



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

۱۰۰

اصول فقہ

۳

علی محمدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر

نویسنده:

علی محمدی

ناشر چاپی:

دار الفکر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر جلد ۳
۱۱	مشخصات کتاب
۱۲	اشاره
۱۶	فهرست مطالب
۲۲	المقصد الثالث مباحث الحجج
۲۲	اشاره
۲۶	مقدمه
۲۶	اشاره
۲۶	۱. موضوع مقصد سوم
۳۱	۲. معنای حجت
۳۴	۳. مدلول کلمه اماره و ظن معتبر
۳۵	۴. ظن نوعی
۳۶	۵. اماره یا اصل عملی
۳۹	۶. مناط در اثبات حجیت اماره
۴۳	۷. حجیت علم ذاتی است
۵۳	۸. جایگاه حجیت امارات
۵۷	۹. ظن خاص و ظن مطلق
۵۸	۱۰. مقدمات دلیل انسداد
۵۸	اشاره
۶۳	دو نکته:
۶۵	۱۱. اشتراک احکام بین عالم و جاهل
۷۴	۱۲. تصحیح جعل اماره

۷۸	۱۳. اماره طریق است یا سبب؟
۸۱	۱۴. مصلحت سلوکیه
۸۷	۱۵. حجیت امری اعتباری است یا انتزاعی؟
۹۶	باب اول کتاب عزیز
۹۶	مقدمه
۹۸	نسخ کتاب عزیز،
۹۸	حقیقت نسخ
۱۰۳	امکان نسخ قرآن
۱۱۲	وقوع نسخ در قرآن و اصالت عدم نسخ
۱۱۴	باب دوم سنت
۱۱۴	اشاره
۱۱۷	۱. دلالت فعل معصوم
۱۲۶	۲. دلالت تقریر معصوم
۱۲۸	۳. خبر متواتر
۱۳۰	۴. خبر واحد
۱۳۰	اشاره
۱۳۴	الف. دلایل حجیت خبر واحد از آیات قرآن
۱۳۴	اشاره
۱۳۵	آیه اول. آیه نبأ
۱۴۱	آیه دوم: آیه نفر
۱۵۰	آیه سوم. آیه حرمت کتمان
۱۵۲	ب. دلیل حجیت خبر واحد از سنت
۱۵۷	ج. دلیل حجیت خبر واحد از اجماع
۱۶۶	د. دلیل حجیت خبر واحد از بنای عقلا

۱۷۴	باب سوم اجماع
۱۷۴	مقدمه
۱۷۵	اجماع در مسلک عامه:
۱۷۵	اشاره
۱۷۶	سؤال اول
۱۸۴	سؤال دوم
۱۸۷	اجماع در مسلک امامیه
۱۸۷	اشاره
۱۹۰	۱. طریقه حس
۱۹۱	۲. طریقه قاعده لطف
۱۹۳	۳. طریقه حدس
۱۹۵	۴. طریقه تقریر
۲۰۴	اجماع منقول
۲۱۴	باب چهارم دلیل عقلی
۲۱۴	اشاره
۲۲۹	وجه حجیت عقل
۲۳۸	باب پنجم حجیت ظواهر
۲۳۸	مقدمه
۲۴۰	طرق اثبات ظواهر
۲۴۲	حجیت قول لغوی
۲۴۹	ظهور تصویری و تصدیقی
۲۵۳	وجه حجیت ظواهر
۲۵۳	اشاره
۲۵۶	الف. شرط بودن ظن فعلی به وفاق

- ب. اعتبار عدم ظن به خلاف ۲۵۷
- ج. اصالت عدم قرینه ۲۶۰
- د. حجیت ظهور برای غیر مقصودین بالتفهیم ۲۶۲
- ه. حجیت ظواهر کتاب ۲۶۶
- باب ششم شهرت ۲۷۶
- اشاره ۲۷۶
- دلیل اول: اولویت شهرت بر خبر واحد ۲۷۹
- دلیل دوم: عمومیت داشتن تعلیل در آیه نبأ ۲۸۰
- دلیل سوم: دلالت بعضی از اخبار ۲۸۳
- تنبیه ۲۸۶
- باب هفتم سیره ۲۸۸
- اشاره ۲۸۸
۱. حجیت بنای عقلا ۲۸۹
۲. حجیت سیره متشرعه ۲۹۲
۳. میزان دلالت سیره ۲۹۶
- باب هشتم قیاس ۲۹۹
- مقدمه ۲۹۹
۱. تعریف قیاس ۳۰۶
۲. ارکان قیاس ۳۰۸
۳. حجیت قیاس ۳۰۸
- اشاره ۳۰۸
- الف. آیا قیاس موجب علم است؟ ۳۰۹
- ب. دلیل بر حجیت قیاس ظنی ۳۱۷
- اشاره ۳۱۷

۳۱۸	دلیل از آیات قرآن
۳۲۲	دلیل از سنت
۳۲۵	دلیل از اجماع
۳۳۲	دلیل از عقل
۳۳۳	۴. منصوص العله و قیاس اولویت
۳۳۳	اشاره
۳۳۴	منصوص العله
۳۳۸	قیاس اولویت
۳۴۱	تنبیه: استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرایع
۳۴۷	باب نهم تعادل و تراجیح
۳۴۷	تمهید
۳۴۹	مقدمه
۳۴۹	اشاره
۳۴۹	۱. حقیقت تعارض
۳۵۰	۲. شروط تعارض
۳۵۷	۳. فرق بین تعارض و تزاحم
۳۶۰	۴. تعادل و تراجیح در دو دلیل متزاحم
۳۷۱	۵. حکومت و ورود
۳۷۱	اشاره
۳۷۴	الف. حکومت
۳۸۰	ب. ورود
۳۸۲	۶. قاعده در متعارضین، تساقط یا تخییر
۳۸۹	۷. جمع بین متعارضین، اولی از طرح است
۳۹۶	امر اول: جمع عرفی

- ۴۰۴ امر دوم: قاعده ثانویه در متعادلین
- ۴۲۲ امر سوم: مرجحات
- ۴۲۲ اشاره
- ۴۲۴ مقام اول: مرجحات پنجگانه
- ۴۲۴ ۱. ترجیح احدث
- ۴۲۵ ۲. ترجیح با صفات
- ۴۲۹ ۳. ترجیح از راه شهرت
- ۴۲۹ اشاره
- ۴۳۳ دو نمونه:
- ۴۳۴ ۴. ترجیح از راه موافقت با کتاب
- ۴۳۷ ۵. مخالفت عامه
- ۴۳۸ مقام دوم: در تفاضل بین مرجحات
- ۴۴۴ مقام سوم: در تعدی از مرجحات منصوص
- ۴۴۹ درباره مرکز

شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر جلد ۳

مشخصات کتاب

سرشناسه : محمدی، علی، ۱۳۳۷-

عنوان قراردادی : اصول الفقه .شرح

عنوان و نام پدیدآور : شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر / علی محمدی

مشخصات نشر : قم: دار الفکر، ۱۳۶۹.

مشخصات ظاهری : ج۴.

شابک : ۱۵۰۰ریال(ج.۱)

یادداشت : چاپ قبلی: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۸

یادداشت : ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۶۹)؛ ۲۰۰۰ ریال

یادداشت : جلد ۱ و ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۷۵)؛ ۷۵۰۰ ریال (ج. ۱)؛ ۵۵۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ سوم: ۱۳۷۵)؛ ۹۵۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۶۰۰۰ ریال (ج. ۴)

یادداشت : ج. ۴ چاپ اول: ۱۳۶۹؛ ۱۵۰۰ ریال

یادداشت : ج. ۴ چاپ دوم: ۱۳۷۱؛ ۲۰۰۰ ریال

موضوع : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴ م. اصول الفقه -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴ م. اصول الفقه . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۵/م۶ الف ۶۰۴۲۲۷ ۱۳۶۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۰-۲۰۱۸

