجه‌ای از پیشرفت نرسیده بود تا طریق به واقع - که در اینجا حلول ماه است - باشد. به این دلیل است که در روایات روی رؤیت تأکید شده است؛ اما آنچه اهمیت دارد کشف حلول ماه است که در آن زمان رؤیت بهترین کاشف بود. اما اکنون محاسبات نجومی بهترین کاشف است.

در برابر، قائلین به سببیت می‌توانند بگویند، خیر. تعدّد به نصّ است که ذومصلحت است نه یافتن حقیقی حلول ماه.

البته این اختلاف در همه جا مطرح نمی‌شود. مثلاً در امارات آمده است: "شراب، خوردنش حرام است." اما در طبّ اثبات شده است که نوشیدن مقدار کمی در هر روز، از لحاظ جسمی مفید است نه مضّر.

در صورتی می‌توان با استناد به قول طریقت قائل به جواز نوشیدن کمی از شراب در هر روز، شد که عقلاً اثبات شود واقع و مصلحت یا به عبارت دیگر «تنها» علّت تحریم شراب، ضرر جسمانی آن بوده است که مسلم است چنین حکمی نه در این زمان، نه هیچ وقت دیگر توسط مخلوق ممکن نیست مگر اینکه او دارای همان علمی شود که شارع واجد آن بوده است در این صورت چنین انسانی خود شارع است. از این رو تنها شارع می‌تواند حکم به حرمت یا جواز چیزی کند.

بنابراین قبول طریقت دست فقیه را باز نمی‌گذارد مگر در جایی که علّت حکم - نه فقط یکی از حکمت‌های آن، بلکه علّت تامّه حکم - به صراحت در شرع اعلام شده باشد و به اصطلاح «منصوص العلة» باشد. در این صورت فقیه می‌تواند امارات را با چیزی که در علوم مستحدثه، ظنّی قوی‌تر از امارات ارائه می‌دهد جایگزین سازد مثلاً محاسبات نجومی را جایگزین رؤیت کند.

۴- نسبت به ظنون، اصل، عدم حجّیت است. یعنی ظنون بخودی خود حجّت نیستند. لذا باید راجع به حجّیت تك آنها با ادّله شرعی یا عقلی بحث شود تا بدانیم کدامشان و در چه حدی حجّت می‌باشند. توجه بفرمایید که حجّت بودن یک اصل صفر و یکی نیست بلکه اصلی است نسبی که هم نسبت به اصل بودنش اشتدادی است و هم سعه شمولش میتواند قبض و بسط پیدا کند. مثلاً خبری که در مقام تأسیس اصلی شرعی است که در کتاب صریحاً راجع به آن سکوت

شده - مثلاً اینکه زن از زمین ارث نمیبرد یا حد مرتد قتل است یا استمناء مطلقاً حرام است - چنین خبری خیلی کمتر از اخباری که با عقل، درستی آن وجدان میشود - مثلاً اینکه هرکس به غیر خدا امید بندد نافرجام گردد - حجیت دارد.

۵- عقلاء بر این مطلب اتفاق دارند که ظاهر کلام هر متکلمی در صورتی که قصد جدی گفتن داشته باشد نه هزل، کاشف از مراد او بوده و حجّت است. ظواهر کتاب نیز چون سایر ظواهر، حجّت است زیرا صدور آن از جانب خداوند به تواتر است و جهت صدور نیز مشخص است که هزل نبوده زیرا ضرورتاً می‌دانیم که از خداوند هزل صادر نمی‌شود.

بنابراین هر کجا، مفردات قرآن به تبادر، صحت حمل و اطراد یا سایر علامات حقیقت، ظهوری یافت و سپس به تبع آن کلام دارای معنا و مفهومی شد، حجّت است.

البته مقصود این نیست که بر مجملات یا متشابهات قرآن، به زور معنایی حمل کنیم و سپس آن معانی خود ساخته را حجّت بدانیم. خیر. و نیز مقصود این نیست که بدون مراجعه به عقل و تفکر، ظاهر قرآن را بپذیریم که چنین نیست زیرا قرآن خود دستور می‌دهد که در برخورد با آیات خداوند کور و کر نباشید و بیندیشید. علاوه بر آنکه آیاتی از قرآن با قرینه عقلیه باید تأویل و خلاف ظاهر معنی شوند مانند (جاء ربك). و نیز مقصود این نیست که بدون مراجعه به آیات دیگر برای فهم این آیه، آن را بر معنایی حمل کنیم زیرا قرآن خود قسمتی قسمت دیگر را تفسیر می‌کند. خیر، مقصود هیچ يك از این گونه انحرافات و کج‌روی‌ها که آنها را اصطلاحاً "استبداد به قرآن" می‌نامند نیست. مقصود، حجیت ظواهر قرآن است پس از رجوع به آیات دیگر و وجدان عقلی و تلمیح به سنت قطعیه معصومین (ع) که طی سه قرن امتداد یافته.

ظاهراً قول به عدم حجیت ظواهر قرآن که به اخباریون نسبت داده شده است نیز، جز تذکر ایشان به همین تذکرات نبوده است. گرچه برخی اصلاً این انتساب را به ایشان نمی‌پذیرند.

پس از پذیرفتن حجیت ظواهر قرآن، چند مطلب باید روشن شود.

نخست آنکه در صورتی که اختلاف قرائات در جایی از قرآن، مخّل معنی بود، متن مجمل شده قابل تمسک نیست در این صورت باید به اصول عملیه - که وظیفه فاقد الأماره یعنی کسی که حجّت در دست ندارد - رجوع کرد؛ مثلاً برائت جاری کرد.

دوم آنکه واضح است که در صورتی که وضع لغوی لغتی مشخص نبود، یعنی معنای آن روشن نبود، یا معنای لغوی آن روشن بود اما نمی دانستیم در آیه شریفه به همان مفهوم لغوی بکار رفته یا مفهوم عرفی دیگری مراد بوده، باز هم آیه شریفه قابل تمسک نیست؛ مگر اینکه قائل شویم کلمات جز مفهوم لغوی، مفهومی دیگر تحت عنوان مفهوم عرفی یا اصطلاحی نمی گیرند، که البته اصل لفظی بر عدم اینگونه مجازات است یعنی انصراف معنا از معنای لغوی محتاج دلیل است که اکثراً مفقود است. پس باید اصل را بر معنای لغوی نهاد.

سوم، اگر قرینه‌ای - از عقل یا کتاب یا سنت - بر مجاز بودن لفظ یا کلامی از قرآن قائم شد، به آن مجاز عمل می‌شود در غیر اینصورت اصل لفظی، بر عدم وجود قرینه است. اما اگر قرینه‌ای وجود داشت اما ما شک کردیم که این قرینه صلاحیت دارد تا لفظ یا کلام را از معنای ظاهری منصرف کند یا خیر؟ به عبارت دیگر چیزی موجود بود اما شک داشتیم که این چیز را می‌توانیم قرینه انصراف به مجاز تلقی کنیم یا خیر؟ در اینصورت متن مجمل می‌شود زیرا محتمل الانصراف عن الظاهر است. در اینجا نیز نمی‌توان به آن تمسک جست.

چهارم، اگر ظاهر آیه‌ای با اخبار آحاد مخالفت و تعارض حقیقی - آنکه با دقت نظر و تأمل هم برطرف نشود - داشت، اخبار به دور انداخته می‌شوند. خود معصومین (ع) هم به این حکم عقل ارشاد کرده‌اند که هر خبری را که مخالف کتاب بود به دیوار بکوبید. دوم اینکه خبر ظنی السند است اما قرآن قطعی السند.

پنجم، روایات مناقب معصومین (ع) که مفسر بسیاری از آیات قرآن‌اند و مصداق صالحین، مخلصین، محسنین، ... را به حق، ایشان می‌دانند هیچ یک مقید معنا نیستند بلکه من باب جزئی می‌باشند یعنی در مقام بیان یکی از مصادیق - بلکه مصداق اعلا - آیه شریفه می‌باشند.

در هر حال آساند بسیاری از این احادیث در نهایت ضعف و مستند به غلات و صوفیه‌اند بطوری که در کتاب "احیاء علم حدیث" که در مقدمه کتاب "احادیث معنوی" آمده ذکر کردیم.

در هر حال اینکه مصداق اکمل توصیفات و مناقب قرآن، معصومین (ع) باشند مطلبی وجدانی است و نیازمند به حدیث نمی‌باشد.

در پایان این بحث، لازم به تذکر است که ظواهر آیات عادتاً قطع‌آور است. مطرح کردن این بحث در حجیت ظنون به دلیل دلالت ظنی است که "گاهاً" دام‌گیر مفسر و فقیه می‌شود نه غالباً.

۶- مقصود از قول لغوی، نظرات اوست که در لغتنامه‌اش درج کرده.

فرض بر این است که او در بادیه‌ها و شهرها گشته و با مردم زیسته، از این رو به معانی و دلالت‌های لغات واقف شده است. در واقع او محقق تجربی است و همانگونه که تحقیق صحیح يك محقق زبردست در سیره عقلاء اعتبار دارد، اقوال لغوی نیز معتبر است و در مقام فهم معنای لغات می‌توان به آن تمسك جست.

استعال کلمه حجت در اینجا دقیق نیست زیرا لزومی به پذیرفتن قول او نداریم. بهتر است بگوییم قول لغوی معتبر است. هر کس بخواهد می‌تواند قول او را نپذیرد و برود خودش تحقیق کند، همانطور که می‌تواند به تحقیق او اعتماد کند.

اما عادتاً به قول او مراجعه می‌شود و اکثراً به معنایی که برای لغات درج کرده قطع و اطمینان پیدا می‌شود.

مسلم است که اگر قول لغویون تعارض یا اجمال داشت، و به این دلیل کلمات شرع مجمل و نامفهوم شد باید به اصول عملیه مراجعه کرد.

البته گاهی محقق تا به چند لغت نامعتبر مراجعه نکند به معنای لفظ وقوف کامل پیدا نکرده است. این نیز حکمی است عقلایی.

۷- مقصود از دلالت لفظ - که به قول لغوی دانسته می‌شود - و یا دلالت کلام - که پس از فهم معنای الفاظ آن دانسته می‌شود - ظهور نزد عرف است که به فهم نوعی دانسته می‌شود.

مراد این است که در فهم متن، معنا و دلالتی از آن باید مستند فتوی قرار گیرد، که عرف از آن آنگونه می‌فهمد، یعنی فهمی ارزش دارد که نوع مردم آن را می‌فهمند. فهمی که شأن انسان، نه يك انسان مشخص، واجد آن است.

ارجاع فهم دین و برداشت دینی به فهم نوعی یا شأنی بسیار مهم است. زیرا مخاطب خطابات کلام دین مردم‌اند و فهم عرفی ایشان، لغات نیز در بستر فهم نوعی و عرفی معنا دارند.

نتیجه آنکه مجتهد نمی‌تواند روایتی را که همه مردم مخاطب آن‌اند و نوعاً از آن چیزی خاص می‌فهمند، بگیرد و به فهم شخصی خود از آن چیزی دیگر بفهمد و به فهمیده خود فتوی دهد.

بر اوست که به ظهور عرفی و فهم نوعی فتوی دهد. زیرا مردم از او همین را می‌خواهند. آنها به او مراجعه کرده‌اند تا آیات و روایات را پس از جمع‌بندی برای آنان بیان کند. او نمی‌تواند بستر آیات و

روایات را نادیده بگیرد و فی‌المثل بگوید ظهور عرفی و فهم نوعی کلمه "صلوة"، عبادتی خاص است اما در نزد من این کلمه معنایی فلسفی یا عرفانی دارد آنگاه به بافته و یافته‌های خود فتوی دهد.

در واقع خداوند و رسولش (ص) و پس از او ائمه (ع) به مخاطبان خود توجّه کرده، معارف را با توجّه به فهم و ظاهر عرفی و شأنی کلمات القاء کرده‌اند. حال برای فهم آن معارف باید به آن بستر فهمی توجّه کرد و الاً مقصود شارع را متوجّه نخواهیم شد.

۸- اجماع، اتفاق نظر علماء عصر واحدی است بر حکمی شرعی.

اهل سنت - علی ما نُقِل - اجماع را مستقلاً از مصادر تشریع می‌دانند. اینکه عرض میکنیم علی ما نُقِل چون هر چه اینجانب تفحص کردم دیدم علمای ما از نظرات ایشان مطلع نیستند و نظرات ایشان را نمیدانند و هرچه از نظرات ایشان نقل میکنند علی ما نقل است. آنقدر میان جریان علمی فریقین، فرق و جدایی افتاده که حتی علمای فریقین نمیدانند دیگری چگونه فکر میکند چه رسد به عوام فریقین. این مسئله که شاید به مذاق بعضی خوش بیاید در طول زمان آثار بدی ظاهر خواهد کرد که ظهور داعش در عهد ما یکی از آن آثار است. ایشان دیگران را میکشند بدون اینکه اصلاً بخود زحمت دهند بفهمند که آنها واقعاً چه اعتقاداتی دارند. بگذریم.

در شیعه اجماع را راهی به دلیل شرعی - کتاب یا سنت - محسوب می‌کنند و آن را مستقلاً مصدر و دلیل شرع نمی‌دانند. به اصطلاح می‌گویند اجماع به خودی خود حجّت نیست بلکه کاشف از حجّت است. این در واقع نوعی تطهیر اجماع است.

اخیراً در حجّیت اجماع خدشه شده است، که در ضمن بحث زیر خواهد آمد:

اجماع یا محصّل است - یعنی تو که مجتهد هستی در آراء فقهاء تتبّع کنی و به این نتیجه بررسی که در فلان مسئله اجماع دارند - یا منقول است - یعنی فقیه دیگری تحقیق کرده، گزارش می‌دهد که در فلان مسئله فقهاء اجماع دارند. به بررسی نوع نخست، یعنی اجماع محصّل، می‌پردازیم.

ثبوت چنین اجماعی منوط است به اجتماع تمام فقهاء يك عصر واحد نه اجتماع برخی فقهاء عصور مختلفه. طریق اثباتش عبارتست از تتبّع در آراء ایشان و نیافتن مخالف، سپس استقراء این

مطلب که مخالف دیگری نیز وجود ندارد و دیگران که به آرائشان دست نیافته‌ایم یا فقهایی که نامی از آنان نمانده، نیز چنین اعتقادی دارند.

چون حجّیت اجماع به این استقراء ارسطویی که استقرایی ناقص است منتهی شده و چنین استقرایی ظنّی است و دلیلی بر پذیرشش نیست پس اجماع نیز ظنّی و بی‌دلیل خواهد شد. در هر حال، حتی اگر از این مطلب چشم‌پوشی کنیم، اگر اجماع برای مجتهدی حاصل شد، برای فرض کاشفیّت چنین اجماعی از واقع، چند تئوری می‌توان داد. خواهیم دید که نه تنها حصول اجماع ممتنع و ظنّی است، کاشفیّت آن از واقع نیز ظنّی و بی‌دلیل است:

الف- کاشفیّت دخولی، که به آن کاشفیّت تضمّنی یا حسّی نیز می‌گویند یعنی علم اجمالی به اینکه یکی از مُجمّعين، امام (ع) است یعنی علم به اینکه امام (ع) در بین مجمعین حضور دارد. البته باید مقرون به حس باشد یعنی دیده باشیم که امام در میان مجمعین است.

جز در زمان حضور معصوم (ع) نمی‌توان چنین حکمی کرد. پس جز در زمان ظهور امام (عج) حجّت نیست.

ب- کاشفیّت لطفی یا تقریری یعنی لطف خداوند آنچنان بر ما مستدام است که اگر نظر امام (ع) چیزی دیگر می‌بود، به حول و قوّه الهی اجماع شکل نمی‌گرفت! این سخن محض گزافه‌گویی است و ادعایی است غیرقابل اثبات.

ج- کاشفیّت حدسی یعنی احراز این قول که امام (ع) نیز در میان مجمعین است، به نحو حدس و گمان. سه گونه متصوّر است. نخست آنکه حدس محض یعنی اتّفاق و گمان باشد. دوّم آنکه حدس محض نباشد بلکه حدسی نوعی باشد یعنی عقلاء آن را بپذیرند بطوری که هر محقّقی که در جای شما باشد نیز چنین حکم کند یعنی ضرورت عرفی باشد، این نوع عملاً تحقّق خارجی پیدا نمی‌کند. سوم آنکه اجتهادی باشد این نوع نیز مانند نوع نخست است، تنها حدس است اما پس از تحقیق و تفحص صورت گرفته و به نوعی برای شخص محقّق و مجتهد قطع شخصی حاصل شده است. مسلّم است که حجّت نیست.

د- کاشفیّت کشفی یعنی اجماع کشف می‌کند که مدرک یا روایتی نزد مجمعین وجود داشته که بدست ما نرسیده است. مسلّم است که این نوع نیز صرف احتمال و بی‌دلیل است.

بخصوص پس از لحاظ این مطلب که کثیری از اجماعات فقهاء يك عصر، مجذوب شدن ایشان است در برابر نظر غالب آن عصر مانند این عصر که اندك اندك بر عدم حرمت شطرنج و موسیقی اجماع شکل می‌گیرد.

در واقع این مطلب به علت تأثیرات جامعه و درخواست‌های مقلّدین است از فقیهان و نیز تأثیرات فقیهان بر هم. به گونه‌ای که با صدور فتوایی توسط يك مرجع بزرگ، دیگران نیز جرئت ابراز آن نظر را پیدا می‌کنند. در واقع نظرات علمی فقیه با آنچه در کتب یا فتاوی از او به یادگار مانده بعضاً متفاوت است.

ه- کاشفیت تشرفی یعنی فقیه‌ی به محضر حضرت (عج) مشرف شده باشد و آنچه را از ایشان شنیده باشد به این لفظ بیان کند که: اجماع چنین است که ...
گویند اجماعیات مقدّس اردبیلی چنین است. این نوع در واقع خبر واحد عالی‌السند و قطعاً از حیثی حجت است اما اثبات اینکه واقعاً چنین بوده ناممکن است.
اما اجماع منقول، دو گونه متصور است:

یکی آنکه سیّد مرتضی (ره) از اجماع زمان خودش نقل می‌کند، اینگونه نقلی حجت نیست زیرا ادّله حجّیت خبر شامل آنچه استقرایی و حدسی است نمی‌باشد. خبری حجت است که از حس حاصل شده باشد. دلیل دیگر بر عدم حجّیت چنین نقلی تفاوت در تعریف اجماع است. معلوم نیست اجماعی را که سیّد (ره) معتبر می‌دانسته اجماع لطفی بوده (که در اینصورت مخالفت حتی يك نفر از هم عصرانش، مانع تحقّق آن می‌شود) یا اجماع تشرفی بوده (که در اینصورت اگر تمام علماء عصرش نیز نظری دیگر داشته‌اند او قول خود را به اجماع نسبت داده است).

در هر حال حجّیتی بر اعتبار آنچه نزد سیّد معتبر بوده، نزد ما، وجود ندارد.
دوّم آنکه صاحب جواهر از اجماع در زمان سیّد مرتضی (ره) اخبار کند. واضح است که چنین اجماعی نظر و تحقیقی شخصی و ظنّ اجتهادی او بوده، صرف حدس است و برای ما حجت نیست مضاف بر اشکالاتی که بر نوع نخست وارد کردیم و شامل این نوع نیز می‌شود.
نتیجه آنکه: اجماع مطلقاً حجت نیست و تنها فائده آن معاضدت و معاونت به حجّت‌های دیگر - کتاب و سنت قطعیّه - است و حاصلی ندارد جز آنکه فقیه را به تتبع در ادّله وادار کند، که آنچه بر آن اجماع است نکند دلیلی از کتاب یا سنت قطعیّه در پشتش پنهان شده باشد.

۹- سه گونه شهرت وجود دارد:

شهرت روایی: عبارتست از روایتی که نقل آن میان محدّثین اشتهاار دارد.

شهرت عملی: عبارتست از روایتی که مشهور فقهاء طبق آن عمل کرده و به آن فتوی داده‌اند. عمر بن حنظله از حضرت صادق (ع) می‌پرسد اگر دو روایت صحیح السند به شما منسوب شد چه باید کرد. حضرت (ع) فرمود: حدیثی که المجمع علیه در نزد اصحاب ماست اخذ شود و آن دیگری که شاذ و غیر مشهور است ترك گردد (الوسائل، ۱۸، باب ۹ صفات القاضی، ج ۱). البته برخی دایره مشول این حدیث را به شأن نزول آن که مقام قضاوت است، منحصر می‌دانند. در هر حال در فصل تعارض ادله راجع به این حدیث بیشتر بحث خواهیم کرد.

این حدیث ناظر به عمل اصحاب ائمه (ع) است نسبت به احادیث متعارض، حال می‌توان آن را به عمل فقهاء اقدم شیعه چون شیخ صدوق و شیخ مفید تسری داد یا خیر؟

شهرت فتوایی: مقصود از آن فتوایی است که میان فقهاء مشهور بوده اما روایتی برای آن یافت نمی‌شود. عده‌ای اعتقاد دارند که شهرت فتوایی بر مسئله‌ای در میان فقهای قدیمی شیعه، دلالت بر وجود روایتی داشته که به دست ما نرسیده است. گویند چهارصد مسئله در فقه شیعه یافت می‌شود که جز شهرت فتوایی هیچ مستندی ندارند. آیا ما کماکان باید این مسائل را بپذیریم؟ آیا شهرت فتوایی حجّت است؟

برای اثبات حجیت شهرت فتوایی اینگونه استدلال می‌کنند که اگر خبر واحد من باب ظنّ، حجّت است این ظنّ در شهرت فتوایی اقوی است. پاسخ این است که مضاف بر اینکه اقوی بودن ظنّ را در آن قبول نداریم، وجود ظنّ به واقع نیست که دلیل حجیت خبر واحد است؛ دلیل حجیت آن علی‌المینا، تعبد به ادله‌ای است که آن را حجّت می‌دانند.

همینطور ایشان به روایت عمر بن حنظله استدلال می‌کنند که ضعیف السند است از همین رو آن را مقبوله می‌نامند یعنی آنچه مسامحتاً مورد قبول اصولیون واقع شده تا از این بن‌بست نجات پیدا کنند. به روایت دیگری نیز استدلال می‌کنند، حدیث زراره که در آن حضرت (ع) فرمود آنچه میان اصحاب مشهور است اخذ کن. این حدیث نیز مرفوعه است یعنی از سندش رجال بسیاری حذف شده‌اند.

پس شهرت فتوایی (یا همان فقه مشهور) به هیچ نحوی حجّت نیست. معاصرین نیز به این مطلب تصریح دارند. اما متأسفانه تعبّدی ناخودآگاه یا ناخواسته نسبت به فقه مشهور در اذهان فقهاء وجود دارد که مانع می‌شود تا ایشان بازنگری‌ای کلی در آنچه مسند به شهرت است بنمایند. بنابراین باز هم طبق شهرتی که به هیچ وجه به کتاب و سنت مستند نیست فتوی می‌دهند.

رکون و تعبّد به فتاویٰ فقهاء گاهی تا آنجا پیش می‌رود که فقیه، حدیثی صحیح السند و لایق العمل می‌یابد اما از آنجا که تاکنون کسی به آن فتویٰ نداده است، حدیث را او هم متروک رها می‌کند. حتی شنیده شده که برخی افراط را به جایی رسانده‌اند که گفته‌اند حجّیت روایات از عمل فقهاءست پس بدون اخذ فقهاء به خبری، نمی‌توان به آن اخذ کرد. واضح است که این اقوال همگی در نهایت ضعف و پربشانی‌اند.

۱۰- شکی در حجّیت خبر متواتر نیست. خبر متواتر خبری است که طرق نقل آن آنقدر زیاد بوده که احتمال همدستی روّات برای کذب در آن زائل می‌شود. نفس نسبت به صدور چنین خبری قطع می‌کند و آرامش می‌یابد. (در واقع تواتر را به گونه‌ای تعریف کردیم که در تعریف آن حجّیت لحاظ شده است.)

اما تشخیص تواتر؛ چه کسی باید حکم کند که فلان مطلب متواتر است یا خیر؟ تواتر تعریف مشخصی ندارد. ظاهراً تشخیص آن شخصی است یعنی محقّق است که نظر می‌دهد فلان مطلب متواتر است یا خیر و نظر او برای خودش حجّت است. اما قطعاً نسبت به پاره‌ای از مطالب تواتر نوعی برقرار است یعنی هر کس در آن مسئله تحقیق کند حکم خواهد کرد که مسئله متواتر است. سه نوع تواتر وجود دارد: یکی تواتر لفظی یعنی بر لفظ مشخصی تواتر وجود دارد مثل حدیث غدیر. اهل سنت تواتر لفظی حدیث غدیر را می‌پذیرند اما می‌گویند ولایت در آنجا به معنای دوستی است نه امامت.

دوّم، تواتر معنوی که، بر معنای مشخصی تواتر وجود دارد اما به الفاظ گوناگون مثلاً بر شجاعت علی (ع) چنین تواتری مستقر است.

سوم، تواتر اجمالی یعنی راجع به مطلبی احادیث مختلفی بر بیش و کم مطلب دلالت دارند اما همه آنها در قدر متیقّنی مشترک هستند، اصطلاحاً نسبت به آن قدر متیقّن تواتر اجمالی وجود دارد.

۱۱- مقصود از خبر واحد که در برابر متواتر قرار می‌گیرد، خبری است که بخودی خود نسبت به صدورش از معصوم (ع) قطع حاصل نمی‌شود، اکثر اخبار چنین‌اند. صرف نظر از اینکه سند آنها ضعیف یا قوی باشد.

شیخ مفید، سید مرتضی، ابن براج، طبرسی و ابن ادریس قائل به عدم جواز عمل به خبر واحدند. اما شیخ طوسی و اکثر آنها که پس از او آمدند خبر واحد را حجت می‌دانند. دلائل ایشان چنین است:

الف- آیه نبأ: (یا ایها الذین آمنوا إن جائکم فاسق بنباً فتنینوا ان تصیبوا قوماً بجهالة) (الحجرات، ۶). به دو طریق به این آیه استدلال کرده‌اند: یکی استدلال به مفهوم شرط. اما اشکالی که به این استدلال وارد است این است که منطوق آیه این است: نبأ فاسق اگر بدست شما رسید، تبیین و تحقیق کنید، مفهومی این می‌شود: نبأ فاسق اگر بدست شما نرسید، دیگر تبیین لازم نیست. این مفهوم دو مصداق دارد: یکی نیامدن خبر، دوم عادل بودن مخبر. اما می‌دانیم که مفهوم شرط عبارتست از سلب حکم از موضوعی که در قضیه وارد شده است نه سلب حکم از موضوعی دیگر که اصلاً در منطوق جمله نیست. خبر عادل نیز در منطوق جمله ذکر نشده است تا بر آن حکمی نفیاً یا اثباتاً سوار شود. پس آیه متعرض بیان حکم آن نیست.