اشاره

ص: ۵

فهرست مطالب

المقصد الثالث: مباحث الحججه

مقدمه ۱۱

۱. موضوع مقصد سوم ۱۱

۲. معنای حجت ۱۶

۳. مدلول کلمه اماره و ظن معتبر ۱۹

۴. ظنّ نوعی ۲۰

۵. اماره یا اصل عملی ۲۱

۶. مناط در اثبات حجیت اماره ۲۴

۷. حجیت علم ذاتی است ۲۸

۸. جایگاه حجیت امارات ۳۸

۹. ظن خاص و ظن مطلق ۴۲

۱۰. مقدمات دلیل انسداد ۴۳

۱۱. اشتراک احکام بین عالم و جاهل ۵۰

۱۲. تصحیح جعل اماره ۵۹

۱۳. اماره طریق است یا سبب؟ ۶۳

۱۴. مصلحت سلوکیه ۶۶

۱۵. حجیت امری اعتباری است یا انتزاعی؟ ۷۲

باب اول: کتاب عزیز ۸۱

مقدمه ۸۱

نسخ کتاب عزیز، حقیقت نسخ ۸۳

امکان نسخ قرآن ۸۸

وقوع نسخ در قرآن و اصالت عدم نسخ ۹۷

باب دوم: سنت ۹۹

۱. دلالت فعل معصوم ۱۰۲

۲. دلالت تقریر معصوم ۱۱۱

۳. خبر متواتر ۱۱۳

۴. خبر واحد ۱۱۵

الف. دلایل حجیت خبر واحد از آیات قرآن ۱۱۹

آیه اول. آیه نبأ ۱۲۰

آیه دوم: آیه نفر ۱۲۶

آیه سوم. آیه حرمت کتمان ۱۳۵

ب. دلیل حجیت خبر واحد از سنت ۱۳۷

ج. دلیل حجیت خبر واحد از اجماع ۱۴۲

د. دلیل حجیت خبر واحد از بنای عقلا ۱۵۱

باب سوم: اجماع ۱۵۹

مقدمه ۱۵۹

سؤال اول ۱۶۱

سؤال دوم ۱۶۹

اجماع در مسلک امامیه ۱۷۲

۱. طریقه حس ۱۷۵

۲. طریقه قاعده لطف ۱۷۶

۳. طریقه حدس ۱۷۸

۴. طریقه تقریر ۱۸۰

اجماع منقول ۱۸۹

ص: ۶

باب چهارم: دلیل عقلی ۱۹۹

وجه حجیت عقل ۲۱۴

باب پنجم: حجیت ظواهر ۲۲۳

مقدمه ۲۲۳

چند نکته مقدماتی ۲۲۳

طرق اثبات ظواهر ۲۲۵

حجیت قول لغوی ۲۲۷

ظهور تصویری و تصدیقی ۲۳۴

وجه حجیت ظواهر ۲۳۸

الف. شرط بودن ظن فعلی به وفاق ۲۴۱

ب. اعتبار عدم ظن به خلاف ۲۴۲

ج. اصالت عدم قرینه ۲۴۵

د. حجیت ظهور برای غیر مقصودین بالتفهیم ۲۴۷

ه. حجیت ظواهر کتاب ۲۵۱

باب ششم: شهرت ۲۶۱

دلیل اول: اولویت شهرت بر خبر واحد ۲۶۴

دلیل دوم: عمومیت داشتن تعلیل در آیه نبأ ۲۶۵

دلیل سوم: دلالت بعضی از اخبار ۲۶۸

تنبيه ۲۷۱

باب هفتم: سیره ۲۷۳

۱. حجیت بنای عقلا ۲۷۴

۲. حجیت سیره متشرعه ۲۷۷

۳. میزان دلالت سیره ۲۸۱

باب هشتم: قیاس ۲۸۴

مقدمه ۲۸۴

۱. تعریف قیاس ۲۹۰

۲. ارکان قیاس ۲۹۲

۳. حجیت قیاس ۲۹۲

الف. آیا قیاس موجب علم است؟ ۲۹۳

ب. دلیل بر حجیت قیاس ظنی ۳۰۱

دلیل از آیات قرآن ۳۰۲

دلیل از سنت ۳۰۶

دلیل از اجماع ۳۰۹

دلیل از عقل ۳۱۶

۴. منصوص العله و قیاس اولویت ۳۱۷

منصوص العله ۳۱۸

قیاس اولویت ۳۲۲

تنبيه: استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرایع ۳۲۵

باب نهم: تعادل و تراجیح ۳۳۱

تمهید ۳۳۱

مقدمه ۳۳۳

۱. حقیقت تعارض ۳۳۳
۲. شروط تعارض ۳۳۴
۳. فرق بین تعارض و تراحم ۳۴۱
۴. تعادل و ترجیح در دو دلیل متراحم ۳۴۴
۵. حکومت و ورود ۳۵۵
- الف. حکومت ۳۵۸
- ب. ورود ۳۶۴
۶. قاعده در متعارضین، تساقط یا تخییر ۳۶۶
۷. جمع بین متعارضین، اولی از طرح است ۳۷۳
- امر اول: جمع عرفی ۳۸۰
- امر دوم: قاعده ثانویه در متعادلین ۳۸۸
- امر سوم: مرجحات ۴۰۶
- مقام اول: مرجحات پنجگانه ۴۰۸
۱. ترجیح احدث ۴۰۸
۲. ترجیح با صفات ۴۰۹
۳. ترجیح از راه شهرت ۴۱۳
۴. ترجیح از راه موافقت با کتاب ۴۱۸
۵. مخالفت عامه ۴۲۱
- مقام دوم: در تفاضل بین مرجحات ۴۲۲
- مقام سوم: در تعدی از مرجحات منصوص ۴۲۸

ص: ۷

المقصد الثالث مباحث الحج

اشاره

مقصد سوم از مقاصد چهارگانه کتاب ارزشمند اصول الفقه درباره مباحث حجت است. پیش از هرگونه سخن به عنوان زمینه سازی و آماده ساختن متعلم برای مباحث آینده، نکاتی را تقدیم می داریم:

نکته اول: گمشده ما در این مقصد چیست؟

در این مقصد در جستجوی ادله احکام شرعیه هستیم؛ یعنی می خواهیم درباره اینکه چه اموری صلاحیت دلیل بودن بر حکم شرعی را دارند و به درد استنباط احکام شرعیه می خورند و چه اموری لیاقت آن را ندارند بحث می کنیم؛ مثلاً آیا خبر واحد حجیت دارد؟ آیا قیاس و استحسان حجیت دارند؟ آیا شهرت فتواییه ارزش دارد؟ و ... خلاصه آنکه می خواهیم منابع فقه و احکام شرعیه را شناسایی کنیم.

نکته دوم: هدف اصلی شناسایی حجج و ادله احکام شرعیه چیست؟

هدف آن است که به وسیله این منابع و راه ها رهسپار واقع شویم؛ یعنی حکم الله واقعی را تحصیل نماییم تا طبق آن عمل نموده و به سعادت ابدی نایل گردیم. حال این دلیل و طریق از دو حال خارج نیست:

۱. یا ما را به واقع و لوح محفوظ می رساند و یا حکم واقعی تطابق می کند که در این صورت به هدف اصلی و مقصد نهایی ره سپرده و گمشده خویش را یافته ایم.

ص: ۸

۲. و یا این طریق، خطا نموده و ما را به واقع نمی‌رساند، بلکه به مقصد دیگری هدایت می‌کند؛ مثلاً در عصر غیبت نماز جمعه واجب است، ولی طریق که خبر واحد باشد بر وجوب نماز ظهر قائم شد و ما ظهر را به جا آوردیم در این صورت ما مکلفین فردای قیامت در پیشگاه خداوند معذور خواهیم بود و کیفر نخواهیم شد.

نکته سوم: فلسفه معذور بودن مکلف در صورت خطای اماره چیست؟

دلیل مطلب آن است که مکلف مجتهد وظیفه خود را به نحو احسن انجام داده و در این راه کوتاهی ننماید. وظیفه مجتهد این بود که تمام نیروی خود را در طبق اخلاص گذاشته و به دنبال پیدا کردن طرق رسیدن به واقع باشد و این کار را کرد و به این نتیجه رسید که مثلاً خبر واحد ثقه یا ظاهر کتاب در نزد شارع حجت است و خدای حکیم راضی شده و به ما اذن داده تا از این طریق حرکت کنیم و به واقع برسیم. با همه این امور اگر خبر واحد مخالف واقع در آمد و ما دچار اشتباه شدیم، دیگر مقصر نخواهیم بود؛ مقصر اصلی طریقی است که خود شارع در حق ما حجت نموده و خطا از ناحیه اماره معتبره شرعیه است نه از جانب من، پس من معذور هستم.

نکته چهارم: چگونه ممکن است که شارع مقدس طریقی ارائه کند که خطا دارد و گاهی برخلاف واقع درمی‌آید؟ آیا این با مقام حکمت مولا سازگار است؟ آیا این در بعضی موارد القا در مفسده نیست؟ آیا این در بعضی موارد تفویت مصلحت نیست؟

جواب این سؤال در مقدمه ششم تا هشتم از مقدمات مباحث حجت به تفصیل خواهد آمد.

نکته پنجم: اهمیت و ارزش مباحث حجت تا چه حد است؟

مبحث حجت مهم‌ترین و اساسی‌ترین مبحث در علم شریف اصول فقه است، به گونه‌ای که بدون این مبحث کمیت سایر مطالب اصولی می‌لنگد و اثری بر آنها مترتب نیست. دلیل مسئله آن است که تمام مباحث جزء اول (مباحث الفاظ) و تمام مباحث جزء دوم (ملازمات عقلیه) عموماً یک سلسله مباحث صغروی بود و نتیجه تمام آنها تحصیل یک سلسله صغریات بود و واضح است که صغرا بدون انضمام کبرای کلی به آن هرگز منتج نخواهد بود؛ حال آن کبرای کلی که به

ص: ۹

صغریات روح و ارزش می بخشد و بدون آن وجود صغریات کالعدم است، در مباحث حجت بیان می شود.

در یک کلام، نتیجه مباحث مقصد اول و دوم، تحصیل صغرا و نتیجه مباحث مقصد سوم، تحصیل کبرای کلی است و این دو به ضمیمه هم ما را به مقصد اصلی یعنی استنباط احکام شرعیه می رسانند. دو مثال:

الف. در مباحث الفاظ به اثبات رساندیم که مشتقات ظهور در ما تلبس بالمبدأ فی الحال دارند و یا صیغه افعال ظهور در وجوب دارد. در مباحث حجت ثابت خواهیم کرد که «کل ظاهر حجه»؛ سپس این کبرا را به آن صغریات منضم ساخته و می گوئیم: صیغه افعال ظهور در وجوب دارد (صغرا)، و هر ظاهری حجت است (کبرا) پس ظهور افعال در وجوب حجت است (نتیجه). سپس این استدلال را به عنوان مشعلی فروزان و نورافکنی قوی به دست گرفته و به سراغ آیات و روایات می رویم و هر جا مصداق آن را یافتیم، تطبیق نموده و نتیجه می گیریم.

ب. در مباحث عقلیه ثابت کردیم که عقل به وجود ملازمه میان حکم عقل به حسن عدالت حاکم است و یا قبح ظلم و میان حکم شارع به وجوب این امور (در باب مستقلات عقلیه)؛ یا عقل به اینکه ملازمه هست میان وجوب مقدمه شرعا با وجوب ذی المقدمه شرعا حاکم است و یا عقل می گوید: بین وجوب شیئی شرعا و حرمت «ضد» آن شرعا «غیر مستقلات» ملازمه است و در مباحث حجت ثابت خواهیم کرد که این حکم عقلی حجت است یعنی می توانیم از طریق ملازمه حکم شرعی را- که لازم است- استکشاف نموده، سپس این کبرای کلی را به آن صغریات ضمیمه کنیم، و نتیجه می گیریم: وجوب شرعی عدل، حرمت شرعی ظلم و وجوب شرعی مقدمه حرمت شرعی ضد و ...

نکته ششم: حال که با اهمیت و ارزش زیربنایی این مباحث آشنا شدیم، بر خود فرض و لازم می دانیم که به طور مستقصی و همه جانبه درباره این مسئله گفتگو نماییم و تمام اموری که علمای اسلام اعم از شیعه و سنی در طول تاریخ به عنوان منابع فقه و تشریح اسلامی پذیرفته اند عموماً یا خصوصاً مورد بررسی و کنکاش علمی قرار

ص: ۱۰

دهیم تا اگر به حکم واقعی رسیدیم در پیشگاه خداوند سرافراز و اگر در خلاف واقع افتادیم معذور باشیم.

نکته هفتم: پیش از ورود در مباحث اصلی این مقصد ۱۵ مقدمه ذکر می‌کنیم که در این مقدمات درباره معنای حجیت و ویژگی‌های حجیت و مناط حجیت و ... سخن می‌گوییم و پس از بیان آنها مباحث اصلی این مقصد را طی ۹ باب به ترتیب عنوان می‌کنیم، ان شاء الله.

ص: ۱۱

مقدمه

اشاره

در مقدمه مباحث حجت اموری قابل توجه است که عبارت اند از:

۱. موضوع مقصد سوم

مطلب اول از مطالب مقدمه درباره تعیین موضوع این مقصد است. همان طور که به نظر مشهور دانشمندان هر علمی دارای موضوع معینی است و در آن علم در اطراف آن بحث می شود همچنین هر مسئله از مسائل علمی و هر باب آن نیز موضوع مشخصی دارد که در آن باب درباره حالات و عوارض آن موضوع بحث می شود، روی این اصل بر ماست که ابتدا موضوع مباحث حجت و سپس محمولات آن را جستجو کنیم.

موضوع: موضوع مباحث حجت عبارت است از «کل شیء یصلح ان یدعی انه دلیل علی الحکم الشرعی»؛ یعنی هر آن چیزی که لیاقت دارد که دانشمندی مدعی شود که آن چیز دلیل بر حکم شرعی است اعم از ادله اربعه مشهوره و یا امور دیگر از قبیل قیاس و استحسان و ... آن گاه اگر در این مقصد سوم با دلایل قطعیه توانستیم ثابت کنیم که فلان امر حجت و طریق الی الواقع است همانند خبر واحد ثقه مثلاً با آرامش خاطر به منظور اثبات احکام شرعیه به آن مراجعه می کنیم و اگر نتوانستیم ثابت کنیم چه قطع به عدم حجیت یک امری داشته باشیم و چه شک یا ظن در حجیت شیء داشته باشیم، به آن طرق اعتنا نمی کنیم و در احکام شرعیه از آن مدد نمی گیریم.

ص: ۱۲

محمولات: عوارضی که می‌خواهیم در این مقصد برای آن موضوع کلی اثبات کنیم عبارت‌اند از حجیت و دلالت، که یا این عوارض برای این موضوع اثبات خواهد شد و یا سلب خواهد شد. مثلاً بحث می‌کنیم که آیا ظواهر کتاب حجت است؟ آیا خبر واحد ثقه حجت است؟ آیا قیاس حجت است؟ و ... تا اینجا مطلب روشن است. از اینجا به بعد جناب مصنف وارد مطلبی می‌شوند که معمولاً سایر اصولیین در اول علم اصول از آن بحث می‌کنند و آن اینکه مشهور اصولیین عقیده دارند که موضوع علم اصول عبارت است از منابع چهارگانه فقه یعنی کتاب و سنت و اجماع و عقل؛ منتهی اختلافشان در این است که آیا ادله اربعه به وصف دلالت موضوع علم اصول واقع می‌شوند و یا ذوات ادله اربعه موضوع بوده و وصف دلالت و حجیت از عوارض و محمولات موضوع هست؟ مشهور دانشمندان اصولی از جمله مرحوم میرزای قمی در قوانین الاصول عقیده دارند که ادله اربعه به وصف دلالت موضوع هستند؛ یعنی در علم اصول بحث از حجیت کتاب یا سنت نمی‌شود، بلکه بحث از حجیت این‌ها در علم کلام مطرح است و در آن علم اصول حجیت اثبات می‌شود، آن‌گاه پس از فراغت از حجیت در علم اصول از عوارض هر یک بحث می‌شود، به این معنا که الکتاب الذی هو حجه موضوع علم اصول است، السنه الثی هی حجه موضوع است.

صاحب فصول و دیگران به میرزای قمی اعتراض کرده‌اند به اینکه لازمه سخن شما آن است که تمام مسائل مقصد سوم از شمار مسائل اصولیه بیرون و در عداد مبادی این علم قرار گیرند.

بیان ذلک: در منطق به ما آموخته‌اند که در لغت عرب با یازده کلمه سؤال می‌شود که عمده‌ترین آنها سه کلمه است: «ما»، «هل» و «لم». حکیم سبزواری می‌گوید:

ان المطالب ثلاثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم

هریک از این‌ها دو قسم‌اند: ۱. ماء شارحه، ۲. ماء حقیقه، ۳. هل بسیطه، ۴. هل مرکبه، ۵. لم ثبوتی، ۶. لم اثباتی. فعلاً دو قسم هل مورد نظر است، به وسیله هل بسیطه سؤال از اصل وجود و ثبوت شیء می‌شود مثل: هل زید موجود؟ هل من خالق غیر الله؟ و ...

ص: ۱۳

به وسیله هل مرکبه سؤال از عوارض وجودی یک موجود است، پس از مسلم گرفتن اصل وجود، مثلا زید در خارج موجود است، ولی نمی دانم عالم است یا خیر؟

عادل است یا نه؟ می پرسم: هل زید عالم؟ هل زید عادل و ... حال همین بیان منطقی در ادبیات به شکل دیگری جلوه گر است و آن اینکه کان دو نوع است: ۱. کان تامه که به فاعل اکتفا نموده و نیازمند خبر نیست و به معنای ثبوت و وجود می آید کان زید ای ثبت و وجد پس مفاد کان تامه ثبوت الشیء است ۲. کان ناقصه که محتاج خبر است و به معنای ثبوت یک عرضی برای یک موضوعی است مثل کان زید قائما و ... پس مفاد کان ناقصه ثبوت شیء لشیء است و هو فرع لثبوت المثبت له.

اعتراض این است که در مباحث حجت از اصل حجیت و دلالت بحث می کنیم مثلا بحث می کنیم که آیا کتاب حجت است؟ آیا سنت حجت است؟ و ... با این حساب اگر بنا باشد حجیت و دلالت داخل در موضوع باشند، یعنی الکتاب الذی هو حجه موضوع علم اصول باشد لازم می آید که بحث از حجیت کتاب و سنت در حقیقت بحث از اصل وجود موضوع باشد که مفاد کان تامه است نه بحث از عوارض موضوع که مفاد کان ناقصه است و معروف عند العلماء آن است که سخن از اصل وجود موضوع (مساوی است که موضوع اصل علم باشد یا موضوع بایی از ابواب علم) از مبادی تصویریه آن علم است نه از مسائل آن. پس مباحث حجیت که مهم ترین مبحث علم اصول است یلزم که از مبادی باشد نه از مسائل.

براساس همین اشکال جناب صاحب الفصول فرموده است: موضوع علم اصول ذوات الأدله الأربعة است؛ یعنی ذات الکتاب، ذات السنه و ... با قطع نظر از حجیت و دلالت آنها، آن گاه در علم اصول از حجیت این امور گفتگو می شود و بحث از حجیت بحث از عوارض ذاتیه موضوع خواهد بود. بنابراین، تمام مباحث حجت داخل در مسائل علم اصول خواهد بود نه مبادی آن.