طریق دوم، استدلال به مفهوم وصف است. به این استدلال نیز اشکال وارد که منطوق آیه این است: تبیین در خبر فاسق واجب است. گذشت که جمله وصفیه فاقد مفهوم است. نهایت امر اینکه قید احترازی است و در آن صورت هنگام انتفائش باید توقف نمود نه اینکه بر انتفاء حکم، حکم نمود.

پس نه با مفهوم شرط و نه با مفهوم وصف نمیتوان از آیه عدم لزوم تبیین در اخباری که عادل آورده را نتیجه گرفته. آنچه از آیه شریفه برمی‌آید این است که حکم در آن عام است و شامل خبر عادل و فاسق هر دو می‌شود اما ذکر فاسق برای تنبیه دادن به فسق (ولید) بود که آیه در شأنش نازل شده است.

ب- آیه نقر: (فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیفتقروا فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم لعلهم یحذرون) (التوبة، ۱۲۲). وجه استدلال اینگونه است که وجوب حذر لازم‌هاش حجیت قول مندر است. اشکال شده است که شاید انذار از جانب ایشان واجب باشد اما پذیرش آن از جانب مستمعین - که آیه در مقام بیانش نیست - موکول باشد به علم به صحت خبر مندر و احتمال

عقوبت اخروی که در خبر واحد که تنها مفید ظنّ است مفقود است مضاف بر اینکه آیه راجع به خبر منذر سخن می‌گوید نه مطلق اخبار.

ج- آیه کتمان: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ ... أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ) (البقره، ۱۵۹). به این آیه نیز همان اشکال وارد است که ملازمی بین حرام بودن کتمان علم با وجوب قبول توسط مستمع نیست. زیرا قبول ملاکات خاص خودش را دارد.

د- آیه سؤال: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (النحل، ۴۳). وجه استدلال همان است یعنی واجب بودن سؤال لازمه‌اش واجب بودن قبول جواب سؤال و حجّیت آن است. اشکال نیز همان است، سؤال کردن واجب است اما قبول جوابش تعبدی نیست و باید به علم ختم شود نه ظنّ.

ه- آیه اُذُنْ: (... قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يَوْمَئِذٍ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ) (توبه: ۶۱). در این آیه پیامبر (ص) که مؤمنین را در اخبارشان تصدیق می‌کرده تمذیح شده است. اشکال این است که وجه مدح پذیرفتن خبر واحد نیست بلکه ترتّب برخی آثار مفید تصدیق گفته دیگران است چون حصول صفا و صمیمیت در میان مسلمین.

و- تواتر اجمالی روایات، بر لزوم اخذ اخبار آحاد مورد وثوق و وجوب عمل به آنها، آنقدر این روایات زیادند که به استناد حقیقی برخی از آنها به معصومین (ع) علم پیدا می‌شود. روایات بسیاری از ائمه اطهار روایت شده است که در ضمن آن فرموده‌اند: "به روایاتی که اصحاب ثقه ما نقل می‌کنند گوش فرا دهید و اطاعت کنید"، "آنچه از آنان به شما می‌رسد سخنان ماست"، "اگر ایشان نبودند احادیث ما از بین می‌رفت"، "جائز نیست روایاتی را که ایشان روایت می‌کنند رد کنید"، "شیعیان ما عذری ندارند که در آنچه از ثقات ما روایت می‌شود تشکیک کنند" و نیز در روایات بسیاری شیعیان را به اصحاب ارجاع می‌دادند و بر آنها واجب می‌ساختند که به روایات ایشان عمل کنند.

از مجموعه این روایات که بر صد یا صدها بالغ می‌شود یقین حاصل می‌شود که حجّیت خبر ثقه امری مفروغ عنه و واضح بوده است و مورد قبول ائمه و اصحاب ایشان و شیعیان. به نظر ما عمده دلیل بر حجّیت خبر واحد همین است. لذا باید دید این دلیل، چه نوع اخباری را و در چه حوزه‌ای و تا چه حدی توثیق می‌کند. در دو فصل تعریف حجّت و تعمیم حجّیت به این بحث خواهیم پرداخت.

ز- اجماع که گفتیم حجّت نیست مضاف بر اینکه بزرگانی با آن مخالفت کرده‌اند.

ح- استدلال‌های عقلی که همگی مخدوش‌اند. مثلاً گفته‌اند: وظیفه ما رجوع به سنت است، در حال فقد تواتر وظیفه باقی است پس باید به اخبار آحاد مراجعه کرد. جواب این است که وظیفه رجوع به متقن الاعتبار از سنت است نه مطلق سنت.

و جوه به اصطلاح عقلی دیگری نیز ذکر کرده‌اند که نسبت دادن این اقوال به عقل، گزاف است زیرا خردلی از برهان در آنها نیست. عقل در این قضیه متوقف است.

ط- سیره عقلاء که به نظر اصولیون امّ الادلّة است و سائرین به منزله ارشاد و تأیید همین سیره می‌باشد.

اما آنچه ما از ابتدای عمر خویش دیده‌ایم خلاف این مطلب است. عقلاء تنها هنگامی به خبر واحد اعتنا می‌کنند که پای مطلبی پیش پا افتاده در میان باشد مثلاً هنگامی که جای مستراح را تفحص می‌کنند به صرف پرسیدن از یک نفر بسنده می‌کنند اما هنگامی که می‌خواهند جای آدرس میهمانی را بپرسند یا از یکی از مقررات دولتی که نفع یا ضرر آنها در آن است سر در بیاورند به صرف پرسیدن از یک نفر اکتفا نکرده آنقدر می‌پرسند تا خبر متواتر شود و تنها در آن هنگام به سکون و اطمینان می‌رسند.

اخبار متواتر حجیت خبر واحد، در واقع تعبداً تخصیصی است بر سیره مستمره عقلاء نه اینکه ارشاد به آن باشد. یعنی تواتری که قطعی است ما را به خبر واحدی که ظنی است، متعبد نمود.

۱۲- راجع به اینکه کدام خبر واحد حجّت است، تاکنون در میان اصولیون دو قول وجود داشته است. عده‌ای فائل بوده‌اند که در زمان غیبت باب علم مسدود است بنابراین مطلق ظنّ و به تبع آن هر نوع خبری حجّت است. اینان را انسدادیون می‌نامند. در نزد سایر اصولیون دلیل انسداد ابتر است یعنی می‌گویند گرچه باب علم مسدود است اما باب علمی (منسوب به علم و یا آنچه نازل منزله علم است) مفتوح است و آن عبارتست از اخبار معتبر. می‌گویند علم اجمالی به ثبوت تکلیف در مطلق اخبار، منحل می‌شود به علم قطعی به لزوم رجوع به اخبار معتبر و شك بدوی در سایر اخبار.

بنابراین وظیفه ما مراجعه به اخبار معتبر یا مورد وثوق (= ثقة) است. آنان اخبار را به چهار گروه تقسیم می‌کنند: ۱- خبر صحیح که از امامی‌های منصوص العدالة (آنکه بر عدالتش نصّ موجود است) به معصوم اسناد داده شود (یعنی سند قطع نشده باشد). ۲- خبر حسن که از امامی‌های

منصوص المدح (اما غیر منصوص العدالة) به معصوم اسناد داده شود. ۳- خبر موثق که از افراد منصوص الوثوق به معصوم اسناد داده شده باشد گرچه امامی نباشند. سایر اخبار در دسته چهارم قرار گرفته خبر ضعیف نامیده می‌شوند.

از این چهار گروه خبر، عده‌ای تنها نوع اول را حجّت می‌دانند و عده‌ای سه نوع اول را. آنان اینگونه استدلال می‌کنند که ملاک حجّیت عدم فسق است که با اندکی تسامح در روّات اخبار صحیح و حسن و موثق وجود دارد.

البته ظاهراً آنچه ملاک است عدم فسق در نقل است نه عدم فسق مطلق. یعنی عمده آن است که فسق راوی - اگر فاسق باشد - به نقل او سرایت نکند پس اگر ناصبی یا غالی روایتی در فقه نقل نمود یا واقعی (به امامت امام کاظم (ع) معتقد نیست) اگر از امام صادق (ع) نقل حدیث کرد یا اگر معاویه در مدح علی (ع) حدیثی نقل کرد، پذیرفته می‌شود.

پس ظاهراً ملاک، وثاقت در نقل خاصّ است نه حتی مطلق نقل.

در هر حال برای اطلاع یافتن از حال روّات باید به کتب رجال مراجعه کرد. در فصل بعد به جزئیات وثاقت و طرق اثبات آن پرداخته‌ایم.

اشکال بزرگی که حل نشده باقی می‌ماند این است که "رجال" نیز علمی ظنی است، و حتی به دقتی کمتر از خود احادیث گرد آمده است چگونه جائز است که با چنین گزاره‌هایی ظنی، به نقد احادیث پرداخت؟ قمیون با بغدادیون مخالف بوده و آنها را تفسیق میکردند. اصلاً همین امروزه اگر بنا باشد رجالی نوشته شود و مثلاً راجع به مرحوم آقای منتظری (ره) به عنوان یک رجل بحث شود منتظری عادل است یا فاسق؟ این بسته به این است که چه کسی دارد رجال و تاریخ را مینویسد. منتظری پیش یک عده صادق و عادل و شجاع و پیش یک عده احمق و ساده لوح و فاسق است. به ظنی بودن رجال توجه فرمایید و اینکه بیشتر داخل در قضاوتهای بی‌پایه است. از شهید مصطفی خمینی (ره) نقل شده که با فطانت علمی که داشته، مطابقتاً میگفت رجال چیز نیست جز مجمع الغیبه و الاتهام. میگفته علماء که رجال میخوانند به غیبت و تهمت عادت می‌کنند. مگر غیبت چیست جز علم رجال راجع به معاصرین؟ باری! بنابراین دو راه بیشتر باقی نمی‌ماند، یا اینکه مانند انسدادیون رفتار کرد و تمام اخبار را حجّت دانست، دیگر اینکه ملاکاتی وضع کنیم تا کاربرد رجال به حداقل برسد و موجب اسقاط بیش از حد روایات از حجّیت نشود. در فصل تعریف حجّت به این بحث پرداخته‌ایم.

مطلب دیگری که توجّه به آن لازم است این است که دلیل انسداد آنقدرها هم که گمان می‌شود ابتر نیست و قول انسدادیون هنوز هم قابل توجّه است. منکرین انسداد قائل‌اند که گرچه باب علم مسدود است اما باب علمی کماکان مفتوح می‌باشد. آنان می‌گویند باب علمی همان اخبار معتبر است. گوئیم حتی اخبار معتبر نیز جز ظنّ و گمان چیزی نیستند در واقع دعوا بر سر همین اعتبار است. عده‌ای می‌گویند این اخبار معتبراند عده‌ای دیگر می‌گویند آن اخبار؛ عده‌ای سند را ملاک می‌دانند، عده‌ای متن را؛ عده‌ای اقبال فقهاء را؛ عده‌ای نیز تمام اخبار را معتبر می‌دانند کما اینکه عده‌ای هیچ قسم از اخبار را معتبر نمی‌دانند. در واقع در میان این اقوال هیچ ترجیحی نوعی وجود ندارد و تنها سلیقه و اوهام و تربیت مجتهد و یا به عبارت دیگر شرطی شدگی‌های اوست که یکی از این اقوال را برمی‌گزیند در حالی که هیچ حجّتی از عقل یا نقل بر رجحان یکی از این اقوال بر دیگری نیست. مگر قول آخر که برخی معتقداند با ادّله نقلی مردود است. در واقع دعوایی که مخالفین انسداد علیه آنها به راه انداخته‌اند دعوایی لفظی است، دعوا بر سر اینکه فلان قسم خبر را معتبر ندانیم. انسدادی نیز می‌گوید خوب تو معتبر ندان من معتبر می‌دانم. در فصل تعریف حجّت سعی کرده‌ایم ملاکی نقلی برای احادیث معتبر بیابیم تا به این منازعه خاتمه دهیم.

معرفت به وثاقت

از آنجا که قبول روایت را منوط به موثق بودن رجال آن و سپس اتصال سلسله آنها به یکدیگر تا معصوم (ع) دانسته‌اند، در این فصل به بررسی راههای اثبات وثاقت برای راوی از نظر مشهور می‌پردازیم.

چند راه برای اثبات وثاقت راوی وجود دارد:

۱- تصریح معصوم (ع) به وثاقت او در خلال روایتی معتبر یعنی به روایت معتبری دست یابیم که در ضمن آن معصوم به موثق بودن راوی خاصی تصریح کرده باشد. مسلم است که در این راه نه به روایت ضعیف اعتماد می‌کنیم و نه به آنچه خود راوی موقوف شده، از سلسله روایات آن باشد. یعنی آنچه خودش در مدح خود از معصوم (ع) نقل کرده برای ما بی اعتبار است.

۲- تصریح یکی از اقدمین که عبارتند از اصحاب ائمه (ع) یا اصحاب اصول چهارصدگانه یا اصحاب جوامع روایی اولیه مانند یونس بن عبدالرحمن، علی بن حسن بن فضال، علی بن مهزیار اهوازی، ... یا یکی از متقدمین که عبارتند از برقی، ابن قولویه، کشی، صدوق، مفید، نجاشی، شیخ طوسی، ...

دلیل بر حجیت این طریق، نزد مشهور اعتبار شهادت و حجیت خبر ثقه است بر وثاقت شخص دیگر. زیرا خبر ثقه حجّت است مادامی که دلیل بر حدسی و اجتهدی یا شخصی بودن آن اقامه نشده باشد بلکه حقیقتاً إخبار باشد.

۳- تصریح یکی از متأخرین هنگامی که با شخصی که او را توثیق می‌کند معاصر باشند یا زمان زیادی بین آنها نباشد مانند توثیقات شیخ منتجب الدین و نیز ابن شهر آشوب که معاصریشان را توثیق کرده‌اند. اما توثیقات ابن طاووس و علامه حلی و ابن داوود و نیز بعضی از متأخر المتأخرین مانند علامه مجلسی هنگامی که فردی را توثیق می‌کنند که زمان درازی قبل از ایشان می‌زیسته معتبر نمی‌باشد. دلیل بر عدم اعتبار این قبیل توثیقات این است که ما اطمینان داریم که توثیق ایشان بر حدس و نظرات شخصی ایشان استوار است زیرا سلسله اسناد پس از شیخ طوسی منقطع شد و کتب رجال (چون کتاب کشی و کتاب منسوب به ابن غضائری) به دست امثال مجلسی نرسید تا توثیق ایشان را اخبار و نقل از این کتب قدیمی دانسته، بپذیریم. چنان که خود ایشان در اجازات و طریشان بطور مبسوط به این نکته اشاره می‌کنند.

۴- ادعای اجماع بر وثاقت راوی ولو از جانب متأخرین مانند آنچه ابن طاووس در حق ابراهیم بن هاشم مدعی شده که اصحاب بر وثاقت او متفق‌اند، و دلیل بر اعتبار این طریق، کشف آن است از "توثیق قدمات" که مشهور آنرا برای اثبات وثاقت کافی میدانند.

تعریف حجّت و تبیین دایره آن

در پاسخ به این سؤال که کدام خبر حجّت است یعنی التزام به آن و نیز مشی کردن طبق آن لازم و واجب است؛ مبنای مشهور کنونی از نظر "تئوری" این است که تنها خبر صحیح السند حجّت می‌باشد، یعنی، آنچه به عدالت تمام راویان آن تصریح شده و نیز مُسند باشد. یعنی کسی از سلسله سند حذف نشده و سلسله سند متصل باشد. این مبنای تئوری در میدان "عمل" با شکست مواجه می‌شود زیرا اخبار زیادی این شرط را نداشته در نتیجه در بسیاری از مسائل با فقدان نصّ مواجه خواهیم بود. بنابراین مبنای عملی مشهور، حجّیت خبر موثوق الصدور می‌باشد و موثوق الصدور خبری است که "به هر نحو" به صدور آن از معصوم وثوق حاصل شود که این وثوق معمولاً از اقبال پیشینیان به خبر و عمل طبق آن حاصل می‌شود بنابراین چه بسیار مقبوله‌هایی که به آن عمل می‌شود و چه بسیار اخبار صحیحی که بدلیل عمل نکردن پیشینیان به آن، طرد می‌شوند. معمولاً سه نوع خبر صحیح، حَسَن و موثّق، طبق این رویکرد موثوق الصدور فرض می‌شوند گرچه ملاک موثوق الصدور بودن همانطور که گفته شد عمل اصحاب است نه تعاریف این سه نوع خبر. در واقع در این مبنای عملی علاوه بر صحت سند یا حداقل عاری بودن آن از ضعف و اضطراب به صحت متن و موافقت آن با سایر معارف شیعه نیز توجه شده است. اما اشکال این مبنا بدون دلیل بودن آن و تقلیدی بودن آن از گذشتگان است، در واقع ما تنها بر آنچه معتمد ایشان بوده است اعتماد کرده‌ایم.

در این فصل ما به تعریف مبنای جدیدی برای حجّیت پرداخته سعی در اثبات مبنای خود می‌کنیم. ابتدا مبنا را بیان کرده سپس دلائلمان را در تأیید آن می‌آوریم.

مبنا: اگر سند روایت از روّاتی که به ذمّ ایشان تصریح شده باشد خالی بود آن روایت قابل الاخذ یا جائز الاخذ است چه آن روایت مسند باشد، چه مرسل و چه دارای رجال مجهول. به عبارتی "قابل الاخذ ما یخلو من مُصَرَّح الذّمّ". طبق این تعریف، ما روایات را به دو دسته کلی ممنوع الاخذ و قابل الاخذ تقسیم کردیم. آنگاه روایت قابل الاخذ در صورتی که سایر ملاکات صحّت از جمله عدم مخالفت با کتاب و سنّت متواتره و نیز عدم معارضت حقیقی با سایر روایات و عدم معارضت با آنچه عقل قبیح میدانند، دارا بود، واجب الاخذ یا حجّت است. پس ما دو ملاک کلی قرار دادیم: ملاک اول که اگر سند روایت واجد آن بود روایت را جایز الاخذ می‌کند و ملاک دوم که در متن روایت لحاظ شده است که اگر متن روایت واجد آن بود این روایت جائز الاخذ یا قابل الاخذ؛ واجب الاخذ یا حجّت می‌گردد. البته این حجّیت به قدرت ظواهر کتاب خدا نیست و نمیتواند تأسیس شریعت نماید و قدرت آن تنها بیان آداب و سنن و جزئیات مستحبی شریعت است. پس اگر راجع به حجّیت اخبار صحبت میکنیم همین قدر مد نظر ماست نه بیشتر. یعنی حجّیت در تأسیس آداب و سنن و مستحبات اعمال. البته اگر روایتی به حکمی اخلاقی ناظر بود دیگر کلمه حجّت راجع به آن بکار نمی‌رود و میگوییم ارشاد به عقل است. عقل است که در اینجا حجّت است. یا اگر روایتی تأکید به حکم قرآن بود کلمه حجّت راجع به آن بکار نمی‌رود و باز ارشاد به قرآن است. قرآن است که حجّت است. کلمه حجّت جایی معنا دارد که هیچ دلیلی از قرآن یا حسن و قبح عقلی بر مسأله دلالتی نداشت و روایتی در آن مسأله داشتیم مثلاً اینکه خوردن پنیر در اول ماه قمری موجب استجابت دعاست یا خوردن انار در شب جمعه باعث نورانیت قلب میشود. در اینجا میگوییم این روایات حجّت‌اند یعنی مستحب است به آنها عمل کرد.

آری متابعت از ظنّ، فی‌الجمله مقبوح است اما شرع برخی از انواع ظنّ را برای ما معتبر و واجب الاخذ قرار داده است و حدّاقل در سلوک در این مسیر ظنّی، مصلحتی نهفته است که جبران مافات را می‌کند. در این صورت باید ببینیم آن دسته ظنّونی که شارع برای ما حجّت قرار داده است کدام است؟ پس به سراغ ادله حجّیت خبر واحد رفته، یکی یکی را بررسی می‌کنیم تا ببینیم مبنای مشهور از آنها استخراج میشود یا مبنایی دیگر:

الف - آیه نبأ: "یا ایّها الذین آمنوا ان جانکم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین" (حجرات: ۶). در نزد محقق روشن است که بر دلالت این آیه شریفه اشکالاتی وارد است، باری آیه شریفه در صورتیکه بر حجّیت اخبار دلالت داشته باشد به صراحت بر مقصود و مبنای ما دلالت دارد زیرا نص است بر اینکه "تنها" در حالی که راوی "قطعاً" فاسق بود، تبیین لازم

است و به خبرش عمل نمی‌شود. حتی این آیه شریفه دلیلی اعمّ از مدّعی ماست و مدّعی ما را قطعاً در بر می‌گیرد؛ زیرا فسق، حد نهایت ذمّ راوی است.

تذکر به يك نکته، مفید است و آن اینکه بعضی «مفهوم» آیه شریفه را اینگونه دانسته‌اند که: "إن جائکم «عادل» بنبأ فاقبلوا عنه" واضح است که اگر گزاره آمدن راوی را X ، فاسق بودن آنرا Y و آوردن نبأ را Z و وجوب تبیین را q بدانیم:

از لحاظ ریاضیات جدید: قضیه $(X, Y, Z) \Rightarrow q$ به هیچ عنوان با قضیه $(X, \sim Y, Z) \Rightarrow q$ هم ارز نیست. مضاف براینکه وجوب تبیین با قبول خبر و نیز فاسق بودن راوی با عادل بودن او نقیض نمی‌باشد بلکه نقیض وجوب تبیین، عدم وجوب آن و نقیض فاسق بودن راوی، فاسق نبودن آن است. در هر حال این مطلب، اشتباه مصطلحی است که در بسیاری از کتب اصول تکرار شده است.

پس معنای حقیقی آیه شریفه چیزی است که مبنای ما را اثبات می‌کند نه آنچه ایشان گفته‌اند. در واقع از مقصود حقیقی آیه غفلت شده و آیه را بر محملی حمل کرده‌اند که اصلاً در صدد بیان آن نیست.

ب - آیه نفر: "و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون" (توبه ۱۲۲).

آیه شریفه "صريحاً" بر مبنای ما دلالت دارد زیرا عالم و مفتی شهر، بسیار است که روایات را مرسل نقل می‌کند و هیچ گاه کسی اعتراض نمی‌کند که چرا فلان راوی مجهول است. اما اینکه مستمع اعتراض کند که چرا از ابوهریره که امام صادق (ع) او را کذاب دانسته نقل می‌کنی، اعتراض مقبول است. پس عرفاً در غیر مبنای ما اعتراض نمی‌شده و نمی‌شود. چنانچه آیه شریفه نیز ناظر به آن ملاك "عملی" است که در "جامعه" رایج است و بدون دليل ملاك دیگری وضع کردن نوعی تشریع و دليل می‌خواهد.

ج - آیه کتمان: "انّ الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى بعدما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله و يلعنهم الالاعنون" (بقره: ۱۵۹).

د - آیه سؤال: "و ما ارسلنا من قبلك الا رجالاً نوحى اليهم فستلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون" (نحل: ۴۳).

ه - آیه اذن: "و منهم الذين يؤذون النبی و يقولون هو اذن قل اذن خير لکم يؤمن بالله و یومن للمؤمنين و رحمة للذين آمنوا منکم" (توبه: ۶۱).

آیات سه گانه فوق با کمی مسامحه بر حجّیت خبر واحد دلالت دارند اما نسبت به کم و کیف آن خبر، چیزی بدست نمی‌دهند. در هر صورت تعیین مبنا از روی این آیات مشکل است. و - تواتر معنوی بر حجّیت اخبار و لزوم متابعت از ایشان، پس از تخصیص خوردن با روایاتی که در آنها ائمه اطهار (ع) از اخذ روایات از افراد مشخصی نهی کرده‌اند. در این صورت قدر متیقّن، لزوم اخذ به اخباری است که رجال آن مصرّح الذم نیستند و اگر کمتر از این حد قائل شویم و مرسلات را دور بریزیم خلاف عموم عمل کرده‌ایم زیرا لفظ حدیث و خبر و اثر در لسان این روایات مطلق و عامّ می‌باشد و شامل عادل و موثّق و حسن و مرسل می‌شود.

ز - سیره عقلاء که چنانچه آنرا از ادلّه حجّیت خبر واحد بدانیم دلیلی بر حصر آن به خبر عادل وجود ندارد چنانکه بسیاری از محدّثین گذشته بلکه همه آنها تمامی احادیث را غیر از آنها که از رجال مصرّح الذم روایت شده بود می‌پذیرفته، در نظر و عمل ملتزم به آنها بوده‌اند بلکه "سیره" ایشان بر قبول چنین اخباری استوار بوده است. در حقیقت، ملاک و مبنایی که ما اختیار کردیم امری مستحدث و جدید نیست بلکه ملاکی است که از زمان ائمه اطهار (ع) طی قرن‌ها حاکم بوده است و سیره سلف و آیین پیشینیان همین بوده است.

نتیجه کلام اینکه ادلّه‌ای که حجّیت خبر واحد را اثبات می‌کنند، در واقع تمام اخبار غیر مشتمل بر رجال مصرّح الذم را حجّت می‌دانند نه فقط اخبار مصرّح العداله مُسند را. این مبنا علاوه بر اینکه مبنای درست اولیه محدّثین و محقّقین شیعه است، فوائد بسیاری دارد که به آنها اشاره خواهیم کرد. اما قبل از آن باید به يك نکته اشاره کنیم و آن این است که مبنای نادرستی که اخیراً مشهور شده است از کجا آمده است؟ حقیقت مطلب این است که این مبنا، مبنایی "استحسانی" است یعنی به صرف صواب دید و سلیقه شخصی وضع شده است و دلیلی از شرع بر آن دلالت ندارد و وضع آن نیز توسط فرد بخصوصی صورت نگرفته بلکه اکثر مؤلّفین این مبنا را به این صورت که: "مشهور است که..." نقل کرده‌اند و آنرا به فرد مشخصی نسبت نداده‌اند در واقع این مبنا در تقابل با اندیشه افراطی اخباریّون و اندک اندک شکل گرفته است.