جناب مظفر می فرمایند: ریشه تمام اشکالات در این است که مشهور علما موضوع علم اصول را به ادله اربعة منحصر ساخته اند و اگر این مطلب را بپذیریم ناگزیریم به مقاله میرزای قمی ملتزم شویم، یعنی قبول کنیم که موضوع علم اصول

ص: ۱۴

ادله اربعه به وصف دلالت است.

توضیح مطلب: فلسفه اینکه مشهور علما موضوع علم اصول را در ادله اربعه منحصر نموده اند، آن است که عند المشهور حجیت این چهار امر مسلم و معلوم الحجیه است فلا بد من ان يلاحظ المشهور هذه الادله الاربعه بما هو ادله و جعلوها بهذه الملاحظه موضوعا لعلم الاصول، وگرنه وجهی برای این حصر و اختصاص نیست. با توجه به این نکته هم به مشهور اعتراض داریم و هم به صاحب الفصول.

اما به مشهور: لازمه این سخن آن است که بخش عمده مباحث اصولی که همان مباحث حجت باشد از مسائل اصولیه خارج و در مبادی آن داخل شوند و علم اصول منحصر به یک سلسله مسائل محدود گردد.

اعتراض ما به صاحب الفصول: شما که موضوع علم اصول را ذات الدلیل می دانید دیگر چرا می گوئید موضوع علم اصول ادله اربعه است؟ این تخصیص بی وجه است.

شما بایستی بفرمایید: موضوع علم اصول هر چیزی است که صلاحیت دارد که گفتگو شود از دلالت آن و لو بعد البحث برای ما ثابت گردد که آن چیز حجیت ندارد.

خلاصه الکلام: یا باید موضوع را ادله اربعه بدانیم و ملتزم شویم به مقاله میرزای قمی و در نتیجه مهم ترین مباحث اصولی داخل در مبادی باشند و یا اگر ملتزم به این لوازم نیستیم باید موضوع را تعمیم دهیم به تمام اموری که صلاحیت دلالت دارند فلذا خود ما معتقد به تعمیم موضوع هستیم، این درباره موضوع اصل علم اصول.

درباره موضوع مباحث حجت: در اینجا هم موضوع ذات الدلیل است نه الدلیل بما هو دلیل؛ چون در این مقصد بحث از اصل حجیت داریم. در حقیقت در این مورد موضوع العلم با موضوع المسأله متحد است؛ چنان که در منطق این مباحث عنوان شد.

وقتی موضوع ذات الدلیل شد وجهی برای اختصاص به ادله اربعه نیست، بلکه تمام اموری که صالح اند که دلیل باشند بر حکم شرعی عندنا و عند العامه عموما مورد بحث است و در نهایت، ما ثبت انه حجه من هذه الامور نأخذ به و ما لم یثبت طرحناه.

تنبيه: مشهور اصولیین مبحث تعادل و تراجیح را به عنوان خاتمه مباحث علم اصول ذکر می کنند، ولی به نظر ما مبحث تعادل و تراجیح از مباحث اصلی و مهم علم

ص: ۱۵

اصول است و در زمره مسائل حجت داخل است؛ زیرا بحث از تعادل دو دلیل یا تراجیح احد الدلیلین علی الآخر هم در حقیقت بحث از حجیت و دلالت است؛ یعنی بحث می‌کنیم از اینکه اگر دو دلیل تعارض نمودند کدام حجت است و کدام لا حجت؟ و خود ما اگرچه در آغاز جزء اول کتاب در رابطه با تقسیم مباحث اصولی به پیروی از مشهور گفتیم: بحث از تعادل و تراجیح را به عنوان خاتمه قرار خواهیم داد، ولی هم اکنون از رأی خود عدول کرده و معتقدیم که در مباحث حجت باید طرح شود یکی به جهت رعایت اختصار و یکی به جهت مناسبت این بحث با مباحث حجت.

تبصره فیه تذکره: جناب مصنف دو بار در ضمن بحث فرمودند: بنا بر مبنای میرزای قمی لازم می‌آید مباحث حجت از مسائل اصولیه خارج و در مبادی تصویریه آن داخل گردد... به نظر حقیر ناتمام است؛ زیرا بحث از اصل وجود موضوع که هل القرآن حجه ام لا؟ از مبادی تصدیقیه است نه تصویریه و سه شاهد بر این سخن داریم:

۱. تعریف مبادی تصویریه: مبادی تصویریه یک علم عبارت است از مجموعه تعریف‌ها و حدود و رسوم یک علم. ما در اینجا در مقام تعریف و تصور نیستیم، یعنی نمی‌خواهیم بدانیم که الکتاب ما هو؟ السنه ما هو؟ الحجیه ما هو؟، بلکه می‌خواهیم بدانیم که هل القرآن حجه؟ هل السنه حجه؟ و... پس بحث از تصدیق است.

۲. در کتاب حاشیه در خاتمه آن در رابطه با اجزاء العلوم، جزء اول را موضوع می‌شمارند سپس اشکال معروفی را مطرح نموده‌اند که شق سوم اشکال این است: او التصدیق بوجوده... سپس می‌گویند: و الثالث من المبادی التصدیقیه و شاهدی هم از ابن سینا می‌آورد.

۳. شیخ انصاری رحمه الله در رسائل (بخش استصحاب، ص ۳۱۹) می‌گوید: نعم یشکل ذلك بما ذكره المحقق القمي في القوانين و حاشيته من ان مسائل الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلا لا عن دليله الدليل و علی ما ذكره قدس سره يكون مسئلة الاستصحاب كمسائل حجتيه الأدله الظنيه كظاهر الكتاب و الخبر الواحد و نحوهما من المبادی التصدیقیه للمسائل الأصولیه، و مرحوم رحمه الله در حاشیه همان صفحه می‌گوید: تصور الموضوع و اجزائه و جزئیاته و تصور معانی الالفاظ

ص: ۱۶

المصطلحه مما لم يذكر في علم آخر ببيان ان الاستصحاب ما هو من المبادئ التصوريه و بيان ان الاستصحاب دليل من المبادئ التصديقيه. پس حق آن است که بحث از حجیت از مبادی تصدیقیه است و نه تصویریه فتدبر.

۲. معنای حجت

در این مقدمه با معانی گوناگون حجت آشنا می شویم و معنایی را که مراد اصولیین است به دست می آوریم. پس می گوئیم: حجت دارای چهار معناست، یک معنا در لغت و دو معنا در اصطلاح منطقی و یک معنا در اصطلاح اصولیین.

معنای لغوی: حجت در لغت، چیزی است که صلاحیت دارد که در مقام خصومت به وسیله آن علیه دیگری احتجاج شود. به تعبیر دیگر، هر چیزی که سبب غلبه و پیروزی بر خصم می گردد و پیروزی بر غیر در مقام مخاصمه دو گونه است:

۱. یا به این است که غیر را وادار به سکوت کرده و حرف او را باطل نموده و عذر و بهانه او را قطع سازیم؛ مثلاً مولایی به عبدش می گوید: چرا علمای فاسق را اکرام نکردی؟ عبد می گوید: من احتمال دادم که منظور شما فقط علمای عادل است و لذا فاسق ها را اکرام نکردم. مولا این بهانه و عذرتراشی را رد می کند به اینکه ظاهر کلام من عمومیت داشت و شامل تمام علما می شد و این ظاهر در نزد عقلای عالم حجت است پس تو بدون جهت به این احتمالات اعتنا کردی، بلکه باید طبق ظاهر عمل می کردی. ۲. و یا به این است که صاحب الحجه طرف را مجبور کند بر اینکه او بپذیرد که صاحب الحجه معذور بوده و اگر خطا کرده مقصر نبوده در این صورت حجت معذر است مثلاً خبر واحدی دلالت کرد بر اینکه روز جمعه نماز ظهر واجب است و مکلف عمری بدان عمل نمود، سپس معلوم شد که در واقع جمعه واجب بوده فردای قیامت که مولا او را به مؤاخذه می کشاند او می تواند خبر واحد را شعار خود سازد و خود را از عذاب الهی برهاند، اینجا خبر واحد معذر است.

دو معنای اصطلاحی منطقی: الف. حجت عبارت است از مجموعه قضایای معلومه مرتبطه به هم که با کیفیت و چینی خاص کنار هم گذارده می شود به منظور رسیدن به مطلوب و کسب معلومات تازه تر، به عبارت دیگر حجت عبارت است از معلومات

ص: ۱۷

تصدیقیه ای که ذهن انسان آنها را استخدام می کند و به وسیله آنها به یک مجهول تصدیقی دست می یابد و لا فرق که این معنا در قالب قیاس باشد که سیر از کلی به جزئیات است و یا در لباس استقراء باشد که سیر از جزئیات به سوی کلی باشد و یا در قیافه تمثیل باشد که سیر از جزئی به جزئی دیگر است. مثال: العالم متغیر و کل متغیر حادث، فالعالم حادث و کل حادث محتاج الی المحدث فالعالم محتاج الی المحدث، حال لا فرق که حجت به این معنا در مقام مخاصمه با غیر باشد و یا تنها در کتابخانه ای نشسته و حس حقیقت طلبی او را واداشته به استدلال و صغرا و کبرا درست کردن و به نتایج تازه تری دست یافتن.

ب. و گاهی عند المناطقه بر خود حد وسط حجت گفته می شود لان الاوسط ما به یحتج لثبوت الاکبر للاصغر او لسلبه عنه؛ یعنی به واسطه است که ما احتجاج می کنیم برای اثبات اکبر للاصغر مثلاً- در مثل کل انسان حیوان و کل حیوان جسم فکل انسان جسم حیوانیت واسطه در اثبات است و یا سلب الاکبر عن الاصغر در مثل کل انسان حیوان و لا شیء من حیوان بحجر فلا شیء من الانسان بحجر که حیوانیت واسطه در سلب است؛ یعنی به وسیله حیوانیت ما فهمیدیم که انسان حجر نیست.

معنای حجت عند الاصولیین: الحججه کل شیء یثبت متعلقه و لا- یبلغ درجه القطع در این تعریف دو کلمه وجود دارد: ۱. یثبت متعلقه. ۲. و لا- یبلغ درجه القطع، منظور از یثبت متعلقه و یا به عبارت دیگر، یکشف عن المتعلق یعنی دلالت می کند بر اینکه حکم الله واقعی در حق تو همین مؤدای اماره است، با این قید خارج شد اصول علمیه؛ زیرا این اصول هیچ گونه کاشفیتی از واقع ندارند، بلکه صرفاً یک سلسله وظایف عملیه تعبدیه ای هستند که در هنگامه مسدود شدن همه راه ها به سوی واقع از این دستورالعمل ها استفاده می شود تا مکلف از حیرت و سرگردانی خارج شود، البته کاشفیت یا مثبت بودن متعلق دو گونه است:

۱. مثبت تام و کاشف ذاتی که عبارت است از قطع که صددرصد واقع را نشان می دهد و کمبودی ندارد تا نیاز به تکمیل و تتمیم و پشتوانه باشد چنانچه به زودی خواهد آمد و قطع حجیتش ذاتی است و لا تکاد تناله ید الجعل نفیا او اثباتاً.

ص: ۱۸

۲. مثبت ناقص و کاشف جعلی و آن عبارت است از امور ظنیه ای که شارع آنها را طریق الی الواقع قرار داده همانند خبر واحد مثلاً که صددرصد واقع نما نیست، بلکه ۸۰٪ واقع را نشان می دهد و احتمال خلاف هم در آن متصور است فلذا نیازمند جعل جاعل است و پشتوانه قاطع می طلبد که عبارت باشد از جعل حجیت از سوی شارع مقدس پس با قید یثبت متعلقه اصول عملیه را خارج و قطع و ظن را داخل نموده و با قید دوم که لا- یبلغ درجه القطع باشد قطع و جزم صددرصد را خارج ساخت؛ زیرا در اصطلاح اصولیین بر قطع، حجت، اطلاق نمی شود، بلکه بر امارات ظنیه گفته می شود. آری، قطع حجت به معنای لغوی کلمه است؛ یعنی اگر کسی قاطع شود به وجوب جمعه و عمل طبق قطعش ننماید و فردای قیامت منکشف شود که قطع او مطابق واقع بوده مولا حق دارد او را مؤاخذه نماید و علیه او احتجاج کند. متقابلاً اگر عمل بنماید، ولی خلاف واقع در آید او در قیامت معذور خواهد بود، فالقطع ما به یحتج علی الغیر من المولی علی العبد للعقاب و العبد علی المولی للعذر.

در خاتمه به دو نکته اشاره می کنیم:

۱. کلمه حجت به معنای اصولی با کلمه اماره مترادف هستند، کما اینکه کلمه دلیل یا طریق هم گاهی در همین معنا به کار می روند. پس این چهار کلمه مترادف اند و منظور از آنها عبارت است از امور ظنیه ای که کاشف از واقع هستند، اما به نحو گمان نه قطعاً. بنابراین، می توانیم بحث خود را به یکی از عناوین چهارگانه معنون کنیم.

الف. مباحث الحججه (مصنف).

ب. مباحث الطریق (میرزای نایینی).

ج. مباحث الامارات (صاحب کفایه).

د. مباحث الادله (شهید صدر).

شاعر می گوید:

عبارتنا شتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر

البته مخفی نماند که مصنف فرموده است: این تعبیرات مترادفان و یا کالمترادفین هستند. شاید این تردید اشاره به دو مبنایی باشد که درباره مترادفین وجود دارد که اکثر

ص: ۱۹

علمای الفاظ مترادفه را پذیرا هستند، ولی گروه قلیلی می گویند: هیچ دو لفظ مترادفی در عالم نیست، بلکه کالمترادفین هستند؛ یعنی جهات و حیثیات مختلف است؛ مثلاً همان حقیقت واحده را حجت می گویند، لأنه ما به یحتج العبد علی المولی و بالعکس. و دلیل گویند لأنه یدل علی المطلوب. و اماره گویند لأنه جعل علامه للمطلوب. و طریق گویند لأنه طریق الی الواقع. و خودش موضوعیتی ندارد نظیر مفهوم و مدلول و معنا، که صورت حاصله در ذهن را مفهوم گویند با اعتبار انه فهم من اللفظ. و معنی گویند به اعتبار انه قصد من اللفظ. و مدلول گویند لأن اللفظ دال علیه.

۲. کلمه حجت که در اصطلاح اصولیین به معنای اماره به کار می رود از الفاظ منقوله است؛ یعنی با رعایت مناسبت از معنای لغوی خودش منتقل شده به این معنا از باب تسمیه الخاص باسم العام ای تسمیه الاماره باسم الحججه.

توضیح ذلک: همان طور که کلمه دابه در اصل لغت عام است و مطلق جنبندگان را می گیرد، ولی در عرف عام نقل داده شده بخصوص ذوات القوائم الاربع، یعنی چهارپایان همچنین کلمه حجت در لغت عرب به معنای عامی است؛ یعنی ما به یحتج علی الغیر چه آن احتجاج یقین آور باشد و چه گمان آور چه آن غیر مولا باشد با عبد و یا فرد دیگری باشد، ولی در اصطلاح اصولیین در خصوص معنایی که از کلمه اماره فهمیده می شود استعمال شده از باب اینکه اماره هم از اموری است که یحتج به العبد علی المولی اذا عمل بها و صادفت مخالفه الواقع فتكون معذره له و یحتج المولی علی العبد اذا لم یعمل بها و وقع فی مخالفه الواقع فیستحق العقاب علی المخالفه.

۳. مدلول کلمه اماره و ظن معتبر

پس از اینکه با معنای کلمه حجت آشنا شدیم و دانستیم که حجت با اماره مترادف اند حال مناسب است که تعبیر را عوض نموده و به جای کلمه حجت کلمه اماره را به کار ببریم تا اولاً با برخی از موارد استعمال این کلمه آشنا شویم و ثانیاً بدانیم که از این پس پیوسته از کلمه اماره به جای کلمه حجت استفاده خواهیم کرد. پس می گوئیم:

هنگامی که ما به استعمالات اصولیین مراجعه می کنیم می بینیم که کثیراً ما اصولیین کلمه اماره را به کار می برند و از او اراده می کنند معنایی که کلمه ظن معتبر، مفید آن

ص: ۲۰

است و بالعکس و انسان خیال می‌کند که این دو تعبیر، مترادفانند و هریک دارای دو موضوع له هستند اماره: یک معنایش عبارت است از هر چیزی که شارع مقدس او را اعتبار نموده و حجت قرار داده به خاطر اینکه سبب ظن و گمان است مانند خبر واحد که اماره است، ظواهر که اماره است و معنای دیگرش هم عبارت است از نفس ظن حاصله از خبر واحد، یعنی آن حالت نفسانیه ای که برای شخص پیدا می‌شود که ترجیح احد الطرفین باشد در قبال علم، وهم و شک.

متقابلا- یکی از معانی کلمه ظن معتبر، همین حالت نفسانیه است و معنای دیگرش آن چیزی است که سبب این حالت می‌گردد که خبر واحد، ظواهر و ... باشند. حال این توهم برای انسان پیدا می‌شود که هذان لفظان مترادفان، درحالی که چنین نیست؛ بلکه هریک از این دو، یک معنای حقیقی بیشتر ندارند. معنای حقیقی اماره همان امری است که اعتباره الشارع لاجل کونه سببا للظن و معنای حقیقی ظن هم همان رجحان احد الطرفین است. اگر کلمه اماره به معنای ظن و یا کلمه ظن در معنای اماره به کار می‌رود از روی مسامحه در تعبیر است روی علاقه سببیت و مسببیت؛ چون خبر واحد و یا سایر طرقی که شارع اعتبار نموده، سبب برای ظن هستند و ظن مسبب از آن امور است، لذا اگر گاهی از کلمه اماره آن ظن خاص اراده می‌شود، از باب استعمال لفظی است که وضع شده برای سبب، ولی استعمال می‌شود در مسبب. به عکس اگر از کلمه ظن معتبر خبر واحد و یا سایر طرق ظنیه اراده می‌شود از باب استعمال لفظی است که وضع شده برای مسبب، ولی مجازا استعمال شده در سبب به علاقه مسببیت و سببیت.

سؤال: فلسفه این مسامحه در تعبیر چیست؟

جواب: فلسفه اش آن است که چون حجت قرار دادن شارع امارات را از این جهت است که مفید ظن هستند آن هم ظن نوعی فلذا از باب تسامح گاهی از اماره نفس همان ظن نوعی اراده می‌شود و بالعکس.