نکته دیگر اینکه مقصود از ذمّ در مبنای ما، که گفتیم رجال نباید مصرّح الذم باشند، جرح ایشان است در یکی از کتب معتبر رجال، که البته این کتب متضمن احادیثی نیز می‌باشند که در آنها شخص معصوم (ع) صریحاً فردی را جرح فرموده است.

از مهمترین فوائد مبنای ما این است که احادیث بسیاری را که طبق مبنای سابق، بی اعتنا رها شده بودند بکار گرفته در استخراج اعتقادات و احکام مورد استفاده قرار می‌دهد زیرا کثیر بلکه

اکثر روایات ما دارای شرایطِ صحتِ مبنای مشهور نبوده، خواه ناخواه معارف بسیاری از دین اسقاط شده است ولی با مبنا قرار دادن مبنای اخیر، از این علوم بی کران بهره‌مند شده از این چشمه صافی خواهیم نوشید.

به این مطلب توجه کنید که اگر مستشکل بگوید: رجال، خود علمی ظنی است. شما چگونه با علمی ظنی به نقد علمی دیگر می‌پردازید؟ در پاسخ خواهیم گفت ما برای اینکه از تقبیح ظنّ که عبارتست از نقد روایات با علم ظنی رجال فرار کنیم چاره‌ای نداریم جز اینکه به قدر متیقّن آن که رجال مصّرح الذم می‌باشد اکتفا کرده، نسبت به غیر آن ترتیب اثر ندهیم تا مورد نهی ادله حرمت اتباع از ظنّ قرار نگرفته باشیم بنابراین این کار دقیقاً طبق احتیاط است و با رعایت این مبنای جدید به احتیاط نیز عمل کرده‌ایم. یکی احتیاط در متابعت نکردن ظنّ تا جایی که ممکن است و دیگر احتیاط در دور نریختن و مهمل نگذاشتن روایات بسیاری که قطعاً بسیاری از آنها از معصوم صادر شده‌اند. بنابراین "احتیاط" حکم می‌کند که مبنای سابق را رها کرده به مبنای جدید متمسک شویم.

بنابراین از فوائد مبنای جدید رعایت احتیاط شرعی و عقلی است تا نابجا در سند روایات خدشه نکرده، روایات را دور نریزیم آن هم با مبنایی ظنی چون مبنای سابق و علمی ظنی چون رجال؛ پس اگر کسی بگوید دلیل دور ریختن رجال مصّرح الذم از جانب شما چیست؟ خواهیم گفت از روایات به تواتر اجمالی رسیدیم که بعضی از رجال مطروداند و نمی‌شود از آنها اخذ حدیث کرد و اما اینکه این رجال حقیقتاً مطرود کدامیک از این همه رجالی هستند که علم ظنی رجال آنها را تقبیح کرده است؟ اینجا شبه تحریمه محصوره است و احراز از تمام اطراف لازم است پس ما بر طرد روایات رجال مصّرح الذم دلیل داریم اما بیش از این، دلیل نداریم پس احتیاطاً بیش از این در صحت روایات خدشه نمی‌کنیم چون دلیلی در دست نداریم.

البته توجه کنید که ملاکهای اورعیت، افهیت و اشتهریت در ضمن بحث "تعارض" اخبار مطرح می‌شوند و نه بحث جواز قبول خبری که متعارض ندارد.

توجه کنید که غیر از این مبنای واضح، ائمه اطهار (ع) نسبت به سند روایات کنکاش نابجا نمی‌کردند و به اصطلاح مته به خشخاش نمی‌گذاشتند بلکه می‌فرمودند اگر روایتی از یکی از آنها که آنها را ذمّ کرده‌ایم، وارد شده بود، به آن اعتنا نکنند و الا آنرا به کتاب و سنت عرضه کنید اگر مخالف کتاب و سنت نبود اخذ کنید. حتی در بعضی روایات می‌فرمایند مکذّب بر ما زیاد شده من

بعد روایات ما را به قرآن و سنت عرضه کنید و نیز می‌فرمودند اخذ به محکّمات سنت کنید و سنت را بر سنت حمل کنید تا معنای آنرا دریابید.

آری "مبنای" ایشان این بوده است و الاً می‌توانستند بگویند در سلسله سند و اتصال آن و عادل بودن روّات آنها نگاه کنید. اما چنین چیزی نگفتند، در واقع این قراردادها ساخته و پرداخته نسل‌های بعد هستند. ائمه اطهار (ع) صراحتهً همین ملاک عدم وجود رجل مصرّح الذم و نیز عدم مخالفت با کتاب و سنت را به ما دادند. ما هم همانرا ملاک قرار دادیم و از ائمه خود جلو نیفتاده‌ایم. روایات مربوط به این بحث و اینکه ملاک ائمه بیش از این نبوده است در باب "علة اختلاف الاخبار" جلد دوم بحارالانوار گرد آمده است محقق اگر به سخن ما قانع نیست می‌تواند به آنجا مراجعه کند.

اما علت اینکه چرا مؤلّفین، روایاتی را که دارای رجال مصرّح الذم می‌باشند اسقاط نکرده‌اند بلکه آنها را در کتب خویش ذکر کرده‌اند، علّتش روشن است چنانکه خود ایشان در مقدمه کتابشان ذکر کرده‌اند، ایشان به مذمت هرکه "علم" داشته‌اند از او نقل حدیث نکرده‌اند، اما بی‌جهت و با گمان و "ظن" روایت کسی را اسقاط نکرده‌اند. این مطلب نیز دلالت براین می‌کند که مبنای ایشان نزدیک به مبنای ما بوده است چنانکه اشاره کردیم. البته ما که کتب رجال بسیاری را در دست داریم به مذموم بودن راوی خاصی، علم پیدا می‌کنیم و روایت او را نمی‌پذیریم حال آنکه کلینی به حدیثی که متضمّن مذموم بودن او باشد دست نیافته پس حدیث او را نقل کرده است. به همین جهت‌هاست که کتب ایشان متضمّن روایات مجهول یا مرسل بسیاری است. در واقع رجال، در گذشته به بیش از دو قسم تقسیم نمی‌شده‌اند یا مذموم و ضعیف، یا غیر آن و اینکه بعضی از مؤلّفین گفته‌اند تمام روایاتی که در کتبشان ذکر کرده‌اند از طریق صحیح نقل شده، معنایش به هیچ وجه صحیح به معنای عادل از عادل تا معصوم نمی‌باشد زیرا این اصطلاح در قرن "۳" وضع شده است، بلکه مقصود ایشان آنچیزی بوده که نزد ایشان حجّت بوده و از اینکه روایات بسیاری را مرسل و روایات بسیاری را مجهول نقل کرده‌اند بر می‌آید ملاکات صحت نزد ایشان بسیار راحتتر و آسان‌تر بوده است.

در هر حال مبنایی آسان سالهای سال بلکه قرن‌ها حاکم بوده و بسیاری از اخبار ابواب اعتقادات و اخلاق و اسرار و احکام قبول به تلقی می‌شده. خلاصه کلام این است که ما غیر از ضوابطی که صریحاً در اخبار ذکر شده باشد. برای اسقاط احادیث، معتبر نمی‌دانیم. و آن ضوابطی نیز که ذکر شده‌اند به صراحت مبنای ما را تأیید می‌کنند.

در زیر به نقل برخی از احادیثی پرداخته‌ایم که ملاکات صحت احادیث از آنها قابل استخراج است. غیر از این احادیث که از مجلد اول بحار گردآوری شده‌اند، در کتاب «احادیث معنوی» حدیث هشتم هر یک از یکصد و ده چهل حدیث، راجع به علم دین، طریق تحصیل آن، و ملاک صحت علم است.

- کتاب زید الزراد، عن جابر الجعفی قال سمعت ابا جعفر (ع) يقول ان لنا اوعية نملوها علما و حکما و لیست لها باهل فما نملوها الانتقال الى شیعتنا فانظروا الى ما فی الاوعية فخذوها ثم صفوها من الكدورة تاخذونها بیضاء نقیة و ایاکم والاعیة فانها وعاء سوء فتنکبوها.

- و منه، قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول اطلبوا العلم من معدن العلم و ایاکم والولائج فیهم الضادون عن الله ثم قال ذهب العلم و بقی غیرات العلم فی اوعية سوء فاحذروا باطنها فان فی باطنها الهلاك و علیکم بظاهرها فان فی ظاهرها النجاة او فسوقها الّتی یخفونها عن الخلق.

- کتاب جعفر بن محمد بن شریح، عن حمید بن شعیب عن جابر الجعفی عن ابی عبدالله (ع) قال انّ الحکمة لتکون فی قلب المنافق فتجلجل فی صدره حتی یرجرها فیوعیها المؤمن و تكون کلمة النفاق فی صدر المؤمن فتجلجل فی صدره حتی یرجرها فیوعیها المنافق.

- (عیون اخبار الرضا علیه السلام) ابی عن علی عن ابيه عن حیون مولى الرضا عن الرضا (ع) قال من ردّ متشابه القرآن الى محکمه هدی الى صراط مستقیم ثم قال (ع) انّ فی اخبارنا متشابهاً کمتشابه القرآن و محکماً کمحکم القرآن فردّوا متشابهها الى محکمها و لا تتبعوا متشابهها دون محکمها فتضلّوا. رواه الحسن بن سلیمان فی کتاب المحتضر من کتاب الشفاء و الجلاء مثله.

- (بصائر الدرجات) احمد بن محمد عن محمد بن اسماعیل عن ابن بشیر عن ابی بصیر عن ابی جعفر او عن ابی عبدالله (ع) قال لا تکذبوا بحديث اتاکم احد فانکم لا تدرون لعلّه من الحق فتکذبوا الله فوق عرشه.

- (علل الشرائع) ابی عن سعد عن البرقی عن ابن بزيع عن ابن بشیر عن ابی حصین عن ابی بصیر عن احدهما (ع) قال لا تکذبوا بحديث اتاکم مرجئی و لا قدری و لا خارجی نسبه الینا فانکم لا تدرون لعلّه شیء من الحق فتکذبوا الله عز و جل فوق عرشه. (المحاسن) ابن بزيع عن ابن بشیر عن ابی بصیر مثله.

- (بصائر الدرجات) ابن ابی الخطاب عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان عن المنخل عن جابر قال، قال ابو جعفر (ع) قال رسول الله (ص) انّ حدیث ال محمد صعب مستصعب لا یؤمن به إلاّ ملک مقرب او نبی مرسل او عبد امتحن الله قلبه للایمان فما ورد علیکم من حدیث ال

محمد صلوات الله عليهم فلانت له قلوبكم و عرفتموه فاقبلوه و ما اشمزّت قلوبكم و انكرتموه فردّوه الى الله و الى الرسول و الى العالم من ال محمد (ع) و انما الهالك ان يحدّث بشيء منه لا يحتمله فيقول والله ما كان هذا شيئاً والانكار هو الكفر. (الخراج والخراج) اخبرنا الشيخ على بن عبد الصمد عن ابيه عن علي بن الحسين الجوزي عن الصدوق عن ابيه عن سعد عن ابن ابي الخطاب مثله.

- (رجال الكشي) حمدويه عن الحسن بن موسى عن اسماعيل بن مهران عن محمد بن منصور عن علي بن سويد السائي قال كتب الى ابو الحسن (ع) و هو في الحبس اما بعد فانك امرؤ نزلك الله من ال محمد بمنزلة خاصة بما الهمك من رشدك و بصرك من امور دينك بتفصيلهم و ردّ الامور اليهم والرضا بما قالوا في كلام طويل و قال و ادع الى صراط ربك فينا من رجوت اجابته و وال ال محمد و لا تقل لما بلغك عنّا او نسب الينا هذا باطل و ان كنت تعرف خلافه فانك لا تدري لم قلناه و على اى وجه و صفناه امن بما اخبرتك و لا تفش ما استكنمتك.

- عن سفيان بن السمط قال قلت لابي عبد الله (ع) جعلت فداك ان رجلاً ياتينا من قبلكم يعرف بالكذب فيحدّث بالحديث فنكره؟ فقال ابو عبد الله (ع) يقول لك اتى قلت ليل انه نهار او للنهار انه ليل قال لا قال فان قال لك هذا انى قلته فلا تكذب به فانك انما تكذّبنى.

- و عن ابي بصير عن احدهما (ع) قال سمعته يقول لا تكذب بحديث اتاكم به مرجئى و لا قدرى و لا خارجى نسبه الينا فانكم لا تدرون لعلّ شيء من الحق فتكذبون الله عز و جل فوق عرشه. روى ايضا عنهم (ع) أنّهم قالوا اذا اختلفت احاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فانه لا ريب فيه.

- (الاحتجاج) عن ابي جعفر الثاني (ع) فى مناظرته مع يحيى بن اكثم و سبجى بتمامه فى موضه انه قال رسول الله (ص) فى حجة الوداع قد كثرت على الكذّابة و ستكثر فمن كذب على متعمدا فليتبؤا مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله و سنّتى فخذوا به و ما خالف كتاب الله و سنّتى فلا تاخذوا به الخبر.

- (قرب الاسناد) ابن ظريف عن ابن علوان عن جعفر عن ابيه (ع) قال قرأت فى كتاب لعلى (ع) ان رسول الله (ص) قال انه سيكذب على كما كذب على من كان قبلى فما جاءكم عنّى من حديث و افق كتاب الله فهو حديثى و اما ما خالف كتاب الله فليس من حديثى.

- (الكافي) على عن ابيه عن عثمان بن عيسى عن الحسين بن المختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبدالله (ع) قال ارايتك لو حدّثك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدّثك بخلافه فبأيّهما كنت تأخذ قال كنت اخذ بالاخير فقال لي رحمك الله.

- (الكافي) على عن ابيه عن ابن ابي نجران عن ابن حميد عن ابن حازم قال قلت لابي عبدالله (ع) ما بالي اسالك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب اخر فقال انا نجيب الناس على الزيادة والنقصان.

- (تهذيب الاحكام) بسنده الصحيح عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد الى ابي الحسن (ع) اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبدالله (ع) في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلّهما في المحمل و روى بعضهم لا تصلّهما الاعلى الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدى به في ذلك فوقع (ع) موسّع عليك بآية عملت.

- عن الصدوق عن أبيه عن سعد عن أيوب بن نوح عن ابن ابي عمير عن عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن الصادق (ع) قال إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق فخذوه و ما خالف فذروه فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه.

- علل الشرائع ابي عن احمد بن ادريس عن ابي اسحاق الارجائي رفعه قال قال لي ابو عبدالله (ع) اتدرى لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لاندري فقال ان علياً (ع) لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامّة الى غيره ارادة لابطال امره و كانوا يسألون امير المؤمنين (ع) عن الشيء لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلبسوا على الناس.

- كتاب جعفر بن محمد بن شريح، عن حميد بن شعيب عن جابر الجعفي قال قال ابو عبدالله (ع) ان القرآن فيه محكم و متشابه فاما المحكم فتؤمن به و تعمل به و ندين به و اما المتشابه فتؤمن به و لا تعمل به و هو قول الله في كتابه فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاويله و ما يعلم تاويله الا الله و الراسخون في العلم.

- (المحاسن) ابي عن علي بن النعمان عن ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبدالله (ع) يقول كل شيء مردود الى كتاب الله و السنّة و كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.

- (المحاسن) الواسطي عن موسى بن بكر عن زرارة عن ابي جعفر في حديث له قال كلّ من تعدّى السنة ردّ الى السنة و في حديث اخر قال ابو جعفر (ع) من جهل السنة ردّ الى السنة.

- (تفسير العياشى) عن الحسن بن الجهم عن العبدالصالح (ع) قال اذا كان جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و على احاديثنا فان اشبههما فهو حق و ان لم يشبههما فهو باطل.

- (السرائر) من جامع البزنطى عن الرضا (ع) قال علينا القاء الاصول اليكم و عليكم التفرع.
- (غوالى اللثالى) روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سالت الباقر (ع) فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيّهما اخذ فقال (ع) يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال (ع) خذ بقول اعدلهمما عنك و اوثقهما فى نفسك فقلت انهما معا عادلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربّما كانا موافقين لهما او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال (ع) اذن فتخير احدهما فتاخذ به و تدع الآخر.

- (رجال الكشى) محمد بن قولويه و الحسين بن الحسن بن بندار معا عن سعد عن اليقطينى عن يونس بن عبد الرحمن ان بعض اصحابنا ساله و انا حاضر فقال له يا ابا محمد ما اشدك فى الحديث و اكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذى يحملك على ردّ الاحاديث فقال حدّثنى هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله (ع) يقول لا تقبلوا علينا حديثنا الا ما وافق القران و السنّة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدّمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ فى كتب اصحاب ابى احاديث لم يحدّث بها ابى فاتّقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى و سنّة نبينا محمّد (ص) فانّا اذا حدّثنا قلنا قال الله عز و جل و قال رسول الله (ص). قال يونس وافيت العراق فوجدت بها قطعة من اصحاب ابى جعفر (ع) و وجدت اصحاب ابى عبد الله (ع) متوافرين فسمعت منهم و اخذت كتبهم فرضتها بعد على ابى الحسن الرضا (ع) فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث ابى عبد الله (ع) و قال لى ان ابا الخطاب كذب على ابى عبد الله (ع) لعن الله ابا الخطاب و كذلك اصحاب ابى الخطاب يدسّون هذه الاحاديث الى يومنا هذا فى كتب اصحاب ابى عبد الله (ع) فلاتقبلوا علينا خلاف القران فانا ان تحدّثنا بموافقة القران و موافقة السنّة انّا عن الله و عن رسوله نحدّث و لا نقول قال فلان فيتناقض كلامنا انّ كلام اخرنا مثل كلام اولنا و كلام اولنا مصداق لكلام اخرنا و اذا اتاكم من يحدّثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه و قولوا انت اعلم و ما جئت به فان مع كل قول منا حقيقة و عليه نور فما لا حقيقة معه و لا نور عليه فذلك قول الشيطان.

- (رجال الكشي) بهذا الاسناد عن يونس عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبدالله (ع) يقول كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على ابي (ع) و ياخذ كتب اصحابه و كان اصحابه المستترون باصحاب ابي ياخذون الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها الى المغيرة فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة و يسندها الى ابي (ع) ثم يدفعها الى اصحابه فيامرهم ان يثبتوها في الشيعة فكل ما كان في كتب اصحاب ابي (ع) من الغلوّ فذاك مما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم.
- (تهذيب الاحكام) الحسن بن ايوب عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة عن ابي عبدالله (ع) قال ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقيّة و ما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه.
- روى الشيخ رحمه الله في كتاب الغيبة، و احمد بن ابي طالب الطبرسي و ابو على الطبرسي باسانيدهم المعتبرة ان محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري كتب الى الناحية المقدسة فسال عن المصلى اذا قام من التشهد الاول للركعة الثالثة هل يجب على ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه التكبير و يجزيه ان يقول بحول الله و قوّته اقوم و اقعّد فخرج الجواب ان فيه حديثين اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه تكبير و اما الاخر فانه روى انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قال فليس عليه للقيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى و بايّهما اخذت من باب التسليم كان صوابا.

عرف و عقل

۱- **عرف**، عبارتست از آنچه مردم به آن معتادند و طبق آن عمل می‌کنند.
در فقه، چند کاربرد برای عرف متصور است:

نخست: استکشاف جواز؛ پس از اثبات اتصال عرف مسلمین به زمان معصومین(ع) و روشن شدن این مطلب که آنچه در عرف جاری بوده در منظر و مسمع ایشان صورت می‌گرفته مع ذلك از رد کردن آن سکوت کرده‌اند. در این صورت سکوت ایشان از جواز شرعی عرف حکایت می‌کند.

مسائلی از قبیل: وقف اشجار و ابنیه بدون وقف زمین، وارد حمام شدن بدون مشخص ساختن مدت مکث و مقدار آب مصرفی، کرایه وسیله حمل و نقل بدون تعیین مسافت و از همه مهمتر بیع، اجاره و رهن معاطاتی (یعنی بدون خواندن صیغه و فقط با دادن و گرفتن عین و قیمت آن)؛ تمام این مسائل را با فرض اتصال سیره به عصر معصوم شرعی و جایز دانسته‌اند.

البته به کاشفیت چنین عرفی از جواز، چند اشکال وارد است: یکی، ظنی بودن اتصال آن تا زمان معصوم. دوم، ظنی بودن وقوع آنها در منظر و مسمع معصوم(ع). سوم، عدم حجیت سکوت معصوم(ع). زیرا سکوت هیچ دلالت یا کاشفیتی ندارد و تنها قول است که حجیت‌بردار است. از احادیث برمی‌آید که معصومین(ع) مسئولیت هدایت جامعه و تصحیح کژی‌های آن را در زمانی که بسط‌ید نداشته‌اند بر عهده نداشتند. چهارم، قابل اثبات نبودن سکوت، زیرا نیافتن حدیث منع و رد بر عرف، دلیل بر صادر نشدن آن نیست. پنجم، امکان تقیبه بودن سکوت یا موجه بودن آن به نحوی دیگر مثل عدم تأثیر.

روشن است که سالم گذشتن مدعای فقهاء از این اشکالات چون عبور شتر است از سوراخ سوزن. توجه کنید که در استدلال فقهاء اتصال سیره به زمان معصومین (ع) سنگ بنا بود بنابراین سیره و عرفی را که قطعاً به آن زمان اتصال ندارد نمی‌توان از این طریق جایز دانست و برای جواز آن باید به دنبال دلیل یا توجیهی دیگر گشت مثال آن بیمه است و نیز بیع سرقفلی و نیز بیع حق امتیاز.

دوم: رجوع به عرف برای تبیین مفاهیم؛ مثلاً مفهوم غبن (زیان، که موجب جواز فسخ معامله است)، عیب (که آن هم مجوز فسخ معامله است) یا مفهوم غناء یا مفهوم عسر و حرج یا مفهوم ضرر یا ...

راهی جز رجوع به عرف نیست زیرا در شرع این مفاهیم تبیین نشده‌اند مضاف بر آن که بستر نزول شرع همین فهم عرفی بوده و رجوع به عرف کاملاً درست است.

سوم: رجوع به عرف برای تشخیص مصادیق؛ مثلاً مصداق وطن، صعيد (خاك، که بر آن تیمم کنند)، معدن (که به آن خمس تعلّق می‌گیرد)، حرز (که در صورت شکستن آن توسط دزد، دستش قطع می‌شود)، أرض موات (که هر که آبادش کرد از آن اوست)، حفظ (که ودیعه باید حفظ شود تا اگر تلف شود ضامن نباشیم).

چهارم: رجوع به عرف برای تشخیص شروط و توصیفات؛ مثلاً پدری وصیت می‌کند به "ولد" فلان قدر پول دهید، در عرف خاص یعنی عرف اکثر مناطق ولد فقط به پسر اطلاق می‌شود نه دختر. یا مقصود از گوشت در خیلی مکان‌ها گوشت قرمز است نه ماهی یعنی عرفاً لفظ گوشت در عرف خاص آن مکان به ماهی اطلاق نمی‌شود. در اینجا اگر معامله‌ای بر سر گوشت شد فروشنده نمی‌تواند ماهی تحویل دهد و بگوید ماهی نیز در لغت نوعی گوشت است. اینها مثال برای توصیفات بود اما برای شروط؛ فرض کنید عرف در منطقه‌ای فروش اسب به همراه زین و لجام یا فروش ماشین به همراه جك و زاپاس است عرف بر دخول اینها در بیع حکم می‌کند پس حتی اگر به صراحت هم ذکر نشود بر فروشنده لازم است که آنها را به خریدار تحویل دهد. در واقع سکوت خریدار به جهت این بوده که این مطلب عرفاً کاملاً روشن و واضح بوده پس دیگر معنا ندارد که هنگام خرید ماشین تذکر می‌داده: ضبط هم روی آن هست؟ بوق هم دارد؟ جعبه آچار یا فندك هم دارد؟

فقهاء می‌گویند: "المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً".

۲- اما **عقل**: نظرات اصولیون راجع به حجّیت عقل بسیار مضطرب و از این رو بحث بر سر آن واجد اهمیت است. در اینجا مقصود از عقل، سیره عقلاء است. احکام زیر تاکنون توسط اندیشمندان مسلمان به عقل (یا سیره عقلاء) نسبت داده شده که به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱- حکم بر مبنای استقراء ناقص. مثلاً در مواردی که تجربه شده، ارسنیک کشنده بوده است پس عقل از خوردن آن نهی می‌کند. جالب است که اصولیون شیعه را اعتقاد بر این است که استقراء ناقص تنها مفید ظلّ است و نمی‌توان به آن تمسّک جست. این نظر طبق عقل فلسفی (= یا ذهن شکاک) درست است اما سیره عقلاء این حکم را حجّت می‌داند و به آن عمل می‌کند، البته در صورتی که ضریب اطمینان تجربه یا مشاهده بالا باشد.

۲- حکم بر مبنای استقراء کامل. البته در استقراء کامل، دیگر مجهولی وجود ندارد تا نسبت به آن حکم کنیم و حکم اجزاء استقرایی را نسبت به آن هم ساری بدانیم. بنابراین در مقام عمل کارآیی ندارد اما سیره عقلاء تحقیقاتی را که با ضریب اطمینان بالا و ضریب خطای کم صورت گرفته‌اند مسامحتاً استقراء کامل می‌داند و بر طبق آن حکم می‌کند، چنان که گفته شد.

۳- تمثیل که اصطلاحاً فقهاء آن را قیاس می‌نامند. مثلاً از جمله "شراب حرام است چون مست کننده است" نتیجه می‌گیرند که "نبیذ" نیز که مست کننده است حرام است. عقلاء چنین استدلالی را می‌پذیرند به شرط آنکه حجّیت جمله‌ای که بر طبق آن قیاس صورت می‌گیرد و انتساب آن به شرع محرز شود. البته يك ایراد بر جا می‌ماند و آن این است که می‌گویند باید جمله به این صورت می‌بود: هر چه مست‌کننده است، حرام است. در این صورت می‌فهمیدیم که مست‌کنندگی است که علّت تامه حرمت است. اما الان شك داریم که نکند علّت حرمت نباشد بلکه یکی از حکمت‌های آن باشد و علّت واقعی حرمت چیز دیگری باشد که در نصّ نیامده است.

اهل سنت بسیار به قیاس تمسّک می‌جویند و آن را از مصادر تشریع می‌دانند. فقیهان شیعه بسیار به آنان ایراد می‌گیرند که بسیاری از قیاسات شما منصوص العلة نبوده، منبسط العلة است. یعنی علّت آن را از جانب خودتان شخصاً استنباط کرده‌اید.

۴- ملازمه بین وجوب چیزی و وجوب مقدمه‌ای که وجودش متوقف بر آن است. سیره عقلاء این مطلب را می‌پذیرد. اما بر سر اینکه وجوب مقدمه، عقلی است یا شرعی اختلاف است؛ به عبارت دیگر جمله "کلما حکم به العقل حکم به الشرع"، مورد پذیرش همه نیست.

۵- ملازمه بین امر به چیزی با نهی از اضداد آن. باز عده‌ای دلیلی بر شرعی بودن این اصل عقلی نیافته‌اند. حتی برخی از اصولیون اصل ملازمه را انکار کرده‌اند و آنرا عقلی ندانسته‌اند.

۶- حکم عقل به مفید بودن آنچه ذو مصلحت است و مضر بودن آنچه ذو مفسده است. تا اینجا مورد تأیید همه است. این همان حکم به حسن عدل و قبح ظلم است. اما عده‌ای گفته‌اند: عقل به وجوب ذو مصلحت و حرمت ذو مفسده حکم می‌کند؛ البته مقصودشان وجوب و حرمت عقلی است نه شرعی. از اینجا اختلاف آغاز شده است. برخی گفته‌اند حکم عقل همواره بر وجوب نیست، گاهی تنها بر استحسان دلالت دارد، همین و بس. برخی دیگر گفته‌اند اوامر عقل ارشادی است نه مولوی یعنی عقاب در پی ندارد و تنها ضررش فوت مصلحت و وجدان مفسده است.

برخی از اهل تسنن، مصالح و مضارّ عامّ المنفعه را مصدر حکم شرعی می‌دانند. یعنی می‌گویند فقیه می‌تواند بر حرمت شرعی آنچه عقلاً به جامعه مفسده می‌زند حکم کند، یا به وجوب شرعی ضد آن. این مطلب را تا کنون هیچ يك از فقهاء شیعه نپذیرفته‌اند. مگر اینکه شیء ذو مصلحت یا ذو مفسده مصداق عرفی یکی از احکام ثانویه مثل ضرر یا حرج قرار باشد.

۷- قبح تکلیف غیر ممیز یا قبح تکلیف آنکه بیان به او نرسیده است. اینها و موارد بسیاری مانند آنها از مصادیق حسن و قبح عقلی‌اند که کسی در آنها شك ندارد، منتها اگر تا همین جا بسنده کنیم. اما اگر خواستیم بر آنها اثراتی حمل کنیم و نتیجه‌های بیشتری بگیریم، اختلاف‌ها شروع می‌شود. از همین قبیل‌اند: قبح بقاء امر پس از امتثال.

۸- وجوب عقلی امتثال قطعی در اطراف علم اجمالی. یعنی عقل حکم کند که از هیچ يك از دو اناء که یکی از آنها نجس است نخوریم. اصولیون بسیاری این وجوب را نمی‌پذیرند یا به عبارت خودشان، آن را حکم عقل نمی‌دانند بلکه برعکس به جواز خوردن یکی از آنها حکم می‌کند.

۹- فساد عبادت هنگامی که به اصل آن نهی تعلّق گیرد. این مسئله نیز مسئله‌ای صرفاً عقلی نیست، و قابل خدشه است. زیرا می‌توان اعمال انسان را ذو وجوه و ذو حیثیات دانست.

۱۰- انتفاع حکم با انتفاع شرطی که علّت منحصره آن بوده است. این مسئله نیز از آن حیث قابل خدشه است که به استقراء ختم می‌شود.

آنچه تا کنون گفتیم بر مبنای یکی بودن سیره عقلاء با عقل بود. اما این سوال همچنان باقی است که برآستی منشأ سیره عقلاء عرف است یا عقل؟ به عبارت دیگر اینکه آنچه را سیره عقلاء می‌نامیم چقدر بر عقل مبتنی است؟ آیا به اختلاف اعصار و امصار مختلف می‌شود؟ آیا تابع القائات و عادات است؟

سوال مهم‌تر: چگونه می‌شود سیره عقلاء را کشف کرد؟ و به صحت ادعای کسی که به این سیره استناد می‌کند پی برد؟

اصطلاحات جمع بین امارات

هرگاه مدلول دو خبر تنافی داشته باشند، آن دو خبر را متعارض می‌نامند. بسیاری از تعارضات، ظاهری بوده حقیقی نمی‌باشند. ملاک ظاهری بودن تعارض امکان جمع کردن دو خبر است از نظر عرف. این جمع عرفی چندین قسم دارد بعضی از انواع آن عبارتند از:

۱- تخصیص که عبارتست از خروج بعضی از افراد از حکم، با حفظ مصداقیت آنها برای موضوع مانند خروج "زید عالم" از عام "اکرم العلماء".

۲- تخصّص که عبارتست از خروج بعضی از افراد از موضوع، مانند خروج "زید جاهل" از عام "اکرم العلماء".

۳- ورود عبارتست از رفع موضوع یکی از دو دلیل توسط دیگری، مانند روایات که به منزله علم هستند و بر اصول عملیه که عبارتند از برائت، تخییر، اشتغال و استصحاب، می‌باشند وارد می‌باشند. زیرا این اصول چهارگانه تکلیف شاك را تعیین می‌کند. پس روایت بر دلیل این اصول مثلاً بر حدیث "رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ" که دلیل برائت است یا بر حدیث "اذا شككت لا تنقض اليقين بالشك" که دلیل استصحاب است، وارداند.

۴- حکومت که عبارت است از تصرّف یکی از دو دلیل در دیگری و تفسیر کردن آن، و این تصرّف گاهی در حکم است مثل تصرّف "لا وجوب لإكرام العالم الفاسق" در "اکرم العلماء" و گاهی تصرّف در موضوع حکم است مانند "العالم الفاسق ليس بعالم" در "اکرم العلماء". توجه کنید که این دو نوع تصرّف که در بالا مثال زده شد نوعی مُضَيّق هستند از این رو عده‌ای این نوع حکومت را "حکومت مخصّصه" نامیده‌اند.

گاهی نیز تصرّف به نحو توسعه و تعمیم است مانند تصرّف حدیث "المتقی عالم" در "اکرم العلماء"؛ این نحو حکومت را "حکومت معّمه" می‌نامند. تصرّف گاهی به نحو تغییر و تبدیل است مانند تصرّف حدیث "لیس الفقیر من لا مال له بل الفقیر من لا دین له" در حدیث "لا تجالس الفقراء"؛ به این نحو حکومت، "حکومت معیّره" گویند. توجه کنید که تمام انواع حکومت‌های فوق حکومت واقعی بودند، اما گاهی حکومت، ظاهری و تعبدی است یعنی تکلیف ظاهری را بیان می‌کند مانند حکومت حدیث "کل شیء لك طاهر حتی تعلم أنه قدر" بر حدیث "یشترط فی الصلوة طهارة الثیاب".

در جمع میان عام "اکرم کل العالم" و مطلق "لا تکرّم الفاسق" دو راه ممکن است. نخست، تقييد مطلق یعنی عدم اکرام شامل تمام فساق نشود بلکه فقط شامل فساقی که عالم نیستند شود. دوم، تخصیص عام یعنی وجوب اکرام فقط شامل علماء غیر فاسق شود. گفته‌اند تقييد مطلق با عام، بر تخصیص عام با مطلق، اولی است، زیرا لفظ عام بر عموم ظاهرتر است تا لفظ مطلق. در واقع عموم و شمول عام اصلی لفظی و منجّز (محکم) است به خلاف عموم و شمول مطلق، زیرا دلالت مطلق بر اطلاق منوط به تأمّ بودن مقدّمات حکمت بود (چنانچه در فصل مربوطه ذکر شد).

دلیل دیگر اینکه تقييد در ادبیات عرب یا در ادبیات هر زبانی، بیشتر دیده می‌شود تا تخصیص. پس اینجا را نیز باید بر مبنای همان اصل غالبی، تقييد زد نه تخصیص. البته عده‌ای در هر دوی این دلایل خدشه کرده‌اند و آنها را منکر شده‌اند که نیازی به ذکر آن نیست.

تعارض و تعادل و ترجیح

۱- تعارض، تنافی اذله است. وقتی که مدلول آنها با هم تنافی داشته باشد. البته در مقام ثبوت یعنی حقیقت امر، بین اذله شرع تنافی نیست. بنابراین تعارض تنها در مقام اثبات است؛ یعنی از منظر ما. و ظاهری است و علت آن روشن نبودن مراد راویان اخبار است. تنافی سه گونه است:

الف- تناقض، مثل "يجب صلاة الظهر" با "لا يجب صلاة الظهر".

ب- تضاد، مثل "يجب صلاة الظهر" با "يحرم صلاة الظهر".

تفاوت تناقض و تضاد در این است که تناقض بین وجود شیء و عدم شیء است. اگر اینگونه نباشد به آن تضاد گویند نه تناقض.

ج- تنافی عَرَضی، مثلاً بین "يجب صلاة الظهر" و "يجب صلاة الجمعة"، در اینجا ذاتاً تنافی وجود ندارد. اما از آنجا که از طریق دیگری می‌دانیم که اجتماع آنها ممتنع و تنها یکی از آن دو صحیح است، تنافی عارض می‌شود.

تذکر: تعارض، تنافی در مقام اثبات جعل و تشریع است. اما گاهی در مقام امتثال، تنافی محقق می‌شود در این صورت به آن **تزاحم** گویند. مثلاً اگر بگویند "این غریق را نجات بده" و بلافاصله بگویند "آن غریق را نجات بده"، تعارض در مقام حکم وجود ندارد اما در ظرف امتثال، مکلف عاجز است و تنها می‌تواند یکی را نجات دهد. باب تزاحم مرجّحات خاص خود را دارد، دلیل این مرجّحات سیره عقلاء است. این مرجّحات عبارتند از:

۱- تقدیم آنچه بدل ندارد بر آنچه بدل دارد. مثل تقدیم جانب ضیق وقت و تبدیل طهارت مائی به طهارت تیممی. بنابراین تیمم کرده، نماز را در وقت می‌خواند نه اینکه برای تحصیل وضو وقت را ضایع کند تا نماز قضاء شود.

۲- تقدیم مضیق بر موسّع. مثل تقدیم ازاله نجاست از مسجد و سپس به نماز ایستادن.

۳- تقدیم اَهم بر مهم. مثل نجات غریق ولو متضمن ورود در ملك دیگری یا اتلاف مالی از او باشد.

۴- تقدیم امثال آن حکمی که زمانش رسیده است. مثلاً کسی که روزه چند روز بر او واجب است اما تنها بر کمی از آنها قدرت امثال دارد. آنقدر انجام می‌دهد تا دیگر قدرت نداشته باشد تنها در اینصورت ترك روزه بعدی دارای عذر خواهد بود.

۵- تقدیم واجب مطلق بر مشروط. مثلاً آنکه نذر کرده هر سال عرفه در کربلا باشد اما امسال برای حج مستطیع شده است. اگر بگوییم نذر او اطلاق نداشته، در اینصورت بی‌شك حج واجب است و اگر بگوییم اطلاق داشته، چون مستلزم ترك واجب - یعنی حج - است باطل بوده است.

۲- تنها تعارضی را مستقر و حقیقتاً تعارض گویند که عقل عرفی به هیچ وجه نتواند آن را حل کرده به نحوی بین ادله، جمع عرفی برقرار نماید. در این صورت که تعارض واقعاً مستقر شده است اصطلاحاً می‌گویند ادله با یکدیگر به تعادل رسیده‌اند یعنی هیچ يك نمی‌توانند به نفع دیگری از موضع و ظهورش کمی کوتاه بیاید - آنگونه که در جمع عرفی کوتاه می‌آمد - پس تعادل معنی‌اش صاف‌بندی و موضع‌آرایی دو دلیل در برابر هم است یعنی همان تعارض مستقر.

(اما راجع به جمع بین احادیث، در فصل اصطلاحات جمع سخن گفتیم؛ تخصیص (حمل عام بر خاص) و تقیید (حمل مطلق بر مقید) در واقع دو شیوه از جمع بین روایات هستند که در آنها ظاهر را بر اظهر حمل کرده با آن تفسیر می‌کنیم. شیوه‌های دیگری نیز در آن فصل ذکر شد.)

۳- آنگونه که در بحث حجّیت اخبار گفتیم؛ عده‌ای حجّیت اخبار را من باب سببیت (= موضوعیت) می‌دانند، یعنی مصلحت در نفس اطاعت از اخبار است و اخبار موضوعیت دارند.

در این صورت اگر بین دو خبر تنافی وجود داشت، حقیقتاً تعارض نیست زیرا شارع نمی‌تواند ما را به تعارض ارجاع دهد و آن را در حق ما حجت بداند، پس تنافی، تنها تنافی در مقام امتثال یعنی تراحم است. در این صورت باید به مرجحات باب تراحم رجوع کرد (که قبلاً راجع به آن بحث شد) و در صورتی که مرجحی موجود نبود یا نیافتیم، عقل قائل به تخییر بین متعارضین است. در صورتی که حجیت اخبار من باب طریقیّت (= کاشفیّت) باشد، یعنی مصلحت در واقع باشد و اخبار تنها طریق به آن یا کاشف از آن باشند، در اینصورت هر دو حدیث متعارض از حجیت ساقطاند زیرا اجمالاً می‌دانیم که تنها یکی درست و کاشف از واقع است و دیگری غلط است. اما نمی‌دانیم درست کدام است و غلط کدام. دلیل حجیت اخبار هم که به نظر مشهور سیره عقلاء بود شامل اخبار متعارض نمی‌شود زیرا سیره تنها در قدر متیقّن خود اعتبار دارد و آن، اخبار بی‌معارض است.

نتیجه آنکه، مقتضای قاعده یا اصل اولیه، تساقط هر دو خبر است. اما اجماع و نیز برخی اخبار که به ادعای شیخ انصاری متواتراند قائم‌اند بر جواز تخییر بین آن دو و عمل به هر کدام که خواستیم. از آنجا که حکم عقل در اینجا تساقط بود و تخییر از روایات نتیجه شد، تخییر را شرعی گویند.

از آنجا که روایاتی با مضمون ترجیح نیز در دست است و تعدادی مرجح در آنها معرفی شده، علماء در اینجا دو دسته می‌شوند:

دسته نخست قائل‌اند که تخییر تنها جایی جایز است که با یکی از ملاکات ترجیح که در روایات معرفی شده نتوان بین آن دو ترجیح داد، در این صورت جای تخییر است.

دسته دیگر قائل‌اند که روایات ترجیح تنها به باب حکومت و قضاوت که شأن صدور احادیث ترجیح است تعلّق دارد و در سایر جاها تخییر بدواً (= ابتدائاً، قبل از فحص از مرجحات) جایز است. البته عده‌ای سند روایات ترجیح را که ضعیف است مستمسک قرار داده، با توجه به تواتر یا حداقل استفاضه (= کثرت روایات اما نه به آن حد که همه، تواتر آن را بپذیرند) روایات تخییر، بطور مطلق حتی در باب قضاء قائل به جواز تخییری ابتدایی‌اند. (راجع به این مسئله بیشتر بحث خواهد شد).

۴- آیا فقیه می‌تواند، پس از تخییر، به مضمون یکی از متعارضین، تعیناً فتوی دهد یا او نیز حتماً باید مقلدینش را آگاه کند که در این مسئله تعارض است، هر کدام را که می‌خواهید انتخاب کنید؟ البته این در صورتی است که او ترجیح را واجب نداند و قائل به تخییر ابتدایی باشد. نظر مشهور بر این است که لازم نیست مقلدین را آگاه کند بلکه فتوی به یکی از دو طرف کفایت می‌کند. به نظر حقیر این مطلب درست نمی‌نماید و ذومفاسد است.

۵- در مواردی که تخییر جایز است، آیا هر بار که مکلف می‌خواست مجدداً امتثال کند، می‌تواند مجدداً تخییر کند و این بار طرف دیگر را برگزیند یا تنها يك بار در طول عمر می‌تواند و بارهای دیگر باید به همان طرف که نخست برگزیده بود عمل کند. ظاهراً تخییر استمراری است. بر جواز این استمرار به استصحاب جواز آن استدلال می‌کنند. مخالفین گفته‌اند استمرار تخییر لازمه‌اش مخالفت قطعیه است به این نحو که قطعاً در پاره‌ای از تخییرها تکلیف واقعی امتثال نشده است. در صورتی این قول پذیرفته است که طریقت را بپذیریم. اما بنا بر موضوعیت، آنچه اهمیت دارد نوعی استناد افعال به شرع است نه مطابقت با واقع. پس واقع، همین تعبد به اخبار است که در تخییر استمراری نیز موجود است. البته از ظاهر برخی اخبار تخییر، برمی‌آیند که آنچه اهمیت دارد تسلیم در برابر شرع است و بس. چنانچه کلینی به این مطلب تصریح می‌کند. پس حتی بر مبنای طریقت، پذیرش استمرار در تخییر گزاف نیست.

۶- برخی گفته‌اند ترجیح واجب است و تنها در صورت عدم امکان، نوبت به تخییر می‌رسد. بر وجوب ترجیح به چند مطلب استدلال کرده‌اند:

یکی: اجماع، که بر فرض درستی حجت نیست بخصوص در مسئله‌ای اصولی. مضاف بر اینکه ادعا شده است کلینی که اولین عالم بنام شیعه است قائل به تخییر ابتدایی بوده، پس چگونه اجماع شکل می‌گیرد.

دوم: قبح ترجیح مرجوح، اشکال کرده‌اند که حتی به فرض پذیرش این قبح، وجوبی از آن بر نمی‌آید.

در هر حال مرجّحات منصوص عبارتند از:

- موافقت با کتاب و سنّت قطعیّه (متواتره).

- مخالفت با عامّه یعنی قول سنّیان، گفته‌اند زیرا عقاید ما کثیراً حاشیه است بر عقاید آنها و نیز در موافقت عامه احتمال تقیّه می‌رود. این سخن البته در صورت صحّت منحصر به بحث امامت و ولایت است و نابجا به تمام منظومه عقاید و احکام شیعه تسری داده شده و فقهی عجیب خلق کرده. اینکه باید به خلاف دیگر مسلمین حکم کرد امری است بی‌دلیل و فساد انگیز و باعث دوری از کتاب و سیره نبوی است و زاویه‌ای خودخواسته در اندیشه شیعه می‌سازد که آنرا از حقیقت دور می‌سازد. معارض اخبار بسیاری هم هست که در باب علم و ملاکات آن اگر تدقیق شود معلوم خواهد شد چنانچه بدو در نظر عقل سلیم ناپسند میاید و بی‌وجه. لاجرم باید به قدر متیقّن آن که باب ولایت است منحصر گردد که فقط همانجا وجه دارد؛ نه بیشتر.

- شهرت روایی یا عملی در میان اصحاب ائمه (ع).

- صفات راوی چون اعدلیّت، صدقیّت، اقمهّیت و اورعیّت.

این مرجّحات (جز موافقت با کتاب و سنّت قطعیّه)، منبعشان چند روایت ضعیف السند است؛ منجمله مقبوله عمر بن حنظله (که ضعیف السند است اما برای رفع دعوا و تخاصم. فقهاء آن را مقبول تصوّر کرده‌اند و پذیرفته‌اند) و مرفوعه زراره (که سندش مقطوع الانتهاء است) و ضعف اسناد اینها نیز قابل جبران نیست.

آیا تعدّی از این مرجّحات به مرجّحات غیر منصوص جایز است؟

ظاهراً آری زیرا این احادیث به فرض صدورشان از معصوم (ع) در مقام ارشاد به مرجّحات‌اند، امام تنها به برخی از مرجّحات که خود راوی می‌دانسته اشاره کرده‌اند من باب مثال؛ پس ذکر اینها مقیّد نیستند. البته مرجّحات غیر منصوصه باید به گونه‌ای اطمینان‌آور باشند که هر محقّق به آنها وثوق پیدا کند و آنها را مرجّح بداند.

جایگاه اصول عملیه

هرگاه مجتهد فحوص نمود اما به دلیل دست نیافت، نوبت به استفاده کردن از اصول عملیه می‌رسد.

مقصود از دلیل، همانها بود که در فصل حجّیت ظنون از آن سخن گفتیم مثلاً ظاهر کتاب، مثلاً خبر واحد (در آن حیطة‌ای که حجّت است)، مثلاً اجماع (برای آن کس که آن را حجّت می‌داند) یا سایر ظنون (اگر کسی قائل به حجّیت آنها باشد). اصطلاحاً اینها را دلیل اجتهادی می‌نامند؛ اگر حکم مسئله‌ای با مراجعه به این ادّله اجتهادی یافت نشد، نوبت به اجرای اصل عملی می‌رسد.

ظاهراً اصول عملیه، چهار اصل اند: برائت، تخییر، اشتغال (= احتیاط) و استصحاب. برخی از اصول عملیه جزئی‌تر مانند اصالت الطهارة، اصالت الحلیّة، اصالت الصّحّة و ... با کمی تسامح مصادیق اصالة البرائة یعنی همان اصل اول اند.

رسم بر این بوده که اصول عملیه جزئیّه را در باب مربوطه فقهی، بحث کنند. هر چند معاصرین و اساتید ایشان برای آنها علمی مستقل بنیان نهاده‌اند بنام "القواعد الفقهیة". در این علم که بخشی از علم فقه محسوب می‌شود اصول عملیه مختص به ابواب (مانند همین اصالة الطهارة، اصالة الحلیّة، ...) و نیز برخی قواعد مربوط به احکام ثانویه (مانند قاعده لا ضرر، قاعده نفی حرج، قاعده نفی سبیل) و نیز برخی قواعد قضایی (مانند قاعده فراش، قاعده یمین و ...) بحث و بررسی می‌شود.

در هر حال، در علم اصول فقه چهار اصل عام مطرح می‌شوند: برائت، تخییر، اشتغال و استصحاب. اگر موضوعی که حکم آن مجهول است حالت سابقه داشت، استصحاب جاری می‌شود، وگرنه، اگر در آن احتیاط ممکن نبود تخییر جریان می‌یابد. در صورت امکان احتیاط، اگر

شك در اصل تكلیف بود براءت جاری می‌شود ولی اگر در مكلف به بود نوبت به جریان اصل احتیاط می‌رسد.

این کَلِیت بحث بود از نظر مشهور، اما بحث در حدود و ثغور آنها خواهد آمد. نکته‌ای که در اینجا باید بیان شود این است که این چهار اصل، تکلیف شاك است که اصطلاحاً یعنی کسی که به دلیل اجتهادی دسترسی ندارد.

بنابراین در صورت وجود امارات یا دلائل اجتهادی، نوبت به جریان اصول عملیه نمی‌رسد. چون امارات موضوع اصول عملیه یعنی شك را برمی‌چینند، اصطلاحاً می‌گویند امارات بر اصول عملیه "ورود" دارند.

اگر بخواهیم بجای فحص نمودن از دلائل اجتهادی یعنی کتاب و سنت، ابتدائاً به سراغ این اصول برویم، تمام امارات تخصیص خورده و رها شده خواهند بود. مثلاً از همان ابتدا اصالت البرائة نسبت به همه محرمات جاری خواهد شد، محرماتی که در کتاب و سنت موجود بوده‌اند اما ما تحقیق نکرده‌ایم، و این اجرای براءت، قبیح است.

مطلب دیگری که لازم به ذکر است این است که اصول عملیه، احکام ظاهری می‌باشند نه واقعی. مثلاً وقتی به براءت از حرمت تدخین حکم می‌شود، تنها چون دلیلی از شرع بر حرمت آن دلالت نمی‌کند، این حکم، حکمی ظاهری است. صرف نظر از آنکه واقعاً عندالله تدخین حرام باشد یا خیر.

البته عده‌ای گفته‌اند این امور غیر مذکوره در شرع، حکم واقعی ندارند و تنها متّصف به حکم ظاهری می‌شوند. یا وقتی به جواز خوردن این مایع مشکوک الخمریه حکم می‌شود، این حکم و جواز، ظاهری است صرف نظر از آنکه این مایع واقعاً چیست.

البته ظاهری بودن به معنای ضعیف بودن نیست چنان که در فصول آتیه راجع به تك تك این اصول سخن خواهیم گفت و حجّیت آنها را عقلاً و شرعاً اثبات خواهیم نمود.

برائت

۱- در شبهه حکمیّه، شك به حكم تعلّق دارد. مثلاً، آیا تدخین حرام است؟ در شبهه موضوعیه، شك به موضوع تعلّق دارد. مثلاً، این مایع که در این ظرف است، شراب است یا سرکه؟

اگر احتمال حرمت برود شبهه تحریمیه است و اگر احتمال وجوب برود شبهه وجوبیه است، مانند غسل جمعه یا استهلال که برخی قائل به وجوب آن شده‌اند.

دلیل شبهه در شبهات حکمیّه، یا فقدان نصّ است (مثلاً در تدخین یا استهلال)، یا اجمال نصّ (مثلاً در غناء که نمی‌دانیم مقصود از غناء مطلق ترجیع است یا ترجیع مطرب یا نمی‌دانیم که امر در روایتی دال بر وجوب است یا استحباب؟)، یا تعارض دو نصّ (مثلاً يك حدیث امر می‌کند و حدیث دیگری از همان چیز نهی می‌نماید).

اما دلیل شبهه در شبهات موضوعیه خلط امور خارجیه است.

نسبت به شبهات موضوعیه تحریمیه، تقریباً همه متفق‌اند که نسبت به حرمت، برائت جاری می‌شود یعنی می‌توان مشکوک الخمریه را نوشید. اخبار در تأیید این امر بسیارند مانند "كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه".

راجع به شبهه وجوبیه نیز اجماع بر برائت و عدم وجوب مشکوک الوجوب است.