۴. ظن نوعی

مقدمه: علمای اصول برای ظن تقسیماتی ذکر کرده اند که مهم ترین آنها عبارت اند از:

۱. ظن بر دو قسم است، الف. ظن خاص، ب. ظن مطلق، این تقسیم در مقدمه نهم

ص: ۲۱

خواهد آمد.

۲. ظن بر دو قسم است، الف. ظن طریقی، ب. ظن موضوعی نظیر قطع که آن هم یا طریقی است و یا موضوعی. این تقسیم در رسائل مطرح شده است.

۳. ظن بر دو قسم است، الف. ظن نوعی یا شأنی، ب. ظن فعلی یا شخصی، بحث ما فعلا در همین قسم است. دانستیم که حجیت و ارزش امارات نزد شارع از باب این است که اماره مفید ظن است حال باید بدانیم که آیا ملاک ظن نوعی است یا ظن شخصی؟ ظن نوعی آن است که امارات در نظر غالب انسان ها و نوع عقلای عالم گمان آور باشد و لو برای فرد خاصی که در وادی افراط و خوش باوری به سر می برد، یقین آور باشد و برای فردی که در وادی تفریط و وسوسه زندگی می کند گمان هم نیاورد اما برای نوع انسان ها این گونه است.

ظن فعلی یا شخصی عبارت است از اینکه اماره برای شخص این مکلف گمان آور باشد و او از این اماره ظن فعلی پیدا کند حال ملاک در باب ارزش امارات افاده ظن نوعی است و نه ظن شخصی به تعبیر دیگر اگر اماره ای برای نوع مردم گمان بود آن اماره برای همگان حجیت است حتی در حق مکلفی که روی علل و عواملی این ظن بالفعل حاصل نشود، ولی شأنت و قابلیت افاده ظن در این اماره هست و اگر این شخص، فرد متعارفی بود گمان پیدا می کرد، ولی شخص ملاک نیست چه شخص، ظن فعلی برخلاف پیدا کند یا بر وفاق ملاک نوع است برخلاف میرزای قمی و وحید بهبهانی که به آن دو نسبت داده شده قول به اعتبار ظن شخصی.

۵. اماره یا اصل عملی

مقدمه: در کتاب ارزشمند اصول الفقه روی هم رفته چهار مرتبه فرق بین امارات و اصول عملیه ذکر گردیده است:

۱. در آغاز جلد اول اصول فقه در رابطه با بیان حکم واقعی و ظاهری.

۲. در مبحث اجزاء در رابطه با اینکه اگر انسان طبق اماره ای از امارات یا اصلی.

از اصول انجام وظیفه کرد و سپس کشف خلاف شد آیا این عمل مجزی است؟

۳. در جزء چهارم کتاب که در رابطه با اصول عملیه بحث می کند.

ص: ۲۲

۴. در همین مطلب پنجم از مطالب مقدمه مباحث حجت.

بیان ذلک: اصول عملیه در طول امارات است و همواره امارات در رتبه متقدم و اصول عملیه در مرتبه متاخرند و مادامی که مجتهد دسترسی به امارات یا ادله اجتهادیه دارد نوبت به اصول عملیه و یا ادله فقهائیه نمی رسد، آری، هنگامی که مجتهد تمام تلاش خویش را به کار بست و دلیل یا اماره ای بر حکم شرعی نیافت آنجاست که از روی ناچاری به اصول عملیه پناه می آورد به منظور خروج خود و مقلدینش از بن بست حیرت و سرگردانی. با این بیانات می توان گفت که مهم ترین فرق امارات با اصول عملیه آن است که امارات طریقت و کاشفیت نسبت به واقع دارند، ولی اصول عملیه هیچ گونه کاشفیتی از واقع ندارند، بلکه صرفاً یک سلسله اصول تبعدیه و دستورالعمل های موقتی هستند که مکلف به هنگام انسداد باب علم و علمی از آنها بهره می گیرد.

تذکره: پیش از این درباره تعریف حجت یا اماره به تفاوت مذکور اشاره ای داشتیم؛ آنجا که گفتیم: امارات مثبت متعلق خود هستند، ولی اصول عملیه مثبت واقع نیستند بنابراین، نتیجه می گیریم که حجت در مصطلح اصولیین شامل اصول عملیه از قبیل اصاله البراء و الاحتیاط و التخییر و الاستصحاب نمی شود، بلکه در مقابل آنهاست.

ان قلت: شما چگونه می فرمایید: حجت شامل اصول عملیه نمی شود در حالی ما می بینیم اصولیین بر اصول عملیه هم اطلاق حجت می کنند؟

قلت: ما هم قبول داریم که بر اصول عملیه گاهی حجت اطلاق می شود منتهی حجت در اصول عملیه غیر از حجت در ما نحن فیه است.

بیان ذلک: حجت در باب اصول عملیه به معنای لغوی کلمه است؛ یعنی ما به یحتج العبد علی المولی و المولی علی العبد و اصل عملی هم از اموری است که به یحتج العبد علی المولی و بالعکس؛ یعنی اگر فرضاً استصحاب قائم شد بر وجوب جمعه و مکلف طبق آن عمل نمود سپس کشف خلاف شد در قیامت معذور است، ولی اگر عمل نکرد و در مخالفت واقع فروغلطید مستحق عقاب است و اما حجت در باب امارات به معنای اصطلاحی کلمه است؛ یعنی ما یثبت متعلقه و لا یبلغ درجه القطع.

ص: ۲۳

پس القطع حجه اما به معنای لغوی کلمه، الظن حجه به معنای اصطلاحی کلمه، الاصل حجه باز هم به معنای لغوی کلمه.

نکته: روی همین اصل که اصول عملیه مثبتات نیستند درباره استصحاب میان اصولیین اختلاف شد که آیا از امارات است یا از اصول عملیه؟ منشأ اختلاف این است که سایر اصول به هیچ وجه محرز واقع و حاکی از واقع نیستند، برخلاف استصحاب که فی الجمله حکایتگری دارد و دلیل این مدعا دو امر است:

۱. به حکم عقل و وجدان هرگاه انسان پیش از این یقین به امری داشت و در زمان لاحق شک در بقای آن امر پیدا کرد. اینجا اگر برگردد به حالت سابقه و یقین سابق را ملاحظه کند بلافاصله شک می رود و ظن جای آن را می گیرد؛ یعنی احتمال قوی به بقای آن امر پیدا می کند. پس استصحاب هم مثل سایر امارات ظنیه طریق ظنی به سمت واقع است.

۲. تامل در خود کلمه استصحاب این مدعا را ثابت می کند و آن اینکه استصحاب عبارت است از بناگذاری بر یقین سابق، پس از عروض شک به طوری که گویا متیقن سابق هرگز زاید نشده و همچنان باقی است، استصحاب، یعنی شک لاحق را نادیده گرفتن و یقین سابق را زنده نگاه داشتن و کان اصلا شک نداری و موضوع اصول عملیه شک است، پس استصحاب از اصول نیست.

حال هرکسی که استصحاب را از باب حکم عقل حجت می داند به عقیده او استصحاب از امارات است چون به ملاک افاده ظن به حالت سابقه ارزش دارد (رأی قدما) و هرکسی که استصحاب را از باب اخبار و روایات و به ملاک تعبد حجت می داند به نزد او استصحاب از اصول عملیه است (رأی متاخرین) تازه کسانی هم که استصحاب را از اصول عملیه می دانند او را اصل محرز می شمارند و به تعبیر بعضی ها استصحاب برزخ بین امارات و اصول است و به تعبیر برخی دیگر الاستصحاب عرش الاصول و فرش الامارات؛ یعنی هنگامی که او را با امارات مقایسه می کنیم از همه آنها کم رنگ تر است نسبت به کشف از واقع و هنگامی که او را با اصول عملیه مقایسه می کنیم از تمام آنها رتبه اش برتر است.

۶. مناظرات اثبات حجیت اماره

بحث در این است که مناظرات و میزان در اثبات حجیت امارات چیست؟ به عبارت دیگر پشتوانه حجیت امارات چیست؟

مقدمه: از دیدگاه دین مقدس اسلام وظیفه اصلی و حکم اولی هر مکلفی آن است که برود تحصیل علم نماید و وظایف دینی اعتقادی و اخلاقیه و عملیه خویش را عن علم به دست آورد و حق ندارد به گمان بما هو گمان اعتماد نماید تا چه رسد به شک و وهم که به مراتب پایین تر از ظن هستند.

دلیل مطلب: قرآن می گوید: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ که نهی کرده از پیروی نمودن از غیر علم خواه ظن باشد و یا شک و یا وهم، فعلا- بحث ما درباره ظن است، جناب مصنف می گوید: متابعت از ظن بما هو ظن، یعنی با قطع نظر از وجود دلیل قاطع بر اعتبار آن از نظر قرآن ممنوع است. قرآن می فرماید: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا و می فرماید: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ و می فرماید: قُلْ أَلَلَّهِ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ در آیه اول می فرماید: تحقیقا با پای گمان به واقع نمی توان رسید. در آیه دوم می فرماید: بیشتر انسان ها پیرو گمان ها و حدس ها و تخمین ها بوده و واقع بین نیستند. در آیه سوم خدای متعال امور را دو قسم می کند:

۱. اموری که خداوند به آنها اذن داده، یعنی فرموده هذا واجب، ذاك مستحب، ذلك حرام و ... اسناد این امور به خداوند مشروع است.