اما در شبهه حکمیّه تحریمیه میان اصولیون با اخباریون اختلاف است. اخباریون با استناد به دلایلی احتیاط را در اینگونه شبهات واجب می‌دانند. دلایل ایشان یا ناظر به استحباب احتیاط در شبهات موضوعیه‌اند که کسی منکر آن نیست، یا به ما نحن فیه مربوط نمی‌شوند مثلاً ناظر به احتیاط در عقاید و اصول دین یا احتیاط قبل از فحص یا احتیاط در حالی که به امام (ع) دسترسی

هست، می‌باشند. یا به شبهات موضوعیه محصوره مربوط می‌شوند که در بحث احتیاط خواهد آمد. شك در این مورد بدوی نبوده، بلکه ثانویه به تعلق حکم به مکلف به مجهول است. در این مورد آنها می‌گویند؛ باید احتیاط کرد مانند حالتی که یکی از این دو ظرف شراب است اما نمی‌دانیم کدام.

غیر از این مورد، اصولیون در تمام شبهات قائل به برائت‌اند، یعنی می‌گویند از وجوب یا حرمت، آزاد و رها هستیم. نتیجه عملی برائت در هر حال اباحه فعل است یعنی عدم لزوم شرعی ارتکاب یا ترکش.

اما ادله اصولیون بر اصل بودن برائت:

۱- آیه شریفه (ما کُنَّا معذبین حتی نبعث رسولا) (الاسراء، ۱۵) که دلالت بر نفی عذاب در حال عدم اتمام حجت دارد.

۲- حدیث رفع، به سند صحیح از رسول اکرم (ص) که ایشان می‌فرمایند: "رفع عن امتی تسعة: الخطاء و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه و الحسد و الطيرة و التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة" (الخصال، ۴۱۷).
یعنی آنچه نمی‌دانند، اثر شرعی‌اش که عبارتست از وجوب یا حرمت، از دوششان، امتناناً برداشته شده است.

۳- حدیث "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" با همان استدلال گذشته.

۴- حدیث "كل شیء لك حلال حتی تعرف انه حرام بعینه" البته این حدیث ناظر به شبهات موضوعیه است.

۵- حدیث "الناس فی سعة ما لا يعلمون".

۶- حدیث "كل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی" که مرسل است اما چون صدوق آن را قطعاً به امام صادق (ع) نسبت داده و گفته "قال الصادق"، محدثین از او می‌پذیرند. البته در تفسیر حدیث باید ورود نهی را به معنی رسیدن آن به مکلف بدانیم نه مطلق صدور آن توسط شارع.

۷- حکم عقل بر قبح عقاب بدون بیان.

اگر دلیل اصلی را ادله نصی دانستید اصطلاحاً گفته می‌شود شما برائت شرعی را پذیرفته‌اید و اگر این آخری را دلیل اصلی دانستید اصطلاحاً گفته می‌شود شما قائل به برائت عقلی هستید.

البته در برخی از این ادله، اخباریون مناقشه کرده‌اند مثلاً گفته‌اند: احتمال حرمت ملازم با احتمال عقاب اخروی، واجب الدفع است؛ گرچه احتمالش ضعیف باشد. پس عقل به لزوم احتیاط

حکم می‌کند. اصولیون می‌گویند درست است، اما در اینجا به دلیل اینکه فحص نموده‌ایم اما بیانی از جانب مولا نیافته‌ایم و می‌دانیم او عادل و حکیم است، بلا بیان به عقاب اقدام نمی‌کند پس احتمال ضرر و عقاب مندرج است.

۲- چون موضوع برائت عقلیه، عدم بیان بود، و نیز چون موضوع برائت نقلیه شك در حکم شرعی بود، اگر دلیلی بتواند بیان یا رافع شك باشد، عقلاً و نقلاً بر برائت مقدّم است. مثلاً اگر در تزکیه حیوان شك کردیم، اصل عدم تزکیه که همان استصحاب عدم تزکیه است، بر موضوع حاکم است و مانع جریان برائت و در نتیجه مانع پاکی گوشت می‌شود، پس گوشت در حکم میته است و خوردنش حرام. از این قضیه به دو نحو تعبیر می‌شود: گاهی می‌گویند اصل موضوعی (عدم تزکیه) بر اصل حکمی (برائت یا حلیّت) حکومت دارد و گاهی می‌گویند اصل سببی (عدم تزکیه) بر اصل مسببی (برائت یا حلیّت) حکومت دارد.

۳- عدّه قلیلی در جریان برائت در شبهات موضوعیه شك کرده‌اند. آنها گفته‌اند مقام در شبهات موضوعیه مقام امتثال است. ذمه قطعاً به واجب یا حرامی مشغول شده است پس باید فراقتی یقینی و قطعی حاصل کرد و این ممکن نیست جز به احتیاط. جواب داده‌اند که در شبهات وجوبیه مثل آنکه می‌دانیم نمازی واجب است اما نمی‌دانیم ظهر است یا جمعه؟ درست است؛ باید احتیاط کرد و موافقت قطعیه نمود، یعنی هر دو را امتثال کرد. در شبهات تحریمیه نیز اگر شك در مکلف به بود مثلاً نمی‌دانستیم کدام ظرف شراب است، اگر اطراف شبهه، محصوره بود باید احتیاط کرد (البته این نظر مشهور است). اما اگر غیر محصوره بود مثلاً بعضی پنی‌های بازار نجس است، اما کدام؟ نمی‌دانیم. در اینجا احتیاط موجب عسر و حرج است و قاعده لا حرج آن را تخصیص می‌زند. اما سخن در جایی است که شك در اصل تکلیف است. مثلاً نمی‌دانیم این مایع که اینجا نزد من است شراب است یا خیر؟ در اینجا دیگر احتیاط واجب نیست. زیرا اشتغالی صورت نگرفته تا با ترك تمام موارد مشکوکه، فراغ حاصل شود.

در واقع نهی از شراب به مصادیق خارجی آن - هر کدام معلوم و یقینی باشد - تعلق گرفته نه به طبیعت شراب تا از موارد مشکوک نیز الزاماً احتراز کنیم.

۴- توجه کنید که احتیاط (مادامی که عقلاً مخلّ نظام زندگی نباشد و شرعاً به حرج نیانجامد) مستحسن و ممدوح است. روایات بسیاری در فضیلت آن در دست است اما:
الف- جای استحباب احتیاط تنها در شبهات موضوعیه است.

ب- دلیلی بر وجوب احتیاط نیست، تنها و تنها مستحب است، همین و بس.
در واقع همین طور که توجه کرده اید، دعوا بر سر استحباب احتیاط نیست، بر سر وجوب آن است که قائل شدیم واجب نیست.

برخی گفته اند احتیاط در صورتی که به تکرار عبادت بیانجامد دیگر مستحسن نیست. این سخن پذیرفته نیست. روایات حسن احتیاط مطلق اند و دلیلی از عقل نیز آنها را تخصیص نمی زند جز آنچه به اختلال نظام بیانجامد.

البته لازم به ذکر است که در مواردی که طبیعت موضوع، مقتضی حرمت و فساد است مانند نگاه کردن به زن اجنبیه اگر در جواز نظر به او شك داشتیم، بیع وقف هنگامی که در وجود مسوق برای بیع شك داشتیم، تصرف در اموال دیگران هنگامی که در مجوز آن شك داشتیم، کشتن دیگران یا بردن آبروی آنها هنگامی که در جواز آن شك داشتیم. در همه این موارد موضوع مقتضی حرمت و فساد است و حکم اصلی وجوب اجتناب است حتی در شبهات موضوعیه. الاّ ما خرج بالدلیل. بنابراین فقهاء گفته اند: "يجب الاحتیاط فی الموارد الثلاثة: النفوس و الأعراض و الأموال، مع كون الشبهة موضوعية".

دلیل این مطلب همان عموم و اطلاق حرمت است. پس تخصیص آن دلیل قطعی می طلبد.

۵- اگر دلیل برائت را عقل بدانیم تنها پس از فحص و یأس از یافتن دلیل است که اجازه اجرای برائت را داریم. چون تنها در آن صورت است که حقیقتاً موضوع برائت که عدم بیان است محقق شده است.

اگر دلیل برائت را نقل دانستیم (مثلاً حدیث رفع) در اینصورت نیز تنها پس از فحص و یأس از دلیل است که برائت جاری می‌شود زیرا احادیث بسیاری باعث و زاجر به کسب علم و معارف دین از اصول تا فروع‌اند.

بنابراین فحص واجب است تا به دلائل کتاب و سنت آگاهی یابیم. اما آنکه تعلّم و فحص را ترك نموده و در نتیجه به دلائل کتاب و سنت آگاهی نیافته تا آنها را انجام دهد، حکم او چیست؟ ظاهراً عقاب او تنها عقاب ترك تعلّم است نه عقاب ترك اعمال. گرچه او نادانسته هر آنچه موجب صعودش می‌شده ترك کرده و هر آنچه موجب نزولش می‌شده مرتکب شده باشد. البته در این شکی نیست که آثار ترك و ارتکابات او همواره بر دوش او خواهد بود یعنی او رشد نیافته باقی خواهد ماند. اما عقاب او تنها عقاب ترك تعلّم است.

البته شاید بهتر باشد در این نحو نگریستن به عقاب تجدید نظر کرد زیرا عدم رشد، خود بزرگترین عقابی است که متصوّر است.

این نسبت به شبهات حکمیه بود. اما در شبهات موضوعیه هیچ دلیلی بر وجوب فحص در دست نداریم از این رو همه به عدم وجوب فحص در آنها حکم کرده‌اند. به همان قدر اطلاعات که داریم طبق همانها عمل می‌کنیم، لازم نیست تفحص کنیم که این ظرف شراب هست یا نه؟ بلکه می‌توان آن را نوشید.

۶- برائت انجراد: انجراد در لغت به معنی کشیدن شمشیر در برابر خصم است. اصطلاحاً آن را در فقه در حالتی بکار می‌بریم که دو فقیه فتوایی معارض هم بدهند اعم از اینکه یکی قائل به وجوب باشد و دیگری عدم وجوب یا یکی حرمت و دیگری عدم حرمت.

در اینجا حالات مختلفی قابل تصوّر است. نخست آنکه رأی هیچ يك از این فقهاء بر دیگری ترجیح نداشته باشند مثلاً هر دو جامع شرایط تقلید باشند و برای مقلّد نیز نسبت به هر دوی آنها شهادت عدلین بر اعلمیّت اقامه شده باشد. مصداق دیگری از عدم ترجیح، حالتی است که مقلّد قائل به جواز تقلید از علیم و عدم رجحان اعلیم بر علیم باشد. مصداق دیگر برای عدم ترجیح، حالتی است که هر دو در جامعه مشهور به اعلمیّت باشند به نحوی که عادلان بسیاری بر اعلمیّت هر يك گواهی دهند.

در اینجا می‌توان مانند حالتی که دو نصّ تعارض دارند، قائل به برائت شد؟ ظاهراً برائت انجراد قابل جریان است زیرا اگر دلیل برائت را عقلی دانستیم در اینجا نیز تعارض دو علم، همانند عدم بیان، معذّر است. اگر دلیل برائت را نقلی دانستیم نیز دقیقاً مصداق "ما لا يعلمون" تحقّق یافته است. به عبارت دیگر دلیلی بر اختصاص جریان برائت در روایات نیست و برائت می‌تواند نسبت به فتاوا نیز جاری شود.

پس چند حالت برای مکلف متصوّر است: مجتهد باشد، مقلّد باشد، محتاط باشد، قائل به برائت انجراد باشد. یعنی تنها در این مسئله اصولی به علم رسیده، قائل به برائت انجراد شده باشد. در این صورت می‌تواند در تمام موارد خلافاً میان فقهاء، برائت جاری کند.

حالت دیگر آنکه میان آراء مراجع تقلید (برای آنکه تقلید از اعلّم را واجب می‌دانند) یا آراء مطلق فقهاء زنده (برای آنکه تقلید از مطلق اهل علم را کافی می‌دانند) یا آراء تمامی فقهاء حتی اموات آنها (برای آنکه زنده بودن مجتهد را شرط نمی‌دانند)، تعارض رخ دهد اما يك رأى بر سایر آراء ترجیح داشته باشد و آن ترجیح مطابقت با سیره عقلاء یا سهولت باشد. در این صورت می‌توان آن رأى را اخذ کرد؟

ظاهراً این مسئله به "عدول از يك مجتهد به مجتهد دیگر" باز می‌گردد و بلا اشکال جایز است چنانچه در بحث اجتهاد و تقلید مطرح خواهد شد.

تخیر

تخیر در جایی جاری می‌شود که نشود در آن احتیاط کرد، جایی که موافقت قطعی امکان نداشته باشد؛ مثلاً برخی روایات به وجوب دفن کشتگان کفّار حکم کنند و برخی به حرمت آن. در این صورت به دلیل تعارض نصّین، دوران امر میان محذورین پیش آمده است. روایات، تکلیف ما را در چنین موردی روشن کرده‌اند. مثلاً حسن بن جهم از امام رضا (ع) می‌پرسد: دو فرد ثقه از شما حدیث می‌کنند اما دو حدیث مخالف یکدیگر است، حضرت (ع) می‌فرمایند: "مَوْسَعٌ عَلَيْكَ بَايَهُمَا أَخَذْتَ". (الوسائل، ۱۸، باب ۹ صفات القاضی، ح ۵). بنابراین در دوران امر بین محذورین که از تعارض دو نصّ پدید آمده است، شرعاً مکلف به تخیر هستیم. چنین تخیری را تخیر شرعی می‌نامند.

اما در جایی که امر بین دو محذور دوران دارد اما علّت دوران امر، فقدان نصّ است، در اینجا دیگر نمی‌شود به اخبار تخیر اخذ کرد. در اینجا چه کنیم؟

مثال آن قبول وزارت شخص جائز است، عده‌ای گفته‌اند اعانت ظلم و حرام است و عده‌ای گفته‌اند در آن تمکّن برای جلوگیری از ظلم و بنابراین واجب است.

عده‌ای قائل‌اند نسبت به هر دو طرف قضیه برائت جاری می‌شود. موضوع برائت که عدم بیان (در برائت عقلی) و جهل به حکم (در برائت شرعی) است در اینجا موجود است.

با جریان برائت از دو سوی قضیه عملاً فعل یا ترك آن جایز می‌باشد. گرچه در اینجا لفظ اباحه شرعی را نمی‌توانیم بکار ببریم زیرا این لفظ در جایی بکار می‌رود که نسبت به فعل یا ترك، شرع رخصت داده باشد اما در اینجا هم به فعل و هم به ترك الزام است.

عده‌ای دیگر قائل‌اند که در اینجا تخیر عقلی جاری می‌شود.

در شبهات موضوعیه مانند آن که حال زید را نمی‌دانیم که عادل است تا به حدیث "یجب اکرام العادل" عمل کنیم یا فاسق است تا به حدیث "یحرم اکرام الفاسق" عمل کنیم، در اینجا نیز عیناً مانند مسئله قبل می‌شود به برائت دو جانبه و یا تخیر عقلی حکم کرد.

تنبیه: در دوران بین محذورین، چون می‌دانیم که تنها یکی از آن دو، حکم واقعی است، اگر تخیراً به یکی حکم کردیم، نمی‌توانیم در زمانی دیگر به دیگری حکم کنیم زیرا مخالفت قطعیه تدریجیه صورت می‌گیرد. بنابراین اصطلاحاً می‌گویند تخیر استمراری نیست.

اشتغال

۱- محل بحثِ اصل اشتغال که نام دیگرش احتیاط است، وقتی است که اصل تکلیف (چه وجوبی و چه تحریمی) محرز، اما "مکلف به" تفصیلاً معلوم نیست. چنین شکلی را چند گونه می‌توان تقسیم کرد، اما از آنجا که بسیاری مقسومات کاربردی در فقه ندارند، ما آن را اینگونه تقسیم می‌کنیم:

الف- شك بين متباينين؛ مانند علم به وجوب صلاتی واحد اما شك در اینکه آن صلاة، جمعه است یا ظهر (شبهه وجوبیه) یا علم به وجوب اجتناب از اناء خمر و شك در اینکه این ظرف محتوی خمر است یا آن ظرف (شبهه تحریمیه)؟

ب- شك بين اقل و اکثر که به دو قسمت تقسیم می‌شود:

۱- ارتباطی مانند شك در اینکه آیا سوره جزء نماز است یا خیر؟

۲- غیر ارتباطی مانند شك در اینکه بدهی من به فلان شخص نه تومان بود یا ده تومان؟ در اینجا همه قائل اند که بدهی نه تومان محرز است و نسبت به آن يك تومان باقی مانده که شك بدوی وجود دارد، برائت جاری می‌شود.

۲- نخست به بررسی **شبهه تحریمیه** می‌پردازیم. تنها صورتی که در فقه موجود است، نوع موضوعی آن است. مثال مشهورش نیز نجاست یکی از دو اناء است اما نمی‌دانیم کدام؟ قول اول: وجوب موافقت قطعیه است یعنی از هر دو اناء باید اجتناب کرد. اینان به دلایلی استناد می‌کنند:

الف- ادعای اینکه علم اجمالی همانند علم تفصیلی، علّت تامه است برای وجوب موافقت قطعیه.

ب- روایت کلینی از امام صادق (ع) عن رجل معه إناء ان فيها ماء وقع في أحدهما قدر لا بدري أيهما هو و ليس يقدر على ماء غيره؟ قال (ع): "يهريقهما و يتيمّم".

ج- روایت زراره: قال: قلت له: إني قد علّمته أنّه قد أصابه الدم و لم أدر أين فأغسله؟ قال (ع): "تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك".

قول دوم: مخالفین ایشان اند آنها می‌گویند موافقت قطعیه لازم نیست یعنی یکی از آن دو اناء را می‌توان استعمال نمود. اینان می‌گویند

اولاً امکان عقلی برای ترخیص یعنی جایز دانستن مخالفت احتمالیه وجود دارد زیرا آنچه عقلاً ترخیص نمی‌پذیرد تنها علم تفصیلی به تکلیف است، نه علم اجمالی. در واقع ایشان با این سخن می‌گویند که اقتضاء علم اجمالی برای تنجّز تکلیف به نحوی که موافقت قطعیه را واجب کند، قبول ندارند.

دوماً ایشان می‌گویند روایت کلینی به عثمان بن عیسی و عمار ساباطی می‌رسد که هر دو ضعیف‌اند، روایت زراره نیز مربوط به شبهه وجوبیه است و به بحث ما مربوط نیست. سوماً ایشان به حدیث "كل شي لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه" استناد می‌کنند که ظاهراً استنادی بجاست و دلالتش شامل علم اجمالی نیز می‌شود. استناد دیگر آنان به حدیث "كلما كان فيه حلال و حرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه" است، اشکال شده است که این حدیث مربوط به خرید پنبه از بازار یعنی شبهه‌ای غیر محصوره است و عمومیت ندارد. جواب این است که فهم عرفی از این حدیث و نیز حدیث قبل عمومیت و اطلاق و عدم مدخلیت شأن نزول را برداشت می‌کند.

دلیل دیگر ایشان این است که می‌گویند حرمت استفاده از هر دو اناء قطعاً مستلزم حرام کردن آن چیزی است که خداوند حلال کرده است یعنی یکی از آن دو، ولی جواز استفاده از یکی از آنها تنها مستلزم ارتکاب ظنّی حرام است.

و حاصل آنکه ایشان در یکی از اطراف شبهه تحریمیه، قائل به ترخیص‌اند.

و اما **شبهه وجوبیه**: دو صورت دارد، یکی دوران بین متباینین، و دیگری دوران میان اقل و اکثر. راجع به قسم نخست یعنی دوران بین متباینین چون ذمه اشتغال یقینی دارد برای فراغ ذمه یقینی از تکلیف باید هر دو طرف را انجام داد بنابراین احتیاط، واجب است. نتیجه اینکه چه در حال فقدان نصّ (تردد میان نماز ظهر و نماز جمعه) و چه اجمال نصّ (مثلاً مولا گفته "آنتی بعین" و عین چندین معنی دارد یا در "حافظوا علی الصلوة الوسطی" که معلوم نیست کدام نماز مقصود است) باید موافقت قطعی نمود. همینطور در وقتی که شبهه موضوعی باشد (مثلاً نمازی فوت شده است اما نمی دانیم عصر بوده یا مغرب).

تنها در حال تعارض نصّین است که با تعدّد به اخبار تخییر، قائل به تخییر هستیم (مثال آن مواردی است که برخی روایات به اتمام نماز فرمان می دهند و برخی به قصر). اما قسم دیگر یعنی دوران میان اقل و اکثر بزودی بررسی خواهد شد.

۳- راجع به شبهه تحریمیه تذکر نکته ای حائز اهمیت است و آن آنکه مشهور در میان اصولیون - حتی آنها که قائل به ترخیص نبودند - آن است که اگر بعضی از اطراف علم اجمالی عدم فعلیت یافت، طرف دیگر قابل ارتکاب است. مصادیق عدم فعلیت عبارتند از:

الف - عدم ابتلاء، مثلاً یکی از دو اناء نجس در نزد سلطان هند یعنی غیر قابل دسترس است. البته منکرین ترخیص می گویند باید خروج از ابتلاء قبل از تعلّق علم اجمالی باشد، اما پس از تعلّق علم نمی شود يك ظرف را نزد سلطان هند فرستاد یا آن را بدور ریخت و سپس ظرف دوم را استعمال نمود. ایشان قائل اند که پس از تحقّق علم اجمالی اثرش باقی می ماند.

بر خواننده روشن است که ادعای ایشان قابل اثبات نیست.

ب - اضطراب به بعضی از اطراف، مثلاً اگر به زور یکی از آن دو اناء را در حلقمان ریختند، آنگاه اناء دوم مانند شك بدوی می شود و نسبت به آن برائت جاری می شود.

البته برخی شرط کرده اند که باید اضطراب به يك طرف قبل از تحقّق علم باشد ولی اگر پس از آن باشد از طرف دوم باید کماکان پرهیز کرد. و نیز گفته اند اگر اضطراب به طرفی غیر معین بود یعنی گفتند یکی از اینها را حتماً بخور در اینصورت نیز نسبت به دیگری رخصت نخواهیم داشت.

گاهی اجبار، عقلی است، مثلاً یکی از دو اناء را باید خورد تا از تشنگی نمرد. نسبت به طرف دوّم برائت جاری می‌شود یا خیر؟ همان حرف‌ها در اینجا نیز جاری است.

ج- مُحدث تکلیف نبودن بعضی اطراف، مثلاً می‌دانیم که در این آب قلیل یا آن آب کُر، نجاستی افتاده است اما نمی‌دانیم در کدام؟ می‌گویند وقوع نجاست در آب کر آن را نجس نمی‌کند پس نجاست آب قلیل شبهه‌ای بدوی است و در آن برائت جاری می‌شود.

تنبيه: اگر از دو اناء، یکی نجس شده باشد اما ندانیم کدام، سپس لباسی با یکی از این دو اناء ملاقات کند، آیا محکوم به نجاست می‌شود یا خیر؟ مشهور اصولیون مُلاقی احد الاطراف را نجس نمی‌دانند.

۴- تدرّج یعنی اطراف علم اجمالی را در اوقات مختلف تدریجاً انجام دادن. آنان که قائل به ترخیص در اطراف علم اجمالی بودند، تدرّج را اگر سبب مخالفت قطعی شود جائز نمی‌دانند. آنها می‌گویند می‌توان ظروف را اندک اندک استعمال کرد تا ظرف آخر بخلاف خود آخری (البته در وقتی که می‌دانیم یکی از چند ظرف نجس است، اما اگر بدانیم دو تا از چند ظرف نجس است می‌توان آنها را استعمال کرد تا دو ظرف آخر).

۵- شبهه تحریمیه در صورتی که اطرافش به حدی برسد که احتمال وجود حرام در ظرفی خاص ضعیف شود به گونه‌ای که عقلاء به آن اعتنا نکنند، غیر محصوره است. همه با چنین شبهه‌ای، معامله شک بدوی را می‌کنند.

روایاتی نیز به این مطلب اشاره دارند، امام صادق (ع) می‌فرماید: "أَمِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يَجْعَلُ فِي جَبْنِهِ الْمَيْتَةَ، حَزَمَ الْجَبْنَ فِي جَمِيعِ الْأَرْضِ؟" (وسائل، ۱۷، باب ۶۱ اطعمه، ح ۵).

روایاتی نیز راجع به جواز اخذ جوائز ظالم در دست است که ناظر به همین مطلب است (وسائل، ۱۲، باب ۵۱ ما یکتب به). برخی ادعا کرده‌اند تنها در صورتی می‌توان اطراف شبهه غیر محصوره را مرتکب شد که موافقت قطعی یعنی احتراز همه اطراف، موجب عسر و حرج باشد. بنابراین شبهه کثیر در کثیر مثلاً هنگامی که صد گوسفند از هزار گوسفند، و طیء شده باشند شامل آن نمی‌شود.

اما ظاهراً شبهه غیر محصوره شبهه ایست که برخی اطرافش از ابتلاء خارج شده اند بنابراین حتی در حال عدم عسر و حرج نیز ارتکاب اطراف آن جایز است. با قبول قول آنان که قائل به ترخیص و ارتکاب مطلق بعضی اطراف بودند دیگر نیازی به توجیه این استثنائات نیست.

۶- در دَوْران امر بین اقل و اکثر ارتباطی مثلاً وقتی شك شود که سوره نیز جزء نماز و بنابراین اثباتش واجب است یا خیر؟

نسبت به اکثر براءت جاری می گردد به دلیل اینکه اولاً علم اجمالی - همانند اقل و اکثر استقلالی - منحل می شود به علم تفصیلی به وجوب اقل و شك بدوی در وجوب اکثر. دوماً ادعا شده است که عقل مستقلاً قبح مؤاخذه در این مورد را درمی یابد. سوماً حدیث رفع شامل این مسائل نیز می شود، عرفاً.

مثال: شك در جزئیت سوره، جلسه استراحت در نماز، شك در شرطیت مباح بودن لباس مصلی که منشاء آنها فقدان نصّ است.

شك در اینکه درون گوش و بینی جز ظاهر بدن است تا به مقتضای دلیل غُسل آنها را نیز بشویم. منشاء این شك اجمال نصّ است.

واضح است که اینجا نیز اگر شك منشاء اش تعارض نصّین بود، حکم تخییر است، و نتیجه آن باز هم براءت نسبت به اکثر.

۷- اگر در مُخَلّ بودن چیزی در توصیّیات شك کردیم. مثلاً در زمان ما شایع است که شروطی را در عقد نکاح بر عهده مرد می گذارند، حال شك کنیم که نکند این شروط مُخَلّ اصل نکاح باشد. یا شك کنیم که نکند فارسی خواندن صیغه نکاح مُخَلّ نکاح باشد.

در واقع شك ما، شك در اعتبار نبود چیزی برای درست بودن توصیّیات است و این شك درست مانند شك در اعتبار بودن چیزی است، در اینجا نیز براءت جاری می شود، و آن توصّلی صحیح است.

اگر در تعبدیات چنین شکی رخ داد یعنی شك کردیم که فارسی خواندن قنوت مخّل نماز است یا خیر؟ در اینجا دو حالت پیش می‌آید. یکی آنکه قصد ما تقیید عبادت به فرمی باشد که خود دوست می‌داریم، یعنی به نیت اتیان آن جزء زائد باشد. بدون شك نماز باطل است. در غیر اینصورت شاید بتوان برائت جاری کرد.

توجه کنید که شرط برائت همواره، فحص و یأس از ظفر بر دلیل است یعنی اگر با مراجعه به نصوص نتیجه گرفتیم که نمی‌توان صیغه نکاح را به فارسی خواند یا نمی‌توان جمله‌ای فارسی در نماز ذکر کرد، حکم همان است. در صورتی که از نصوص چیزی دستگیرمان نشد نوبت به برائت می‌رسد.

آنچه از نصوص برمی‌آید - به نظر مؤلف - این است که ظاهر اخبار دالّ بر کفایت تفهیم معنا در صیغه نکاح دارد؛ اما راجع به صلوة، صریحاً مذکور است که باید به عربی خوانده شود، تنها در قنوت است که وارد شده است که مطلق دعا کفایت می‌کند در اینجا می‌توان شك کرد که آیا اگر این مطلق دعا، فارسی ادا شود مخّل است یا خیر؟ و تصمیم به جریان برائت گرفت.

اما يك سؤال مهم هنوز حل نشده باقی مانده است و آن این است که اگر شك پس از اتیان عمل هنوز باقی بود چه؟ آیا در مثال نخست استصحاب عدم نکاح و در مثال دوم اشتغال ذمه به نماز باقی است؟ ظاهراً بله و باید مجدداً آن گونه عمل کرد که یقین حاصل شود نکاح درستی صورت گرفته و ذمه از صلوة یقیناً فارغ شده است.

یعنی آن بحث‌ها همه برای این بود که شك زائل شود اما اگر شك هنوز موجود بود وظیفه شخص ترتیب اثر به آن است. مگر شخص وسواسی یعنی کسی که دائم فکر می‌کند که نکند اعمالش مخّل بوده و او را بری الذمه نکرده است. این شخص تعبداً نباید به شكش اعتنا کند.

۸- اگر شك شود که بعضی اجزاء یا شرایط مأموور به، مثلاً رکوع یا طهارت برای نماز، جزء یا شرط مطلق هستند تا در حال عجز از اتیان آنها، امر به مأموور به ساقط شود. یا اینکه آنها جزء یا شرط حال تمکن‌اند بنابراین در حال عجز از اتیان آنها امر به مابقی مأموور به (یعنی مأموور به بدون آن جزء یا شرط) کماکان باقی است؟

ظاهراً در اینجا شك در اصل تکلیف است بنابراین برائت جاری می‌شود.

پس آنکه در برف گیر کرده و نه خاکی برای تیمّم یافت و نه امکان بدست آوردن آب داشت، چون طهارت نمی‌تواند حاصل شود و طبق روایت "لا صلوة إلا بطهور"، طهارت شرط نماز است و شك می‌کنیم که ممکن است این شرطیّت به نحو مطلق است و امر به نماز را ساقط می‌کند، کلّ تکلیف یعنی نماز، مشکوک است پس نسبت به آن برائت جاری می‌شود.

نسبت به رکوع نیز اگر تنها روایت "لا صلوة إلا برکوع" را می‌داشتیم چنین می‌کردیم و نسبت به آنکه قادر به رکوع نیست تکلیف نماز را برمی‌داشتیم. اما در اینجا روایاتی در دست داریم که حتی اشاره با چشم را برای تحقّق رکوع - نسبت به فرد ناتوان - کافی می‌دانند، پس در اینجا برائت جاری نمی‌شود. از تمام آنچه گفته شد اهمیت فحص را قبل از جریان برائت می‌توان دریافت.

استصحاب

۱- استصحاب، حکم به بقاء حکم یا موضوعی است که در بقاء آن شك شده است. ارکان استصحاب عبارتند از: یقین سابق و شك لاحق. مثلاً یقین داریم که يك ساعت قبل وضو گرفتیم، اما در اینکه هنوز آن وضو باقی است و باطل نشده است شك داریم، بنا را بر این می‌گذاریم که وضو داریم. در واقع همانطور که می‌بینید، استصحاب نیز مانند سایر اصول عملیه، حکمی قراردادی، و تعبدی است و اصطلاحاً به ظاهر، حکم می‌کند. اکثر علماء استصحاب را حجت می‌دانند به دلایل زیر:

۱- بناء عقلاء و اینکه شارع این بناء را رد ننموده است. اشکال می‌شود که اتفاقاً عقلاء در امور مهمه هیچگاه استصحاب نمی‌کنند و تنها در امور جزئیه و بی‌اهمیت و آن هم از روی ظن به واقع و رجاء به اصابت به واقع است که استصحاب می‌نمایند. بنابراین استصحاب ایشان استحسانی از جانب عقل ایشان آن هم در برخی مسائل است و تعبدی عقلی به آن ندارند.

چنین چیز ضعیفی نیز نمی‌تواند مَثَبِ يك اصل اصولی باشد بخصوص پس از آنکه شارع از اتباع ظن و گمان یعنی غیر علم، برحذرمان داشته است.

۲- اجماع علماء بر حجیت استصحاب. چنین اجماعی منقول بوده، محصل نیست. مضاف بر اینکه بسیاری با آن به مخالفت پرداخته‌اند. مضاف بر آنکه مبانی آنان که قائل به بقاء حکم بوده‌اند مختلف بوده و لزوماً همه آنها قائل به استصحاب نبوده‌اند تا از

استصحاب، بر بقاء حکم استدلال کنند. بنابراین اجماع نمی‌تواند دلیل اثبات حجّیت استصحاب باشد.

۳- اخبار، مانند صحیح زرارہ از امام صادق (ع): "إنّہ علی یقین من وضوئہ و لا تنقض الیقین أبداً بالشک و إنّما تنقضه بیقین آخر" (وسائل، ۱، باب ۱ نواقص الوضو، ج ۱). مانند صحیح دیگری از او از امام (ع): "فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبداً" (وسائل، ۲، باب ۴۱ نجاسات، ح ۱). مانند حدیث دیگری از او از آن حضرت (ع): "لا ینقض الیقین بالشک" (وسائل، ۵، باب ۱۰ خلل الصلوٰۃ، ح ۳).

نخستین حدیث به وضو، دومین به غسل و سومین به تعداد رکعات نماز تعلّق دارد. باز مانند موثقہ اسحق بن عمار از امام کاظم (ع): "إذا شککت فابن علی الیقین" (وسائل، ۵، باب ۸ خلل الصلوٰۃ، ح ۲) و احادیث دیگر چون حدیث اربعمائه که در آن امیرالمؤمنین (ع) چهارصد کلمه مفید برای اصحاب بیان می‌کند، صدوق آن حدیث را به سند صحیح در خصال آورده است، یا نامه علی بن محمد قاسانی (وسائل، ۷، باب ۳ شهر رمضان، ح ۱۳) یا صحیحہ عبداللہ بن سنان (وسائل، ۲، باب ۷۴ نجاسات، ح ۱) و اخبار دیگر.

آنچه از این اخبار متواتراً یا حداقل مستفیضاً برمی‌آید حکمی کلی است یعنی استمرار حکم سابق مادامی که نقص آن معلوم نشده است، یعنی استصحاب.

نتیجہ آنکہ تنها دلیل بر حجّیت استصحاب، شرع است. بی‌جهت نبوده که گذشتگان آن را یکی از امارات می‌دانستند.

۲- از شرایط جریان استصحاب - آنگونه که از اخبار می‌فهمیم - فعلیت شک و یقین است. مثلاً اگر روز جمعه به عدالت زید یقین داشتیم سپس شنبه شک کردیم که اصلاً روز جمعه او عادل بوده است یا نه؟ نمی‌توان اصل را بر عدالت او در روز جمعه یا حتی شنبه نهاد. چون یقین سابق دیگر در ظرف حال باقی نیست. حتی ادعا کرده‌اند که اگر ساعت ۱ وضو داشتیم اما ساعت ۲ بدون توجه به وضو داشتن یا نداشتن نماز خواندیم، حال که ساعت ۳ است شک می‌کنیم که حین نماز وضو داشته‌ایم یا نه؟ می‌گوید نسبت به حین نماز استصحاب وضو جاری نمی‌شود گرچه نسبت به

هم اکنون می توان وضو را استصحاب نمود. البته به صحت نماز ساعت ۲ می توان به گونه ای دیگر مثلاً قاعده فراغ استناد نمود.

۳- مقصود از یقین سابق در استصحاب، علم قطعی به حدوث و ثبوت نیست. بلکه کاشفیت از ثبوت نیز کفایت می کند یعنی حتی نسبت به آنچه "قرار" بر ثبوت بوده، یعنی اینگونه پذیرفته ایم که ثبوت آن را قبول داریم، نیز جاری می شود. حاصل آنکه، اگر در بقاء حکم امارات یعنی آیات و روایات شك کردیم، یقین سابق (گرچه قطعی نیست و تنها ظنّ معتبر است) موجود است، پس استصحاب جاری می شود و می گوئیم گرچه قرن ها گذشته اما حکم آن امارات همچنان پابرجاست و واجب العمل.

۴- چون عرف تفاوتی چندان میان امور قاز (غیر تدریجی) و غیر قاز (یعنی امور تدریجی که در بستر زمان جریان می یابند) نمی بیند، در آنها نیز می توان استصحاب نمود. پس اگر در اتمام سوره در نماز شك کردیم، اصل را بر باقی بودن می گذاریم و از همانجا که یقین داریم خوانده ایم ادامه می دهیم تا قطعاً سوره را تمام کنیم. توجه کنید که در این مثال "عدم اتمام" را استصحاب نمودیم.

۵- استصحاب کلی، یعنی اینکه زید داخل خانه ای شده است، بنابراین یقین داریم که کلی انسان (یعنی جنس طبیعی انسان) داخل خانه است. سپس می بینیم که زید خارج شد. اما شك می کنیم نکند عمرو مخفیانه وارد شده یا اصلاً در آنجا وجود داشته است. پس کلی انسان را که یقین به وجودش داشتیم و اکنون به دلیل احتمال ورود عمرو قبل از خروج زید شك به زوالش داریم استصحاب کنیم. قول مشهور این است که خیر؛ ادله حجّیت استصحاب شامل چنین نوعی از استصحاب نمی شوند. گرچه تا وقتی که به خروج زید از آنجا علم پیدا نکنیم کلی انسان را می توان در آنجا استصحاب کرد.

۶- اگر در بقا زمان شك کردیم، زمان را استصحاب می‌کنیم در نتیجه احکام مقید به زمان نیز با آن استصحاب می‌شوند. مثلاً هنگامی که در وجوب امساك از غذا به دلیل شك در بقاء روز شك می‌کنیم، بقاء روز و در نتیجه وجوب امساك استصحاب می‌شوند. اما اگر حکمی مقید به زمان بود مثل اینکه مولا بگوید: "اجلس فی المسجد نهار يوم الجمعة؛" حال شك کنیم نکند قید مدخلیتی در حکم نداشته باشد و حکم نسبت به شب نیز با تنقیح مناط، ثابت باشد، در اینجا وجوب را نسبت به حال شك یعنی شب نمی‌توان استصحاب کرد. زیرا اصل لفظی در اینجا موجود است: حکم صریحاً توسط خود شارع تقیید خورده است و این تقیید منصوص است.

۷- نظر مشهور بر عدم جریان استصحاب تعلیقی است، اصطلاحاً یعنی: به نجاست انگور اگر بجوشد یقین داریم، حالا در نجاست کشمش (یعنی انگوری که به عروض بعضی حالات یعنی خشکی مُعلَق شده است) هنگامی که بجوشد شك می‌کنیم. چنین استصحابی جایز نیست زیرا؛ موضوع استصحاب واحد نیست بلکه عوض شده است. آنجا انگور بود اینجا کشمش است. بنابراین نسبت به کشمش یقین سابقه وجود ندارد. دَوَم اینکه نسبت به کشمش از حالت قبل از جوشیدنش که قطعاً طاهر بود، برای حالت پس از جوشیدن، طهارت استصحاب می‌شود. اینجا یک تذکر فقهی هم مفید است و آن اینکه عبارت غلیان که در باب انگور در روایات مطرح شده اصطلاحاً به معنی جوش زدن شیمیایی و تبدیل آن به شراب بوده اما از زمانی، به غلط به معنای جوشیدن روی آتش تصوّر شده و باب نجاست عنب مغلی از اینجا پایش به فقه باز شده. کما اینکه نجاست در زمان رسول خدا (ص) یک حقیقت شرعیّه نبوده و تماماً به معنای کثیفی بکار رفته است اما از زمانی در فقه معنایی خاص از آن برداشت شده و باب نجاست و طهارات به صورتی که می‌بینیم نمود پیدا کرده است.

۸- راجع به احکام ادیان گذشته و جواز یا عدم جواز استصحاب احکامشان در حق ما، سخن‌ها گفته‌اند. اما از آنجا که آنچه مورد لزوم بوده در اسلام بیان گشته نیازی به چنین استصحابی نیست

بنابراین سخن حول آن بیهوده است. راجع به تنجّز احکام آنان راجع به خودشان بعداً سخن خواهیم گفت.

۹- آنچه از اخبار استصحاب به ذهن متبادر می‌شود وجوب تعبد به خود مستصحاب است.

بر مستصحاب چند اثر مترتب می‌شود:

الف- آثار شرعی بی‌واسطه، مثلاً پس از استصحاب حیات زید، تقسیم اموال او را کماکان ناجایز می‌دانیم.

ب- آثار عقلی بی‌واسطه، مثلاً پس از استصحاب وجوب چیزی، خودبخود مقدمه آن نیز واجب خواهد بود.

ج- آثار غیر مستقیم یا واسطه‌مند که به آنها آثار عادی (به معنی عادت) گویند، آنها را آثار تکوینی نیز می‌نامند. به مثال زیر توجه کنید:

"زید از ۱۲ سالگی مفقودالثر شده است اکنون ۵ سال از آن ماجرا گذشته حیات زید را استصحاب کرده آثار بی‌واسطه مثل حرمت تقسیم اموالش را بر آن بار می‌کنیم، اما نمی‌توانیم بگوییم حیات زید (که محرز نیست و تنها استصحابی است) نتیجه می‌دهد که او باید اکنون ۱۷ ساله یعنی بالغ باشد، این يك اثر عقلایی است که بر مستصحاب حمل می‌شود. حال بر این اثر، اثری شرعی بار کنیم یعنی بگوییم حال که بنا بر بلوغ اوست، از مالش خارج کنید و به همسرش بدهید."

بلوغ اثر مستقیم مستصحاب نیست نتیجه غیر مستقیم یا تکوینی آن است. حیات زید استصحاب شد، حتی قطع به آن نداریم، تعبداً آن را پذیرفتیم. حال نمی‌توان بر این امر پذیرفته شده آثار عادی حمل کرد و آثار شرعی آن آثار عادی را نیز استصحاب شده دانست. از این قضیه یعنی حجت نبودن آثار باواسطه استصحاب، اصطلاحاً با عنوان "عدم حجیت اصل مُثبت" یاد می‌کنند.

اصل مُثبت اصطلاحاً یعنی اجرای استصحاب در موضوع و اثبات اثر عادی یا تکوینی بر آن به قصد اثبات آثار شرعی بر آن اثر عادی یا تکوینی.

همانطور که گفته شد نظر مشهور عدم حجیت اصل مثبت است.

البته گاهی اختلاف در می‌گیرد. يك فقيه می‌گوید فلان استصحاب اصل مثبت است و حجت نیست و فقيه دیگر می‌گوید خير، واسطه خفيه است بطوری که عرف از آن چشم‌پوشی می‌کند. پس استصحاب صحیح است.

در حالی که واسطه خفيه باشد، استصحاب را کماکان حجت می‌دانند. مثلاً اگر یقین داشته‌ایم که فلانی پدر این شخص است و اکنون شك کرده‌ایم، استصحاب می‌کنیم که او هنوز پدر این شخص است. اثر عادیّه پدری او، پسری این شخص است نسبت به او، چون پدری و پسری غیر قابل تفکیک‌اند پس این پسر نیز که استصحاباً پسر اوست آثار شرعی پسر بودن منجمله وجوب انفاق بر پدرش را بر خود حمل می‌کند. در اینجا نیز اصل مثبت بکار رفته است اما واسطه آنقدر واضح و همیشگی و غیر قابل خدشه است که عرفاً ذهن آن را نمی‌بیند بنابراین می‌گویند خفيه است.

۱۰- پس از استصحاب وجوب اکرام مؤمنین، اکرام نمودن زید که از مصادیق مؤمنین است؛ جزو موارد اصل مثبت محسوب نمی‌شود تا حجت نباشد. اصولیون چنین استنتاجی را از مصادیق انتزاع شده از خود مستصحب یا به عبارتی ذات مستصحب دانسته، روا می‌دانند.

۱۱- از موارد دیگری که از اصل مثبت استثنا شده است، استصحاب جزئیات، شرطیات و مانعیات مستصحب است. پس از استصحاب مستصحب این لوازم او که به جعل شرعی به او پیوسته‌اند نیز از وجود او نتیجه‌گیری شده در زمان حال موجود فرض می‌گردند. بنابراین پس از استصحاب وجوب يك نماز، باید نمازی گذارد با تمام جزئیات و رعایت شرایط و پرهیز از موانع.

۱۲- اگر در اصل حدوث چیزی شك کردیم می‌توانیم "عدم حدوث" آن را استصحاب کنیم. مثل استصحاب عدم بلوغ زید. بر این استصحاب آثار شرعی مثلاً در اینجا عدم تکلیف نیز حمل می‌شوند.

۱۳- اگر علم به حدوث طهارت و نیز حدث داریم اما هر دو مجهول التاريخ هستند یعنی زمان آنها را به خاطر نداریم، در این صورت هم طهارت و هم حدث چون یقین به حدوثشان داریم استصحاب می‌شوند. این دو استصحاب با هم تعارض کرده هر دو از حجت ساقط‌اند.

البته برخی گفته‌اند اصلاً هیچ يك، از اول، جاری نمی‌شوند چون یقین به هر يك، ناقض یقین به دیگری است چون طهارت و حدث نمی‌توانند با هم وجود داشته باشند.

در هر حال وظیفه مکلف تحصیل طهارت است زیرا ذمه‌اش به جمله شارع که گفته "صَلِّ مع الطهارة" مشغول است حال اگر یکی از آن دو معلوم التاريخ باشند یعنی دقیقاً به یاد آورده شدند. ظاهراً قول درست، جریان استصحاب در معلوم التاريخ و عمل طبق آن است.

البته اگر مثال اینگونه باشد که بدانیم مرگ پدر در روز پنج‌شنبه بوده و نیز اسلام آوردن وارثش در همان حوالی، اما شك کنیم که مقدم بر آن بوده تا ارث ببرد یا خیر؟

در اینجا ظاهراً نسبت به مجهول التاريخ، استصحاب عدم حدوث در زمان معلوم التاريخ جاری می‌شود.

در آن مثال نخست نیز می‌توان نسبت به مجهول التاريخ، استصحاب کرد: استصحاب عدم حدوث حدث تا زمان معلوم طهارت و کمی پس از آن. در این صورت دلیلی بر باطل شدن طهارت در دست نیست.

بنابراین نسبت به مجهول التاريخ همواره می‌توان برای آن تاریخ معین استصحاب عدم جاری کرد و برای معلوم التاريخ استصحاب بقاء اثر تاکنون.

۱۴- اگر دلیل استصحاب سیره عقلاء یا عقل باشد، برای اهل کتاب جایز است که پس از قبول نبوت پیامبر اسلام (ص)، اگر در نسخ دین خویش شك دارند، بر همان دین باقی باشند.

اما از شرایط این استصحاب که در واقع نوعی برائت نسبت به لزوم تغییر دین است، فحص است در معارف دین اسلام تا ببیند که بر دلیلی که بر نسخ دلالت کند ظفر می‌یابد یا خیر.

نمی‌شود گفت اینجا جای احتیاط است. زیرا شك، شك در اصل تکلیف است نه مکلف به. زیرا امر دایر است بین مجزی بودن دین قبل و بین عدم اجزاء آن و لزوم عمل به دین محم (ص).

حتی اگر قبول کنیم که شك، از نوع شك در مكلف به است، در اینصورت از موارد اقل و اکثر استقلالی است. زیرا دین اسلام به منزله مصدق آن ادیان و تتمیم آنهاست گرچه تمام ادیان پیشین بنفسه مستقل اند. پس در هر حال در اکثر یعنی اسلام برائت جاری می‌شود. اما آنکه در دین محمد(ص) شك كند تکلیفش بقا بر دین سابقش و یا اگر ندارد، عمل به حسن و قبح عقلی است.

و نیز آنکه به دین محمد(ص) قطع داشته اما اکنون در قطع سابقش نیز شك کرده، تکلیفش همان عمل به حسن و قبح عقلی است. همین و بس. و یا اگر دین سابق داشته به آن رجوع می‌کند.

این تکلیف اوست نسبت به خودش. اما تکلیف دیگران نسبت به او ربطی به این مسئله ندارد، و دیگران طبق اجتهاد خودشان عمل می‌کنند مثلاً ممکن است کسی به قتل او فتوی دهد یا کسی او را مبری بداند. کما اینکه هنگامی که او از دین اولش به اسلام رو می‌آورد ممکن است اهل آن دین به قتلش فتوی دهند.

۱۵- مقصود از شك در استصحاب، عدم یقین است پس شامل ظنّ نیز می‌شود. هم لغویون شك را در این معنا جایز می‌دانند و هم از ظاهر برخی روایات برمی‌آید که مقصود از شك، نبودن یقین است. چنانچه امام(ع) می‌فرماید: "لا تنقض الیقین بالشكّ و لكن تنقضه بیقین آخر" یعنی تنها یقین است که ناقض یقین است. پس شك و ظنّ هر دو به يك چوب رانده شده‌اند و کلمه شك در حدیث هر دو را شامل است. و نیز موضوع استصحاب باید بقاء داشته باشد تا حکم را در آن کماکان جاری بدانیم. یعنی قضیه متیقّنه سابق و مشکوکه فعلی باید متحد باشند، نه اینکه یقین به نجاست انگور مغلّی داشتیم حالا که در نجاست کشمش مغلّی شك کرده‌ایم استصحاب کنیم. البته این اتحاد، کافی است که اتحادی عرفی باشد نه اتحادی به دقت عقلی که اشکال شود بالاخره در اثر گذر زمان تغییرات ظریف فیزیکی و شیمیایی در موضوع روی داده است. بطوری که این آب، آب دیروز نیست یا این انسان، انسان يك سال قبل نیست. خیر! پس هر کجا عرف قائل به وحدت موضوع بود، صرف نظر از دقت عقلی، پای استصحاب می‌تواند به وسط کشیده شود.

۱۶- أمارات (یعنی آیات و روایات) بر استصحاب واردند، زیرا استصحاب وظیفه شاك است و آنها شك را از بین برده به منزله علم‌اند، و اگر اینگونه نباشد كثیری از أمارات با استصحاب تخصیص می‌خورد و دیگر ظهور أمارات بی‌ارزش می‌گردد، به اصطلاح تخصیص اكثر رخ می‌دهد که قبیح است. اما خود استصحاب بر سایر اصول عملیه مقدم می‌شود زیرا استصحاب به منزله بیان و مؤمن‌کننده از عقاب است پس دیگر نوبت به برائت و احتیاط و تخییر نمی‌رسد. حتی اگر دلیل برائت را مانند استصحاب نقلی دانستیم، باید استصحاب مقدم باشد والا آنقدر برائت جاری می‌شود که نوبت به استصحاب نمی‌رسد یعنی تخصیص قبیح روی می‌دهد و این اصل شرعی کاملاً معطل می‌ماند. از این تقدم أمارات بر استصحاب و استصحاب بر سایر اصول تعبیر می‌کنند به: الاستصحاب عرش‌الاصول و فرش‌الأمارات.

۱۷- اگر لباس نجس شده‌ای را در ظرف آبی قلیل بشوییم، آنگاه در حین شستن شك کنیم که نکند اوصاف آب تغییر یافته پس آب هم نجس شده و دیگر پاك کننده نمی‌باشد، در اینجا دو استصحاب جاری می‌شود یکی استصحاب طهارت آب، دوم استصحاب نجاست لباس. اما تعبد به اولی رافع شك در جانب دوم است. اصطلاحاً اولی را اصل سببی و دومی را اصل مسببی می‌دانند. اصل سببی همواره بر اصل مسببی مقدم داشته می‌شود، در غیر اینصورت بی‌جهت سبب تخصیص آن خواهد شد.

۱۸- اگر از دو اناء که هر دو قطعاً طاهر بوده‌اند، اجمالاً یکی نجس شود اما معلوم نباشد کدام، در این صورت اگر نسبت به هر يك از آن دو استصحاب طهارت جاری کنیم مخالفت قطعیه صورت گرفته است. پس جز در یکی نمی‌توان استصحاب جاری کرد. این نیز يك دلیل دیگر است به نفع جواز تریخیص در بعضی اطراف علم اجمالی.

۱۹- قواعدی مانند قاعده تجاوز و فراغ (یعنی عدم اعتنا به شك پس از گذشتن از محل آن)، قاعده صحت عمل غیر (یعنی بنا بر درستی عملی است که دیگری انجام داده)، قاعده ید (یعنی هر آنچه در استیلاء کسی است از آن اوست مگر خلافش ثابت شود)، ... که همگی مربوط به شبهات موضوعیه هستند؛ همگی بر استصحاب مقدّم‌اند مانند تقدّم سایر امارات بر اصول. شاید بتوان گفت آنها تخصیص زننده استصحاب‌اند مثلاً قاعده نخست، شكّ بعد از محل را دیگر شامل حکم استصحاب نمی‌داند؛ یا قاعده دوّم، شك در کاری که دیگری انجام داده است را روا نمی‌داند؛ یا قاعده سوم، شك در ملکیت را جایز نمی‌داند.