۲. اموری که خداوند اذن نداده و ما از زبان شارع نشنیده ایم، بلکه از راه خبر واحد یا طریق دیگر یک حدس و گمانی برای ما پیدا شده که فی المثل نماز جمعه در عصر غیبت واجب است یا استعمال دخانیات در اسلام حلال است و ... اینجا اگر ما قاطعانه و خوب یا حلیت یا حرمت را به شارع اسناد دهیم افترا و تشریح خواهد بود که از اکبر کبائر است، (البته تشریح دو شعبه دارد:

۱. ادخال ما لیس من الدین فی الدین مثل بسیاری از بدعتهای بدعت گذاران.

۲. ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین که این مشکل تر است).

با این محاسبات به یک قانون کلی دست می یابیم و آن اینکه: الاصل حرمة العمل

ص: ۲۵

بالظن بما هو ظن، منتهی باید بدانیم که کلیه امور ظنیه داخل در این قانون نیستند، بلکه برخی از آنها از قانون فوق مستثنی هستند و دلیل قاطع بر اعتبار و حجیت آنها وجود دارد از قبیل ظن حاصله از خبر واحد ثقه، ظن حاصله از ظواهر و ... این گونه ظنون را ظنون خاصه یا معتبره می گویند؛ زیرا دلیل خاص بر اعتبار و حجیت آنها قائم شده در نتیجه عمل به این گونه از ظنون خرص و تخمین نبوده چنان که افترا بر شارع هم نیست، بلکه داخل است در ما اذن الله منتهی خروج این عده از ظنون از تحت آن قانون کلی یا تخصیصی است و یا تخصیصی.

بیان ذلک: تخصیص خروج حکمی را گویند؛ یعنی موضوعا داخل و حکما خارج است، نظیر مستثنای متصل. تخصیص خروج موضوعی را گویند؛ یعنی از اول داخل نبوده تا اخراج گردد، نظیر مستثنای منقطع.

حال نسبت به آیه اول و دوم این خروج تخصیصی است؛ یعنی متابعت از خبر واحد یا ظواهر کتاب هم پیروی از ظن است. پس موضوعا داخل است تحت عنوان اتباع الظن، ولی حکما خارج است؛ یعنی دلیل قاطع آمده و آن عمومات را تخصیص زده و دلالت نموده بر عدم حرمت عمل به این ظنون خاصه، کان قانون این است:

الاصل حرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل من طریق خبر الثقه و ... ولی نسبت به آیه سومی این خروج تخصیصی است؛ زیرا وقتی دلیل قطعی قائم شد بر حجیت ظن حاصله از فلان اماره و دلالت کرد بر رضایت شارع به عمل بر این اماره دیگر عمل به خبر واحد و استناد به آن عند العمل و اسناد این حکم به خداوند افترا نخواهد بود بلکه در ما اذن الله به داخل می گردد.

بنابراین، بخشی از ظنون که پشتوانه قطعی دارند از تحت اصل اولی در باب ظنون بیرون می روند و اخذ به آنها بلامانع است و در حقیقت عمل به این ظنون، عمل به ظن بما هو ظن نیست، بلکه عمل به قطع و یقین است، عمل به این ظن، یعنی ارج نهادن به آن پشتوانه قاطع، عمل به این ظن، یعنی احترام گذاشتن به آن دلیل حجیت و وقتی که عمل ما بالأخره براساس قطع شد بدیهی است که القطع حجه بذاته و بالاتر از قطع چیزی نیست تا حجیت قطع هم عرضی بوده و به آن منتهی گردد.

ص: ۲۶

نتیجه نهایی: از بیانات مذکور کاملاً با مناط و مقوم حجیت امارات ظنیه آشنا شدیم و آن اینکه مناط حجیت امارات، علم است و می‌توانیم به صورت موجهه کلیه بگوییم هر اماره ظنیه ای که دلیل قطعی بر حجیت و اعتبار آن قائم شده حجت است و واجب الاتباع از قبیل خبر واحد و ظواهر کتاب و قول لغوی و ... و به صورت سالبه کلیه بگوییم: هر اماره ظنیه ای که پشتوانه قاطع ندارد حجیت نداشته و جایز العمل نیست مثل قیاس، استحسان، شهرت فتواییه و ... و دیگر لازم نیست ما برای رد و ابطال قیاس اقامه دلیل نماییم، بلکه کافی است که دلیل قطعی بر حجیت او نباشد خواه قطع به عدم حجیت داشته باشیم و خواه شک در آن و خواه ظن به حجیت هیچ کدام مفید فایده نیست و در باب حجیت شک در حجیت مساوی است با قطع به عدم حجیت؛ یعنی مساوی است با قطع به عدم جواز استناد به آن در مقام عمل.

تبصره: اینکه می‌گوییم عدم القطع به حجیت مساوی با قطع به عدم حجیت است کسی خیال نکند که این دو تعبیر متناقض اند به این جهت که عدم القطع، یعنی شک در حجیت مساوی با احتمال حجیت است از طرفی هم قطع به عدم حجیت، یعنی احتمال حجیت نمی‌دهیم و این دو متناقض اند، جوابش این است که منظور از عدم قطع به حجیت، یعنی ما علم نداریم و نمی‌دانیم که آیا شارع این امور را حجت کرده یا خیر و منظور از قطع به عدم حجیت، یعنی قطع داریم به عدم جواز استناد در مقام عمل به این امارات و نمی‌توانیم به شارع اسناد دهیم؛ زیرا این اسناد تشریح است (ادخال ما لم يعمل کونه من الدین فی الدین) و التشریح محرم بالادله الاربعه پس مناط در حجیت امارات و مقوم حجیت امارات عبارت است از علم و یقین.

نکته اول: گروهی از اخباریین به اصولی‌ها اعتراض نموده و بر آنان طعنه زده اند که شما به امارات ظنیه، از قبیل خبر واحد مجرد از قرائن عملیه عمل می‌کنید، در حالی قرآن فرموده است: *إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً*. شما به کدام دلیل به مظنه دل بسته اید؟ از بیانات ما جواب این اعتراض داده شد و گفتیم که درست است که ما اصولیین به برخی از ظنون خاصه عمل می‌کنیم، ولی نه از باب اینکه این امور ظن بما هو ظن هستند، بلکه از این باب که این عده از ظنون پشتوانه قطعی دارند. در حقیقت

ص: ۲۷

ما اصولیین به آن پشتوانه عمل کرده ایم که همان علم و یقین است.

نکته دوم: امارات ظنیه معتبره را اصولیین طرق علمیه می گویند، یاء در کلمه علمی یاء نسبت است؛ یعنی طرقی که منسوب به علم اند و پشتوانه علمی و قاطع دارند.

بیان منطقی: جناب مصنف می فرماید: به همین اندازه از بیان مطلب کاملا واضح و روشن است و لکن برای اینکه در ذهن مبتدیان مطلب کامل تر و منسجم تر جای گیرد ما این مطلب بدیهی را در قالب برهان منطقی عرضه می کنیم.

بیان ذلک: از طرفی ظن بما هو ظن حجیت ذاتیه ندارد به دلیل اینکه اگر حجیت ظن ذاتی او بود هرگز شارع مقدس نمی توانست از اتباع ظن نهی کند و عمل به مظنه را و لو به صورت موجه جزئی و فی بعض الموارد منع کند؛ زیرا ذاتیات قابل جعل نیستند و دست جعل به دامان بلند آنها نمی رسد نه نفیا و نه اثباتا چنانچه در مقدمه بعدی کاملا تبیین خواهیم کرد، درحالی که شارع مقدس ما را از عمل به مظنه منع نموده، آنجا که می فرماید: *إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ*. پس حجیت ظن ذاتی او نیست. از سوی دیگر وقتی حجیت ظن ذاتی او نبود الا و لا بد باید عرضی باشد؛ یعنی عوامل دیگری حجیت را به او داده اند و گرنه خود او ذاتا واجد این کمال نبوده آن گاه نقل کلام می کنیم به آن عامل خارجی و می گوئیم: آن عامل خارجی یا قطع است و یا یک امر ظنی دیگر و شق سوم نداریم؛ زیرا شک و وهم ما دون ظن هستند و هرگز نمی توانند پشتوانه ما فوق خود باشند، حال اگر آن عامل قطع باشد فهو المطلوب که ظن به علم منتهی شد و اگر ظن باشد مثلا خبر واحد امری گمان آور است، ظاهر کتاب دلالت کند بر حجیت آنکه ظاهر الکتاب هم امری گمان آور است نقل کلام می کنیم به ظاهر الکتاب و می گوئیم: ظاهر کتاب هم امری گمان آور است و حجیت ذاتی او نیست می پرسیم پشتوانه حجیت او چیست؟ آیا یک امر قطعی است یا ظنی؟ اگر قطع باشد فثبت المطلوب و اگر ظن باشد نقل کلام به او می کنیم و هکذا تسلسل پیدا می شود و تسلسل باطل است پس باید حجیت امور ظنیه به چیزی منتهی شود که حجیت ذاتی اوست و جعلی نیست و آن امر چیزی جز قطع نیست پس بالأخره مطلب منتهی به علم می گردد و مناط حجیت علم است. به بیان خلاصه تر، از آنجا که حجیت ظن ذاتی او نیست حتما باید عرضی باشد و کل ما بالعرض لا بد ان

ص: ۲۸

پنتهی الی ما بالذات و آن امری که حجیت ذاتی اوست چیزی غیر از علم نیست فثیت المطلوب که مناظ حجیت هر حجتی علم است و بالاتر از علم چیزی نیست.