در واقع دلیل استصحاب يك عام است: "إذا شككتَ ..." و این قواعد بعضی از انواع شك را از آن تخصیص می‌زنند بخلاف قاعده قرعه (حل کردن امور مشکوک با قرعه، ابتدائاً)، زیرا این قاعده حجّیتش جز در موارد منازعاتِ تراحمی مانند تقسیم اعیان مشترکه به اثبات نرسیده است. اگر می‌خواستیم همواره به این قاعده در تمامی شكوك و مشتهات عمل کنیم، جایی برای جریان اصل استصحاب باقی نمی‌ماند. پس این قاعده بر استصحاب مقدّم نیست.

اجتهاد و تقلید

۱- اجتهاد، بکار بردن جهد (= تلاش) است برای تحصیل علم. مجتهد کسی است که بر استنباط احکام شرع از ادله توانایی دارد.

پس مقصود از مجتهد کسی نیست که در تمام ابواب فقه تحقق و تفحص کرده اما هنوز به علم نرسیده است. و نیز کسی نیست که به نظرات اساتیدش و سایر فقهاء علم داشته باشد اما هیچ ترجیح یا نظری در گفته‌های ایشان ندارد.

و نیز برای صدق اجتهاد لازم نیست مجتهد بالفعل به تمام احکام شرع محیط بوده به این معنی که آنها را در حافظه موجود داشته باشد.

مجتهد کسی است که واجد ملکه استنباط باشد و هرگاه مراجعه کند، بتواند از ادله، احکام را استنتاج نماید. معروف است که اجتهاد قوه‌ای بسیط و روحانی (= ملکه) است.

اینگونه که ما اجتهاد را تعریف کردیم - و بخصوص گفتیم که لازم نیست او بالفعل واجد علم باشد - نتیجه می‌شود که فرض و تصوّر تجزّی در اجتهاد ممتنع است. پس حتی اگر نشود از مجتهد متجزّی تقلید کرد تنها به این دلیل است که مجتهد متجزّی وجود خارجی ندارد (یعنی سالبه به انتفاع موضوع است).

این فرض نیز که اجتهاد مانند طی مسیر است و اندک اندک و تدریجاً حاصل می‌شود و هر مجتهد مطلق، نخست متجزّی بوده است، فرض نادرست و قیاسی مع الفارق است. زیرا اجتهاد کیفیتی نفسانی است که از کثرت (که تجزّی فرع آن است) مجرّد است.

گرچه می‌پذیریم که تحقیق و تتبع دخیلی تام در حصول این ملکه دارد، اما در هر حال، هرگاه این ملکه حاصل شد تام است و بسیط.

چند تنبیه:

- ۱- جواز عمل مجتهد به رأی خویش بدیهی است.
- ۲- کسی قائل به جواز رجوع مجتهد به مجتهدی دیگر نشده است و همه گفته‌اند حرام است. گرچه این حرمت محل خدشه است. مسائل را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: نخست آنها که مجتهد در آنها اجتهاد کرده است، دوم آنها که مجتهد هنوز سراغ آنها نرفته است.
- اشکال نشود که فرض قسم دوم باطل است. اگر اجتهاد را ملکه نفس مجتهد دانستیم، در اینصورت از متعلق خارجی یعنی مسائل شرع مجرد است. دلیلی برای اختصاص ادله تقلید به جاهل و حکم به عدم جریان آنها در حق مجتهد وجود ندارد. اصل اولیه نیز در اینجا مطلقاً جواز است زیرا تقلید عالم از عالم مستلزم هیچ قبح عقلی نیست.
- بنابراین مجتهد بی هیچ اشکالی حتی در آنچه به علم رسیده است می‌تواند به علم دیگری رجوع کند و از او تقلید کند چه رسد به مسائلی که در آنها متمکن از تحصیل علم است اما عمداً ترك کرده.
- ۳- راجع به نفوذ حکم مجتهد و حدود آن میان علماء امامیه اختلاف است. برخی چون اخباریون اجتهاد را حرام و حکم مجتهد را نافذ نمی‌دانند. مشهور، حکم او را تنها در قضاوات نافذ می‌دانند. قلیلی از اصولیون (از متأخرین نراقی و از معاصرین امام خمینی(ره) و شاگردانش) حکم او را به میزانی که در جامعه مبسوط الید است نافذ می‌دانند. این مسئله را در بحث تقلید بررسی خواهیم کرد.
- ۴- مقدّماتی برای اجتهاد قائل‌اند: علم به قواعد عربیه و معانی مفردات، علم به آیات و روایات، وقوف بر مسائل اصولی، وقوف بر احوال رجال، ... فرض این مقدّمات، عادی است یعنی عادتاً چنین بوده که مجتهدان پس از علم به این مقدّمات واجد ملکه اجتهاد شده‌اند.

۲- امامیه چنین اعتقاد دارند که خداوند را در هر مسئله، حکمی واقعی و ثابت است. گاهی مجتهد به آن حکم می‌رسد و گاهی آنچه مجتهد به آن فتوی می‌دهد غیر از حکمی است که نزد خداوند برای مسئله محقق است، بنابراین مجتهد گاهی خطا کار است. این قول را "تخطئه" گویند.

عده‌ای از اهل سنت گویند، احکام دارای ما به ازاء واقعی عندالله نیستند و هر آنچه را که مجتهد به آن می‌رسد همان حکم شرع عندالله است. این قول را "تصویب" گویند. طبق این قول، اجتهاد خود از مصادر تشریع است.

البته توجه شود که تخطئه و تصویب در احکام شرع (یعنی فقه) جاری است، و کسی در اصول دین و معارف قائل به تصویب نشده است. همه گفته‌اند در آنجا يك حقیقت واحد خارجی وجود دارد گرچه در تشخیص آن خطا کنیم. و نیز واضح است که در موضوعات خارجی مثل جهت قبله تنها يك نظر صحیح است. همینطور در بدیهیات عقلیه مثل حسن شکر منع و ردّ ودیعه و انصاف و قبح ظلم و عبث و کذب.

۳- تشخیص اجتهاد امری شخصی است و به علم حضوری میسر می‌شود. پس آنکه این ملکه را در خود دید برای خود مجتهد است و آثار اجتهاد - مثلاً حرمت تقلید بنا بر فرض آنان که تقلید را بر مجتهد حرام می‌دانند - بر او حمل می‌شود. مسلم است که استاد یا شیخ نمی‌تواند اجتهاد فردی را تشخیص دهند یا رد کنند، مگر از طریق گمان خود اما همین گمان ایشان یا حتی قطع ایشان - که در نفس الامر امری ظنی است - يك فایده دارد و آن اثبات اجتهاد این فرد است برای دیگران.

شهادت دو عادل بر اجتهاد کسی، آماره اثبات موضوع است همانطور که در مورد سایر موضوعات چنین است.

۴- بحثی حول تأثیر زمان و مکان بر اجتهاد:

رسول اکرم (ص) فرموده: "حلال محمد حلال است تا روز قیامت و حرام او حرام تا روز قیامت". و علی(ع) فرموده: "بدعتی آغاز نشد جز آنکه سنتی ترك شد". احادیث به این مضمون بسیارند. عنصر زمان و مکان تنها به نحوی می‌توانند بر اجتهاد اثر بگذارند که احکام منصوصه را باطل نمایند. فقهاء معتقدند که موارد زیر از آن اثرات‌اند:

الف- **تأثیر در صدق موضوعات:** مثلاً آنکه در روزگار گذشته غنی محسوب می‌شده، امروزه فقیر محسوب می‌شود و مستطیع نیست. بذل نفقه روزگار گذشته با امروزه که عرف و

شان تغییر کرده است، تغییر کرده است. ظروف و البسه که در گذشته قیمی بوده‌اند امروزه مثلی شده‌اند. بسیاری از آنچه تا دیروز مکمل و موزون به حساب می‌آمده‌اند امروزه مکمل و موزون نیستند تا ربا در آنها معنی داشته باشد.

ب- **تأثیر در ملاکات احکام:** مثلاً خون که چون گذشته منفعت محلله نداشت بی‌عش حرام بود امروزه منفعت محلله پیدا کرده است. قطع اعضاء میت که در گذشته انتقاماً صورت می‌گرفت و حرام بود امروزه شفا دهنده است. دبه که در گذشته به سکه رایج یعنی طلا و نقره تعلّق می‌گرفت امروزه می‌تواند به پول رایج تعلّق گیرد. (واضح است که این نوع تأثیر تنها در صورتی است که مناط حکم مجهول و مبهم نبوده باشد بلکه صریحاً ذکر شده یا عند العقلاء روشن باشد تا پس از احراز تغییر آن، حکم تغییر کند.)

ج- **تأثیر در تنفیذ حکم:** مثلاً گرچه نصوص در حلال بودن فیء و انفال در عصر غیبت برای شیعیان بسیار است بنابراین آنها می‌توانند زمین‌های موات را آباد کنند و مالک شوند، معادنی را بیابند و مالک شوند یا به گنج‌ها دسترسی پیدا کنند و مالک شوند. اما امروزه که ابرار و لوازم صنعتی پیشرفت نموده اگر اسلوب خاصی وضع نشود، بزودی تمام ذخائر تمام می‌شود و طبقه‌ای بسیار ثروتمند و سایر طبقات بسیار ضعیف می‌شوند پس برای حفظ نظام و بسط عدل و قسط میان مردم و انتفاع همه آنها به نحو یکسان، حاکم خود تسلط بر انفال و فیء را تکفّل می‌کند و ثروت را یکسان میان مسلمین تقسیم می‌نماید. این استدلال بر دو مطلب استوار است یکی لزوم اعمال اجباری قسط؛ دوّم این گمان که اینگونه می‌توان به قسط رسید. (بسط اندیشه‌های کمونیستی در قبول این مقدمات بی‌تأثیر نبوده).

مثال دیگر غنائم جنگ است. اتفاق فقهاء در گذشته این بود که غنائم باید میان مقاتلین تقسیم شود اما امروزه از این حق جنگجویان صرف نظر شده است؛ با این استدلال: غنائم شامل تانک و هواپیما می‌باشند که بسیار بزرگ‌اند پس چگونه می‌توان آنها را به جنگجویان داد؟ این مطلب قابل بحث است و درست مانند مسئله قبل می‌شود در آن نقض و ابرام کرد.

مثال دیگر لزوم طواف در مطاف و سعی در مسعی و ذبح در منا است که تزاید حجاج دیگر اجازه چنین کارهایی را نمی‌دهد. از این رو در موضوع، قائل به توسّع شده‌اند. به نظر می‌رسد

اگر مطلب را از طریق عسر و اضرار حل می‌کردند معتبر بود. در هر حال این مثال‌ها نیز از امثله توسع در تنفیذ حکم است.

د- **تأثیر در بگونه‌ای دیگر نگرستن به مسائل:** مثلاً حقوق جدیدی در مجتمع انسانی تعریف شده است و خرید و فروش آنها رواج یافته است مانند حق امتیاز و یا حق رأی. فقهاء به این سمت حرکت می‌کنند که آنها را نیز قابل خرید و فروش ببینند. مثال دیگر، حق مالکیت بر معدنی است که انسان در زمین خود یافته یا گنجی که در ملک خود پیدا کرده. می‌گویند چون امروزه با وسایل جدید تا عمق بیشتری انسان می‌تواند بکاود و هر چه آنجاست درآورد و از آن خودش کند بعید است معدن یا گنج به صاحب ملک تعلق بگیرد. بعلاوه می‌گویند گنج ذخیره ملی و معدن سرمایه ملی است.

ه- **تأثیر در تعیین اسلوب:** مثلاً اسلوب دفاع به اختلاف ازمنه متغیر می‌شود پس برای عمل به آیه (و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة) هر روز نوعی استراتژی لازم است. یا راههای تبلیغ دین هر روز عوض می‌شوند. برای عمل به دستورات تبلیغی دین هر روز باید به شیوه‌ای نو متوسل شد یا تشبّه به کفار هر روز به نحوی است که باید از آن احراز کرد، و اگر لباسی که دیروز لباس مختص کفار بوده امروز لباس مشترك کفار و مسلمین شود، دیگر شامل حکم تشبّه نخواهد شد.

مثال دیگر قضاوت است، اگر دیروز يك قاضی کفایت می‌کرده امروزه آنچنان ورع کمباب شده است که باید چند قاضی در مسئله‌ای حکم کنند و یا به چند محکمه در طول هم قضاوت را ارجاع داد تا عدالت رعایت شود.

تنبيه: در دخالت زمان و مکان در اجتهاد باید دقت بسیار نمود، زیرا اکثر استحلال‌هایی که صورت گرفته بر مبنای صلاح‌دیدهایی ظنی بوده. باید دقت نمود تا در آینده امثال این لغزش‌ها صورت نگیرد، زیرا نه تنها آخرت بلکه دنیا نیز از دست می‌رود.

تجربه بشر در این کره خاکی نشان داده است که هرگاه علماء دین در مصادیق شرع دخالت کرده‌اند و بجای مردم تصمیم گرفته در زندگی خصوصی و اجتماعی آنان دخالت نموده‌اند، جز خرابی و تشّتت ببار نیامده است و وجهه‌ی دین نیز شکسته است.

و نیز هرگاه عالمان دینی به توجیه اعمال حگام پرداخته‌اند، تنها قدر و ارزش خویش را پایمال کرده‌اند و نیز هرگاه خواسته‌اند حقائق دین را با علوم تجربی یا انسانی توجیه کنند و از دین به نفع آنها عقب بنشینند، چیزی جز خسارت نصیب آنها نشده است.

۵- تقلید در فروع دین عبارتست از أخذ رأی غیر برای عمل به آن. دلیل جواز آن سیره عقلاء است بر رجوع جاهل به عالم.

برای هر عامّی بدیهی است که یا باید به کسب علم بپردازد یا در مقام عمل به عالم رجوع کند. لازم نیست عامّی، با استناد به کتاب و سنت دلیل یا برهانی بر جواز تقلیدش بیابد - مثلاً با استناد به آیه نَفَرٍ یا روایات ارجاعیه (که در آنها ائمه (ع) به اصحابی چون اَبان بن تغلب، زراره و یونس بن عبدالرحمن که اولین طبقه از فقهاء شیعه بوده‌اند و پس از احاطه بر جمیع نصوص و تطبیق اصول و فروع، به لفظ نصّ فتوی می‌داده‌اند، ارجاع داده‌اند). چنین تعمیقی لازم نیست زیرا فرض بر این است که او عوام است و اگر جواز رجوع او را نیز به اجتهاد در این مسئله منوط کنیم، عملاً باب علم بر روی عامه مردم مسدود خواهد شد.

بنابراین، اصل تقلید، امری بدیهی و سیره عاقلان است و نیاز به دلیل دیگری ندارد. پرواضح است که در خود کلیّت مسئله تقلید، تقلید نمی‌توان کرد زیرا موجب دور است یا تسلسل. نتیجه اینکه اخبار دالّه بر جواز تقلید و نیز اقوال علماء در این مسئله همگی امضاء حکم عقل‌اند نه چیزی بیشتر.

۶- تقلید از علیم

نظر مشهور در میان اصولیون این است که اگر تقلید میان علیم و اعلم دائر شود، تقلید از اعلم واجب است. البته این نظر مخالفین زیادی نیز دارد. جمله سید مرتضی که می‌گوید: "فمنهم من جعله مخیراً" (الذریعة، ۸۰۱: ۲) دلالت بر این دارد که مخالفت با این مسئله از دیرباز قائلینی داشته است، محقق حلّی نیز در مسئله با احتیاط فتوی داده گفته است: "الأقوی الأخذ بقول الاعلم". در میان اهل سنت نیز گفته‌اند قاضی، حاجب و عضدی قائل به جواز تقلید از غیر اعلم شده‌اند با این استدلال که این مسئله در زمان صحابه نیز بوده است و در آن زمان به قول بسیاری از آنها عمل می‌شده گرچه اعلم نیز در میانشان بوده است. (منتهی الوصول و الأمل، ۲۲۱)

اما استدلال قائلین به لزوم رجوع به اعلم:

الف- ادعا کرده‌اند که عقل در حکم به عدم جواز تقلید از مفضول مستقل است. می‌گویند قول فاضل متقین الحجّیه است بخلاف مفضول که مشکوک الحجّیه است.

می‌توان به این نحو به ایشان جواب داد که تنها دلیل تقلید، رجوع جاهل به عالم است که در فاضل و مفضول مشترك است بنابراین دلیلی برای شك وجود ندارد. حالا اگر شما شخصاً شك کرده‌اید، مسئله شخصی شماست.

در واقع حجیت قول عالم به علم او تعلق می‌گیرد و تنها همین علم در اثبات جواز تقلید از او کافی است چه اعلی پیدا شود و چه نشود. در واقع وجود يك انسان دیگر به عنوان اعلم از ادله اثبات‌کننده حجیت قول علیم اجنبی است، پس شك کردن هیچ وجهی ندارد.

ب- ادعا کرده‌اند که اصل اولیه، عدم حجیت رأی دیگری است. از این اصل، متابعت از رأی افضل اجماعاً خارج شده است، اما متابعت از مفضول کماکان در حکم عدم حجیت خود باقی است.

جواب این است که اصل اولی تخیر میان رجوع به اهالی علم است، یعنی تمام آنها که واجد صفت علم باشند. بر لزوم مراجعه به اعلم و ترك علیم، دلیلی نداریم پس برائت جاری می‌کنیم. مضاف بر اینکه اجماع بر انحصاری که ادعا شده است، نادرست است زیرا اصلاً اجماعی در این مسئله وجود ندارد، به شرط وجود داشتن نیز حجت نیست.

ج- به برخی اخبار استدلال کرده‌اند. (ر.ک: وسائل، ۱۸، باب ۹، صفات القاضی). اما تمامی این اخبار مربوط به قضاوت‌اند نه افتاء. مضاف بر آنکه همگی ضعیف السنداند.

د- گفته‌اند قول افضل به واقع نزدیک‌تر است پس احتیاط در اخذ آن است. جواب این است که هیچ دلیلی بر اقریب قول اعلم به واقع در دست نیست. مضاف بر اینکه در بسیاری موارد این فاضل است که مطابق احتیاط نظر می‌دهد نه افضل. در این صورت شما باید قائل به وجوب احتیاط در همه حال شوید. پس اصلاً باید تقلید را حرام بدانید. چون اگر بخواهید به این ملاک (یعنی لزوم اخذ به احتیاط) عمل کنید، اجتهاد و تقلید هیچ يك معنی ندارد و همه باید اخذ به احتیاط کنند.

مطلب دیگر آنکه بسیار اتفاق می‌افتد که آنکه امروزه مفضول است، فتوایی مخالف افضل معاصرش می‌دهد، اما فتوای او را فتوای بزرگان اعصار گذشته نیز تأیید می‌کنند، بزرگانی که از افضل این قرن هم افضل‌اند. در این صورت احتیاط در اخذ به قول ایشان است.

به عبارت دیگر اگر استدلال ایشان درست باشد تنها از يك نفر می‌شود تقلید کرد و آن نادره تمام این اعصار است مثلاً علامه حلی. اما این سخنی است که هیچ کس قائل به آن نشده است.

ه- ادعا کرده‌اند که سیره عقلاء لزوم رجوع به اعلم است. اتفاقاً امر به عکس است. سیره عقلاء در رجوع به نخستین عالمی است که به زعم ایشان خبیر است، و این نکته که اعلمی در یکی از اقطار عالم موجود است هیچ گاه مورد اعتنا قرار نمی‌گیرد.

کما اینکه در مراجعه به طبیب می‌بینیم مردم بدنبال طبیب حاذق (یعنی وارد یا خبره یا اصطلاحاً علیم) می‌گردند نه بدنبال احذق زمانه. آری ممکن است کسی پیدا شود و برای مداوای مرض خود به جستجوی بهترین پزشک برآید اما عقلاء او را ملامت کرده، وسواسی به حساب می‌آورند. یا راجع به ساخت يك خانه یا در مشورت با يك وكيل به سراغ اهل علم می‌روند نه اعلم دوران. صرف علم در همه این موارد کفایت می‌کند یعنی فرد باید عرفاً اهلیت داشته باشد، همین و بس. لازم نیست در رشته خود بهترین باشد.

خلاصه کلام: سیره عقلاء - آنگونه که می‌بینیم - در رجوع به اهل علم است نه اعلم. مضاف بر اینکه در این موارد تکوینی، کفایت کردن به علیم ممکن است سبب اضرار مادی و جسمانی شود اما در احکام تشریعی خوف ضرر مندفع است زیرا در اجزاء امتثال هنگامی که به اهل علم رجوع شده است عادتاً و عرفاً شکی نیست.

آیه شریفه نفر نیز متضمن همین مطلب است. قول تمام فقیهانی که به منطقه خویش بازگشته‌اند و انذار ایشان، حجت است، لازم نیست آنها از میان خود کسی را برگزینند و همگی به او ارجاع دهند. در روایات ارجاعیه به اصحاب نیز چنین است، حضرت (ع) مردم هر ناحیه را به فقیه همان ناحیه ارجاع داده است تنها ملاك مشترك میان این چند نفر که بطور همزمان مورد مراجعه مردم بوده‌اند، علم است، همین و بس. تنها علم کفایت می‌کند. در برخی از همان روایات ائمه (ع) استدلال می‌کند که او مطلع است، او علیم است به او رجوع کنید. هیچ گاه نگفته‌اند چون او اعلم است به او رجوع کنید.

خلاصه کلام: تقلید از علیم کفایت می‌کند و لزومی به تقلید از اعلم نیست. تذکر: حتی آنان که قائل به وجوب تقلید از اعلم شده‌اند، در مقام اثبات یعنی اینکه اعلم کیست و چگونه شناخته می‌شود، به مشکل برخورداده‌اند.

برخی گفته‌اند شناختن آن ممکن نیست، برخی گفته‌اند به صرف شهادت دو شاهد عادل کفایت می‌کند. جالبتر از همه اینکه امروزه حدود صد رساله عملیه منتشر شده است؛ این به آن معنی است که بر مرجعیت حداقل صد نفر، شاهدان عادل پیدا شده‌اند که هر يك مرجع خود را از دیگران اعلم می‌دانند.

حتی برخی ادعا کرده‌اند که چند مرجع با هم، همگی مستقلاً اعلم هستند. آنگاه مردم را به تقلید از این چند اعلم! فرا خوانده‌اند. در برابر، رقبای ایشان نیز برای خود چند اعلم دست و پا کرده، آنها را ترویج می‌کنند. همین امور متضمن ناکارایی وجوب تقلید از اعلم در مقام عمل است. ظاهراً لحاظات سیاسی در حکم به لزوم رجوع به اعلم، بی‌تأثیر نبوده است. تلویحاً فقهاء می‌خواسته‌اند از تشکیک و پراکندگی ریاست مذهبی در شیعه جلوگیری کنند. گرچه اینها مؤثر نیفتاده است و باز هم پراکندگی روی آورده است. اینک بجای چند علیم، چند اعلم مرجعیت را بدست گرفته‌اند، و طرفداران هر يك مرجع خود را اعلم می‌دانند.

۷- تقلید از میّت:

مشهور اصولیون تقلید استمراری از میّت را - یعنی بقا بر تقلید از کسی که مرده است را- جائز می‌دانند. اینان به ادله‌ای استدلال می‌کنند که شامل تقلید ابتدایی از میّت نیز می‌شود. این ادله عبارتند از:

الف- سیره عقلاء.

ب- اجماع.

ج- اطلاعات روایات ارجاعیه (که معصومین(ع) به اصحابشان ارجاع داده‌اند) که شامل عمل به علم ایشان حتی پس از مرگشان می‌شود.

اما تقلید ابتدایی از میّت: از زمان علامه حلّی، مشهور فقهاء قائل به عدم جوازش شده‌اند. البته پس از آن تاریخ هم، اخباریون و نیز میرزای قمی قائل به جواز بوده‌اند.

اما استدلال قائلین به منع:

الف- مقتضی اصل اوّلی عدم حجّیت قول میّت است.

بر این قول می‌توان اشکال گرفت که چنین اصل اولیه‌ای وجود ندارد. برعکس اصل اوّلی حجّیت علم است چه آنکه در کتاب مجتهد زنده یافت شود چه آنکه در کتاب مردگان یافت شود.

انحصار حجّیت به زنده بودن نویسنده، مطلبی ثانوی است که دلیل می‌خواهد.

ب- اجماع، که اشکال می‌کنیم که مفقود است مضاف بر آنکه حجّت نیست.

پس تا اینجا دیدیم که مخالفین، دلیل قانع کننده‌ای در دست ندارند. پس موافقین گفته‌اند تقلید ابتدایی از میّت ولو از شیخ طوسی که هزار سال پیش از دنیا رفته است، جایز است. وجه جواز، همان وجه جواز تقلید است یعنی رجوع جاهل به عالم. مناط حجّیت در اینجا هم موجود است و شك نمودن بی‌وجه است. زیرا حجّیت قول عالم به علم اوست که اکنون در کتبش موجود است و برای اثبات جواز تقلید از او همین آثار علمیه‌اش کفایت می‌کند گرچه خود او مرده باشد. بسیاری مقلدانند که هیچگاه در عمرشان مجتهد خود را نمی‌بینند و برای آنها زنده یا مرده بودن او یکسان است. پس وجود عالم در عالم اجسام یا برزخ دخیل به موضوع ندارد و نسبت به ادّله حجّیت قول عالم برای جاهلی که به او مراجعه می‌کند، اجنبی است، و شك کردن در این موضوع صرف وسواس است و بس. براستی اگر زنده بودن مجتهد برای مقلّدين دخل داشت باید گفت هم شهر بودن او با مقلّد نیز باید نقش داشته باشد و نیز هم محلّه بودن او با مقلّد. حقیقتاً ارتحال مجتهد به عالم قدس چیزی جز هجرت او از این بُعد از حیات به بعد دیگر نیست. عالم به علمش بقا دارد که در بود و نبود او برقرار است.

و چون بحث به اینجا رسید می‌توان گفت: جاهل حتی می‌تواند به قول امام(ع) رجوع کند و آن را بی‌واسطه اخذ کند، در این صورت او مقلّد امام(ع) است. (البته چون مستقیماً به مصادر مراجعه کرده، عرفاً به او مجتهد گویند). آیا رحلت امام صادق(ع) در جواز اخذ به قول ایشان دخیل دارد که در مدخلیت حیات شیخ طوسی شك کنیم؟ آیا رحلت امام صادق(ع) شك کردن در حجّیت کلامش را موجب می‌شود که نسبت به عالمان قرن‌های دیگر شك کنیم؟

از این حیث معصوم(ع) و غیر او یکسان‌اند و تنها تفاوت، مستند بودن علم معصوم(ع) به خداوند و غیر معصوم به ایشان است، و این مدخلیتی در حجّیت اقوالشان ندارد.

و نیز می‌توان اینگونه استدلال کرد: رأی مجتهد عرفاً پس از مماتش باقی است پس جواز تقلید از او استصحاب می‌شود.

و نیز می‌شود به اطلاق آیات و روایات حجّیت قول عالم استناد کرد، در آنها میان مرده و زنده تفاوت نیست. البته اشکال کرده‌اند که آیات و روایات بر الفاظ "منذر، عالم، راوی" استوارند که در ممات، مجاز می‌شوند و ظهور آنها تنها در حال حیات است و بس. اگر اینطور باشد پس امام صادق(ع) نیز دیگر پس از ارتحالش عالم و امام نیست. در واقع این ادعا که در رحلت کسی الفاظ بر او مجازاً حمل می‌شود نهایت بی‌سلیسگی و دلیل‌بافی است.

و نیز می‌شود به دلیل انسداد متمسک شد و گفت: باب علم مسدود است پس مطلق ظنّ - که یکی از مصادیقش قول مجتهد مرده است - حجتّ است. اشکال کرده‌اند که انسداد باب علم مورد قبول تمام اصولیون نیست.

مخالفین گفته‌اند سیره عقلاء بر رجوع به عالم زنده است نه مرده. گوییم آری اما فقط در علوم تجربی. اما در علوم انسانی برعکس نظریات هر چه قدیمی‌تر باشند بیشتر مورد اقبال‌اند. زیرا مبانی آنها معمولاً ثابت‌اند. در هر حال سیره عقلاء امری است که برحسب اعصار و امصار مختلف می‌شود و نمی‌توان بر آن تکیه کرد. زیرا بر عقل (به اصطلاح روایی آن) مستند نبوده، بر فهم عرفی از قضایا مستند است، و عرف نیز تابع تبلیغ و عادات است.

۸- عدول، به معنی تعویض مجتهد است. گاهی عدول در يك مسئله است، گاهی در بعضی مسائل و گاهی در تمامی مسائل، و نیز گاهی عدول به اعلم است و گاهی به مجتهدی برابر و گاهی به مجتهدی که از نظر علم پایین‌تر از مجتهد اول بوده است.

عدول به اهداف مختلفی انجام می‌شود: گاهی به این گمان که مجتهد دوم از مجتهد نخست در این مسئله اعلم است و گاهی با این داعیه انجام می‌شود که فتوای او مطابقت بیشتری با عرف عقلاء و زندگی فعلی اجتماعی دارد و گاهی داعیه آن تنها تسهیل است.

اگر تقلید از اعلم را واجب بدانیم، در هر حال عدول به غیر اعلم جایز نیست و تنها می‌توان به مجتهدی هم طراز عدول کرد، و نیز، عدول از غیر اعلم به اعلم واجب است. در غیر اینصورت یعنی اگر در تقلید تنها علم را کافی دانستیم، عدول به هر نحو که باشد جایز است زیرا رجوع به علم است. حتی در صورتی که قائل به تقلید از میّت باشیم، عدول به اموات نیز جایز است. در هر حال ملاک صحّت عدول، صحّت تقلید از مجتهدی است که به او عدول کرده‌ایم.

از آنجا که "تقلید" بحثی شرعی نبود و تنها مدرک آن عقل بود، در این مسئله نیز حکم عقل به جواز یا حتی عدم وجدان حکم عقل به عدم جواز، کفایت می‌کند و اصل بر جواز است.

حتی اگر دلیل تقلید را برخی نصوص منجمله "فالرجعوا إلی روّات احادیث" بدانیم - با اغماض از ضعف سند این نصوص - عدول، مصداق رجوع مجدد است و با اطلاعات نصوص مطابقت دارد. پس بلاشکال جایز است. نیز، می‌توان اینگونه گفت که رجوع به روّات، مصادیق بسیاری دارد که در آنها که واجد شرایط آنند تخییر حاکم است. پس اگر در هر حکمی، مکلف به یکی از روّات

رجوع کرد یا در يك حکم پس از مدّتی به راوی دیگر رجوع نمود، باز هم آن کَلّی رجوع به رَوّات در ضمن مصادیقش، امتثال شده است و به وظیفه عمل شده است. پس دلیلی برای شك در عدم جواز نیست. کراراً گفته شد که اینگونه شك‌ها هیچ منشاء عقلایی نداشته، تنها وجه آن لحاظات سیاسی و اجتماعی است و نوعی تلاش برای مطیع ساختن مقلدان.

ظنون غیر معتبره

در این فصل به بررسی قسمتی از اصول فقه اهل سنت می‌پردازیم که عمدتاً مورد تائید فقهاء امامیه نیست.

۱- **قیاس**: عبارت است از استنباط حکم واقعهای که در آن نصّی در دست نداریم، از حکمی که در شرع منصوص است؛ به دلیل تساوی آن دو در علّت حکم و مناط آن و ملاکش. مثلاً اگر شارع بگوید "خمر حرام است چون مست کننده است"، پس اگر در حکم سایر سیالات مست کننده مانند نبیذ و یا قُفّاع شك کردیم، نسبت به آنها نیز به حرمت حکم می‌کنیم به دلیل اشتراك جهت حرمت در آنها با خمر.

البته این درست است که اگر نصّی در شرع بر علّت حکم و ملاك آن دلالت کند به نحوی که دانسته شود که آن، علّت حکم است که حکم دایر مدار آن است نه فقط حکمتی از حکمت‌های حکم که گاهی هست و گاهی نیست. در این صورت به چنین قیاسی، قیاس منصوص العلة گویند. چنین قیاسی حجت است چون نصّ مقیس علیه یعنی "خمر حرام است چون مست کننده است" حجت است.

از مصادیق چنین قیاس صحیحی، قیاس اولویتی است. یعنی قیاس در جایی که آنچه می‌خواهیم نتیجه بگیریم (= فرع) در حکم، اولویت داشته باشد نسبت به مقیس علیه (= اصل)، چون علّت مفهوم شده از لفظ در آن قوی‌تر است. مثلاً اگر اصل (لا تقل لهما أف) باشد، مفهوم اولویت (که گفتیم اصلی وضعی و لغوی است) بر تحریم ضرب دلالت دارد.

از مصادیق دیگر قیاس صحیح، تنقیح مناط است. تنقیح مناط یعنی اسقاط اوصاف موضوع و خصوصیات آن، به این دلیل که عرف مدخلیتی برای آن در موضوع حکم قائل نیست. مثلاً اگر از امام (ع) پرسیده باشند: "مردی که در مسجد نماز می‌خواند و بین سه و چهار شك کند چه کند؟ و امام (ع) فرموده باشند: بنا را بر اکثر بگذارد" در این صورت عرف برای رجولیت و نیز مکان شك یعنی مسجد تأثیری در حکم قائل نیست و حکم را برای مطلق شاك بدون فرق میان زن و مرد یا مسجد و غیر آن جاری می‌داند.

در اینجا اشکال نشود که چرا شما حکم زن و نیز خانه را از قیاس کردن نتیجه گرفتید. آنهم قیاسی که منصوص العلة نیست. خیر؛ آنچه صورت گرفته حقیقتاً قیاس نیست بلکه به مساعدت فهم عرفی؛ عدم مدخلیت قیود دانسته شده و در نتیجه، حکم کلی از نص استخراج شده است. آنگاه این حکم کلی بر سایر مصادیق نیز صدق می‌کند.

اما قیاسی که باطل است قیاس مستنبط العلة است یعنی آنچه مجتهد به فکر و تلاش خود برای اصل، علت توهم کند و سپس حکم را برای موارد مشابه جاری سازد. علت حجت نبودن چنین قیاسی این است که ما علم به علت واقعی نداریم مضاف بر آنکه بسیاری از آنچه علت می‌دانیم علت تامه نبوده بلکه علت جزئی است که اصطلاحاً به آن حکمت گویند.

همواره ممکن است خصوصیات ریزی در ثبوت حکم مدخلیت داشته‌اند اما ما آنها را به حساب نیاورده باشیم. واقع مطلب آن است که تمام این اشکالات به مثال قبل (مردی که در مسجد در نماز خود شك کرده بود) نیز وارد است. تنها مدافع فقیه یا به عبارت بهتر تنها مستمسک فقیه در آنجا فهم عرفی است و بس.

همواره بر سر این مطلب بین فقهاء اختلاف می‌شود. یکی می‌گوید تنقیح مناط نمودم، دیگری می‌گوید خیر، قیاس مستنبط العلة کردی و باطل است. در واقع بسیاری از قیاسات فقهاء اهل تسنن نیز به ادعای خودشان تنقیح مناط است.

۲- **استحسان**: عبارتست از ترك دليل شرعی در مسئله‌ای، تنها به مجرد استحسان طبع مجتهد. مالکی‌ها به آن بسیار استناد می‌کنند، شافعیان آن را نمی‌پذیرند. مثال: از آیه شریفه (و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما) (المائدة، ۳۸) که اطلاق دارد، ابن خطاب سال قحطی را استثنا کرد، بدون اینکه حدیثی در دست داشته باشد.

از آیه شریفه (و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن أراد أن یتیم الرضاعة) (البقره، ۲۳۳) که اطلاق دارد، مالک، زنان رفیع منزله اجتماع را استثنا کرد زیرا شأن او نیست که به فرزند شیر دهد.

واضح است که این نحو ترك دليل و دست کشیدن از نصوص آنها به صرف آنکه مجتهد استثنا را زیبا می‌داند، تشریع و حرام است.

و تنها در صورتی عدول جایز است که از حجتی به حجت قوی‌تر عدول نمود. مثلاً هنگامی که نصی یافت شود که آنچه با شأن زن رفیع منزله تنافی دارد را نفی کرده باشد، یا نصی یافت شود که سال قحطی را از آیه شریفه مستثنا کرده باشد.

اما بدون نص آیا می‌توان از دلایل شرعی تنها به صرف استحسان دست برداشت؟ فقهاء امامیه می‌گویند: خیر.

تنبیه ۱: اگر خبر واحدی که من باب ظن حجت است خلاف استحسان نوع بشر یعنی واجد قبح عقلی بود، آیا می‌توان از آن خلع ید کرد؟
ظاهراً بله، اما در صورتی که واقعاً حسن و قبح عقلی چنین حکم کند نه حسن و قبح عادی اجتماع.

تنبیه ۲: پس از قانونی شدن فقه امامیه و اجرای آن در بستر اجتماع، چند حالت دیده شد:
نخست: آن قوانین به خوبی اجرا شد.

دوم: اجرای آن قوانین منجر به مفاسد ثانویه‌ای در جامعه شد و این بدلیل تفاوت فرهنگ جامعه امروز با جامعه نزول تشریع بود.

سوم: اجرای آن قوانین منجر به وهن اسلام در میان مسلمانان ضعیف الایمان شد.

چهارم: اجرای آن قوانین منجر به ضرر خوردن به اسلام در صحنه جهانی شد.

پنجم: اجرای آن قانون بجای حل مشکلات اجتماع، باعث ازدیاد مشکلات اجتماعی شد.

بسیاری از حاکمان تصمیم بر این گرفتند که اگر حقیقتاً اجرای احکام اجتماعی دین، باعث بروز مفاسد ثانویه چون ضرر به مسلمین یا عسر و حرج یا وهن دین یا تضعیف آن در

میان مردم و یا ذلّت آن در جهان می‌شود باید به مصلحت وقت، فعلاً اجرای آنها را متوقف کرد.

این همان استحسان است، اما در واقع سعی شده است عدول، به حجتی اقوی باشد.

۳- **استصلاح:** به آن مصالح مرسله (مصالح بدست آمده و آشکار شده) نیز می‌گویند. عبارت است از تشریع حکم در واقعه‌ای که در آن نصّی یا اجماعی نیست، مطابق با مصلحت اجتماع، برای جلب نفع و دفع ضرر.

مالك به جدّ قائل است که استصلاح، طریق شرعی برای استنباط احکام است، شافعی با او به مخالفت برخاسته و آن را مشروع ندانسته.

لازمه قبول جواز استصلاح این است که قبول کنیم، آنچه از پیامبر (ص) به ما رسیده است ناکامل است و در آنچه حاجات مستحدثه اقتضا می‌کند ما خود حق تشریع داریم.

برای استصلاح چند حالت متصور است:

الف- حکم به مصلحت و ترك نصّ به صلاح دید خود، مانند نهی خلیفه ثانی از متعة الحج و متعة النساء و حیعه (حیّ علی خیر العمل گفتن) در اذان.

ب- حکم به مصلحت و ترك اطلاق نصّ مانند تخصیص آیه مؤلفه قلوبهم (در زکوة) به زمان ضعف اسلام توسط خلیفه ثانی.

ج- حکم به مصلحت بدون آنکه دلیلی از شرع در برابر آن وجود داشته باشد مانند تشریع اذان دوم برای نماز جمعه توسط عثمان با تخیل اینکه مسلمین زیاد شده‌اند و ممکن است يك اذان به گوش آنان نرسد.

این انواع، تشریع و نادرست است.

د- مورد از مواردی است که دین در آن حکمی نداده و آن را به تشخیص حاکم اسلامی واگذاشته مانند آیه (و أعدوا لهم ما استطعتم من قوّة ...) (الأنفال، ۶۰) که حکمی کلی است اما تطبیقات آن رهن مصالح بوده، در هر زمان متفاوت است. بر حاکم یا متولی مسلمین است که برای عمل به آیه شریفه قوانینی وضع کند. در این صورت آن قوانین چون مصداق عمل به حکم کلی شارع است بعید نیست که لازم الاجراء باشد توسط دیگران. گرچه دلیلی بر وجوب تبعیت از حاکم در مصادیق در دست نداریم.

ه- تشریع حکم تنها برحسب مصالح و مفاسد عامّه. عقل به لزوم این کار حکم می‌کند و وظیفه هر حکومتی نیز همین است. اما نسبت دادن احکام موضوعه به شرع نادرست است، زیرا مجالس مقننه حق تشریع ندارند. نهایت امر اینکه عمل به احکام آنها سیره عقلاء است.

تنبیه ۱: استصلاح وضع قانون بدون استناد به شرع است و استحسان خلع ید از يك قانون شرع. از این رو دو نوع نخست از حالات استصلاح که برشمردیم (بخصوص نوع اول) نوعی استحسان می‌باشند. دلیل همپوشانی برخی مصادیق این دو اصل (استحسان و استصلاح) این است که این دو ابتدائاً مترادف بکار می‌رفته‌اند و کم‌کم در تقسیم‌بندی و تعاریف فقهاء از هم تفکیک شده‌اند.

تنبیه ۲: استناد احکام قوانین اساسی، قوانین مجالس مقننه، قوانین اداری یا قوانین عبور و مرور، به شرع، استصلاح بوده مشروعیت آنها محل خدشه است. گرچه رعایت آنها امری عقلایی باشد.

تنبیه ۳: قوانین عقلایی که در جامعه حاکم‌اند، طریق "رفاه برای اکثریت" هستند، و هیچ موضوعیتی ندارند. بنابراین تخلف از آنها در حالاتی که مصلحتی "معنا به" در رعایت آنها نیست سیره عقلاء است.

۴- **سد ذرائع:** ذریعه به معنای مقدّمه است یعنی آنچه وجود چیز دیگری متوقف بر آن است. مقصود از سدّ ذرائع بستن راه مقدمات حرام یا اعانت در گناه است.

مثلاً پا کوفتن زنی که خلخال به پا بسته، ذریعه به افتنان و در نتیجه حرام است. یا سبّ نمودن بتان ذریعه به سبّ خداوند و حرام است. پس سدّ ذرائع همان حرمت مقدّمه حرام یا حرمت اعانت بر اثم است، که گفتیم از نظر اکثر اصولیون شیعه بخودی خود حرام نیست. مالکیه و حنابلّه، قائل به سدّ ذرائع بوده بسیار از آن استفاده می‌کنند. البته گاهی وجوب مقدّمه واجب و استحباب مقدّمه مستحب را نیز در این قاعده بحث می‌کنند و آنها را مسامحتاً سدّ ذریعه می‌نامند.

ه- **فتح الذرائع:** آن را جیل نیز می‌گویند، خلاف سدّ ذریعه است. در آنجا راههای به حرام را می‌بستیم، در اینجا حیل‌های برای ارتکاب به آن حرام می‌جوییم، مقدمات را آنگونه می‌چینیم که

گره مشکلات شرعی باز شود و به طریقی بتوان آنچه را خداوند حرام کرده انجام داد. از اصول حنفیه است و سبب طعن بر ایشان.
حیله چند گونه:

الف- منصوص باشد، در این صورت رخصتی است از جانب شارع مانند تجویز سفر در ماه رمضان: (و من كان مريضاً أو على سفر فعِدَّة من أيام آخر) (البقره، ۱۸۵).

ب- برای حصول امر واحدی دو طریق باشد که یکی حرام و دیگری جایز باشد مثلاً اگر ۱۰ کیلو خرماى زاهدی را بدهد و ۷ کیلو خرماى پیاروم بگیرد حرام است اما اگر ۱۰ کیلو را به ۵۰۰۰ تومان بفروشد، سپس با آن پول، ۷ کیلو خرماى پیاروم بخرد صحیح است.
این دو قسم را تمامی فقهاء جایز می‌دانند.

ج- سبب برای حصول نتیجه غیر مؤثر باشد و توصل به آن نقض غرض شریعت باشد. مانند اینکه برای فرار از ربا، همراه قرض گرفتن مبلغ ربائی از ربا دهنده جنسی را به او بفروشیم و او بلافاصله جنس را به ما بفروشد به مبلغی بیشتر در اجل معین. این نحو ربا که بیع آجال است را نیز اکثر فقهاء حیل نامشروع و حرام می‌دانند. در واقع همان ربا صورت گرفته منتها در قالب دو بیع. این نقض غرض شرع است.

۶- **قول صحابی:** از نظر مالکیان، شافعیان و حنبلیان قول صحابی بخودی خود از مصادر تشریع است.
سه صورت متصور است:

الف- نقل صحابی از قول یا سنت رسول (ص)؛ که حجت است در صورتی که شرایط خبر واحد حجت را از حیث دلالت و سند داشته باشد.

ب- قولی نقل کند اما این قول قابل استناد به رسول (ص) نباشد به چنین حدیثی "موقوف" گویند یعنی در صحابی متوقف شده و به پیامبر نرسیده است.

ج- رأی خود را اعلام کند در این صورت برای آنان که از او تقلید می‌کنند - اگر قائل به جواز تقلید از میت باشیم - حجت است، اما برای محقق حجت نیست.

۷- **اجماع اهل مدينة الرسول:** مالك آن را حجّت می‌داند زیرا ایشان اُعرف مردم‌اند به تنزیل. برخی معاصرین خود مالك با این نظر او به مخالفت پرداخته‌اند. واقع این است که اگر اتفاق اهل مدینه کاشفیّت از قول معصوم (ع) داشته باشد حجّت است، و الا اتفاق عده‌ای غیر معصوم در مسئله‌ای، هیچ ارزشی ندارد.

ملحقات

با نگاهی دیگر به اصول، تغییرات بسیار در فقه مشهور امروزی صورت خواهد گرفت. مثلاً میتوانند طهارت و نجاست الزاماً حقیقت شرعیه نبوده و به تمیزی و کثیفی عرفی دلالت داشته باشند و البته امثال «إنما المشركون نجس» مجاز بوده به معنای پلیدی باطنی بکار رفته باشد. وقتی طهارت مفهومی عرفی شد، مطهّرات نیز منحصر در آب و خاک و خورشید نخواهند بود. تنجیس آب به صرف ملاقات یا تغییر اوصاف ثلاثه نبوده، میشود در آنها دقت علمی لحاظ کرد. برخی احکام تخلّی میتوانند ارشادی بوده، قابل توسعه و تضییق و داخل در آداب باشند. در نجاست ذی روح یعنی سگ و خوک و کافر میشود تشکیک کرد. نجاست شراب و عرق جنابت از حرام قابل بحث است. نجاست کافر و غالی و ناصب، میتوانند تنزیهی و باطنی باشند. بعضی احکام وضو و غسل از شریعت خارج شده حکم آداب به خود خواهند گرفت. برخی مبطلات وضو فقط دال بر استحباب خواهند بود نه وجوب. برخی اقسام غسل جنابت منحصر به مردان خواهد بود. برخی احکام استحاضه داخل در آداب خواهند بود و از وجوب خارج خواهند گشت. در ثبوت حیض و حکم به بلوغ غیر از امارات شرعیه، حقایق علمیه نیز داخل خواهند گشت. برخی اقسام غسل واجب میتوانند داخل در آداب و حکمی ارشادی باشند. بسیاری واجبات تسهیل و تکفین و تجهیز و تدفین صرف آداب خواهند بود. دایره غسلهای مستحب قابل توسعه است. برخی جزئیات واجب تیمّم صرف آداب خواهند بود. موارد لزوم فحوص از آب برای قول به جواز تیمّم قابل توسعه و ضیق است. شاید بتوان بر لزوم اتیان نمازها در پنج وعده بدلیل نقض غرض شارع در جمع مکرر بین صلاتین حکم کرد و این سنّت از یاد رفته را شریعت دانست. لزوم قضاء نمازی که همه مدّتش را در خواب بوده قابل بحث است. لزوم قضاء تکالیف فوت شده پیش از اسلام آوردن یا حتی تنبّه

مسلمان زاده، بدلیل قاعده «الاسلام یجب ما قبله» قابل بررسی است. حدود قبله و وقت که امروزه به دقت علمی محاسبه شده شاید بشود به دقت عرفی گذشته بازگردد. احکام ستر در نماز یا مطلقاً در بحث حجاب قابل خدشه است و میشود از حد احتیاط به حد متیقن بازگشت. بحث اجبار به حجاب که سابقه در گذشته ندارد قابل بحث است و به نظر میاید قوی که میگوید نقض غرض آیه شریفه است بی وجه نباشد. در بحث لباس نمازگزار، آداب، گاهاً به حوزه وجوب تعدی کرده. بحث لزوم اتمام یک سوره در نماز قابل بحث است بخصوص که باعث مهجوریت قرآن در شیعه گشته. بسیاری از جزئیات اتیان نماز میتوانند داخل در آداب محسوب گردند نه اینکه شرط صحت صلاة باشند. شکایات نماز با آن همه تعارض که در اخبارش هست میتواند تساقط کنند یا ارشادی باشند و از دایره وجوب خارج گردند. در صدق عنوان مسافر و قصر صلوات میتوان ملاکات راحت تر عرفی لحاظ کرد و از مفاهیم انتزاعی دست کشید. در بحث روزه، دایره «لا یطیقون» بسیار قابل توسعه است و سخت گیری در تضییق آن به ظاهر کتاب نمیخورد. غایت روزه از مغرب به غروب قابل بحث است و روایات بسیاری آن را تأیید میکنند و شاید بیش از این داخل در مستحبات باشد نه وجوب. مبطلات وضو غیر از اکل و شرب و جماع قابل خدشه اند و به نظر میاید اینجا نیز خلط آداب با شریعت صورت گرفته است. راه ثبوت اول ماه قابل توسعه به روشهای جدید است. بحث خمس که اختلافی ترین بحث فقه شیعه است شاید بکلی دگرگون شود و هم در انحصار آن به غنائم بشود بحث کرد هم در تسری آن در دوران غیبت و هم در موارد مصرف آن، و هم در نوع تقسیم آن به سهم سادات و امام که دلیل موثق ندارد، همه اینها قابل بحث است و به نتایج مختلف میانجامد. بحث زکات که عملاً بخش فراموش شده کتاب خداست بحد قابل تسری به اموال امروز و خروج از حصر بر آن نه چیز است. در حج، عسر و حرج برخی احکام را تغییر میدهند و برخی واجبات میتوانند داخل در آداب باشند. احکام خرید و فروش و اجاره و شرکت و صلح و مزارعه و وکالت و ضمان و اکثر ایقاعات میتوانند ارشادات به عرف و عقل جامعه باشند نه تأسیسی. برخی توصیه های این ابواب ارشاد به جوانمردی است. مجالس قانون گذاری جدید بخوبی از پس این امور برمیایند و چند مطلبی که شرع دارد تذکر به همان عقل عرفی است و قابل لحاظ. اکنون در جمهوری اسلامی ادعای این است که چنین میشود. در بحث نکاح، آنچه نکاح را برقرار میسازد قابل توسعه به عرف و معاشرت جامعه است. میشود گفت عقد غیر دائم با آن همه تعارض که در اخبارش هست باید به مواردی که عرف قبیح نمیداند منحصر گردد. احکام صید و ذباحت قابل بازنگری است. ذبیحه اهل کتاب قابل بحث است. بسیاری موجوداتی که حرام دانسته شده مکروه

میتوانند باشند. در بحث ارث، ارث نبردن نوه‌ای که والدش پیش از پدربزرگ یا مادربزرگ مُرده، قابل بحث است. ارث نبردن زن از زمین قابل بحث است. احکام مرتد قابل بررسی است. احکام دست دادن با نامحرم داخل در آداب میتواند باشد. بحث دیه و تقویم آن و نصف بودن دیه زن قابل تفحص است. بحث تقلید به تفاصیلی که در فصل مربوطه گفته شد قابل بحث است. اینها همه ایده‌های تحقیقات محققان آینده خواهد بود و به مرور تغییرات بسیار در این ابواب صورت خواهد گرفت، چنانچه در باب امثال موسیقی و شطرنج و لویه و امثالهم صورت گرفت و از دایره شریعت خارج گشت و بر آداب حمل شد چنانچه از آغاز چنین بود.

البته تذکراً معروض میدارم که آنچه ذکر شد من باب خدشه قطعی در فقه مشهور یا من باب افتاء نبود، بلکه مطرح کردن ایده‌هایی برای تحقیق بود. برخی از این موارد را اینجانب در کتاب «فتوحات الکلام فی تحقیق الاحکام» که دوره فقه روایی و به عربی است در جای مربوطه‌اش بحث کرده‌ام و اقوال را متعرض گشته‌ام. هرکه خواست رجوع بفرماید. در آن رساله، از کتاب و سپس سنت آغاز شده و فرمایشات و برداشتهای فقهاء ذیل این ادله ذکر شده است از این حیث منحصر به فرد و بازگشت به کتاب و سنت است.

نوشته شده در ربیع ۱۴۲۵

تصحیح شده در ذی‌قعدة ۱۴۳۸

الحمد لله