۷. حجیت علم ذاتی است

در مطلب ششم دانستیم که حجیت امارات ظنیه ذاتی آنها نیست، بلکه عرضی بوده و متکی به علم هستند و هر اماره ای که دلیل قطعی بر حجیت و اعتبار آن قائم شده باشد پس آن اماره حجت و واجب الاتباع است (مثل خبر واحد ثقه) و هر اماره ای که دلیل قاطع بر حجیت آن نداریم خواه دلیل قاطع بر عدم اعتبارش داشته باشیم مثل قیاس و یا دلیل قطعی بر نفی یا اثبات نداشته باشیم مثل شهرت، آن اماره در حق ما حجت نخواهد بود پس قوام حجیت امارات به علم است.

حال در مطلب هفتم بحث در این است که آیا حجیت خود علم ذاتی اوست و یا علم هم حجیتش عرضی بوده و محتاج به تکیه گاه است؟ به اعتقاد مصنف، حجه علم ذاتی اوست و به جای دیگر منتهی نمی شود پس محور بحث ما ذاتی بودن حجیت علم است که باید با دلیل آن را ثابت کنیم و لکن پیش از ورود در این بحث مقدمه ای را ذکر نموده و در آن سه اصطلاح عنوان بحث را معنا می کنیم:

۱. کلمه علم ۲. کلمه ذاتی بودن ۳. کلمه حجیت.

علم: منظور از علم و یا به اصطلاح متداول اصولیین منظور از قطع عبارت است از مطلق اعتقاد جازم و به دور از هر گونه تردید و احتمال خلاف چه این اعتقاد مطابق واقع باشد و یا نباشد که جهل مرکب نام دارد و در صورت مطابقت هم چه این اعتقاد استدلالی باشد که با تشکیک مشکک زایل نمی شود و نامش یقین است و خواه تقلیدی باشد که با تشکیک مشکک زایل می گردد ملاک اعتقاد جازم است از هر راهی که پیدا شود.

ذاتیت: منظور از ذاتی بودن حجیت علم آن است که حجیت از ذات القطع سرچشمه می گیرد و از دامان خود علم می جوشد و علم فی نفسه واجد این صفت است نه اینکه حجیت از خارج به او داده شود، مثل علم و ظن در نظام حجیت مثل واجب الوجود و ممکن الوجود است در نظام وجود و هستی؛ یعنی همان گونه که

ص: ۲۹

ممکنات اصل هستی و همه کمالات وجودی را از واجب الوجود می‌گیرند، ولی واجب الوجود خود سرچشمه وجود و کمالات است و ذاتا مستجمع جمیع صفات کمالیه است همچنین امارات ظنیه هم ارزش ذاتی نداشته، بلکه تمام ارزش خود را از علم می‌گیرند و اگر پشتوانه یقینی نداشته باشند ارزشی ندارند، ولی ارزش خود علم ذاتی اوست.

حجیت: منظور از حجیت چیست؟ مرحوم شیخ انصاری در آغاز کتاب رسائل دو جمله دارند. در جمله اول می‌فرمایند: «لا اشکال فی وجوب متابعه القطع و الاخذ به ما دام موجودا»؛ یعنی به حکم عقل قطعی هیچ گونه تردیدی نیست در وجوب متابعت قطع مادامی که قطع موجود است. و در جمله دوم می‌فرمایند: «لانه بنفسه طریق الی الواقع و لیست طریقه مجعوله للشارع»؛ یعنی دلیل بر اینکه عقلا متابعت قطع واجب شده آن است که قطع فی ذاته کاشف از واقع است و واقع را صددرصد نشان می‌دهد و پس از مشاهده واقع کما هو علیه دیگر حالت منتظره‌ای در کار نیست که آیا از شارع بیانی می‌رسد مبنی بر وجوب متابعت یا خیر، بلکه اساسا این امر قابل جعل به جعل مولوی نیست، حال در این دو جمله دو کلمه وجود دارد که مورد مشاجره علمای بعدی واقع شده است:

۱. متابعه القطع واجبه؛

۲. القطع طریق الی الواقع.

در اینجا سؤالی مطرح است و آن اینکه وقتی می‌گوییم: حجیت قطع ذاتی اوست آیا مراد این است که وجوب متابعت قطع ذاتی اوست؟ یا مراد این است که طریقت قطع بالنسبه به واقع ذاتی آن است؟

مصنف می‌فرمایند: این پرسش در رابطه با قطع ناشی شده از مقایسه قطع با ظن.

بیان ذلک: در باب ظن دو مقام از بحث موجود است:

۱. طریقه الظن که وقتی می‌گوییم: حجیه الظن مجعوله مقصود این است که طریقت ظن مجعول به جعل شارع است نه اینکه ذاتی ظن باشد؛ زیرا در باب ظن احتمال خلاف وجود دارد لذا کاشفیت او از واقع تام نیست و عقل ما را ملزم به

ص: ۳۰

متابعت نمی‌کند، بلکه نیاز به مکمل و متمم دارد و آن این است که شارع بفرماید: نزله منزله العلم، یعنی فلان گمان خاص را نازل منزله علم قرار بده و تعبداً به او به چشم علم بنگر؛ یعنی همان گونه که اگر عالم بودی و واقع را صددرصد می‌دیدی متابعت می‌کردی همچنین اگر گمان هم پیدا کردی متابعت کن و آثار علم را بر آن بار کن.

۲. متابعه الظن که وقتی می‌گوییم: الظن حجه منظور این است که متابعه الظن بر ما واجب است و این وجوب متابعت هم از جعل شارع سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی شارع فرموده است: صدق العادل و متابعت از اماره را بر ما واجب نموده، پس شارع است که امارات را طریق الی الواقع قرار داده و شارع است که متابعت از امارات را در حق ما واجب ساخته است و بدون بیان شارع متابعت از آن عقلاً بر ما واجب نبود حال چون در باب ظنون دو جهت در کار است و هر دو هم جعلی هستند، بعضی ها باب قطع را هم به باب ظن قیاس نموده و این سؤال را پیش آورده اند که آیا مراد از حجه القطع ذاتیه، یعنی طریقت قطع ذاتی اوست یا وجوب متابعت آن درحالی که پرواضح است که در باب قطع این دو جهت به یک جهت برمی‌گردد و آنکه اصل و طبق قاعده است در باب قطع، همان طریقت قطع الی الواقع است؛ یعنی طریقه القطع ذاتیه و وقتی علم آمد و واقع را صددرصد دیدم دیگر نیاز به بیان جدید و جعل علی حده ای نیست، بلکه به حکم عقل متابعت از قطع واجب است و این حکم از احکام عقلائییه ای است که تطابقت علیها آراء العقلاء. مثال: انسانی را در نظر بگیری که در یک شب تاریک و ظلمانی گوهر گران بهایی را گم کرده و هرچه جستجو می‌کند نمی‌یابد تا صبح می‌شود هنگامی که خورشید از مشرق جهان ظاهر و طالع می‌گردد و فضای بی‌کران را روشن می‌سازد ناگهان این گوهر ارزشمند را جلوی پای خویش می‌یابد، در اینجا واقع و نفس الامر به نزد این انسان صددرصد منکشف و هویدا شده حال اگر این انسان مردد شود که آیا گوهر را برگیرم یا خیر و سپس رها کند و از آنجا برود به بهانه اینکه من نمی‌دانستم متابعت قطع لازم است یا خیر، بیانی هم از شارع نرسیده فلذا برداشتم آیا چنین عذر و بهانه ای مقبول است؟! آیا این عمل مما یضحک به الثکلی نیست؟! مسلماً چنین است؛ زیرا اینجا جای تردید نیست، حالت منتظره ای

ص: ۳۱

در کار نیست، بلکه عقل انسان او را ملزم به متابعت می کند و حکم به لابدیت آن می نماید، پس حجیت القطع به معنای طریقت قطع است حال که با اصطلاحات سه گانه عنوان مبحث آشنا شدیم وارد نکته اصلی می شویم که مسئله ذاتی بودن حجیت علم باشد. ابتدا به عنوان مقدمه نکاتی را تبیین می کنیم.

الف. در منطق می گویند ذاتی بر دو قسم است:

۱. ذاتی باب ایساغوجی کلیات خمس؛

۲. ذاتی باب آنالوطیقا (برهان).

ذاتی باب ایساغوجی عبارت است از ما لیس خارجا عن الشیء؛ یعنی چیزی که داخل در ذات و ماهیت یک شیء و مقوم آن است از قبیل فصول و اجناس قریبه و متوسطه و بعیده. الانسان جوهر جسم نامی حیوان ناطق.

ذاتی باب برهان عبارت است از چیزهایی که خارج از ذات و ذاتیات هستند، ولی ذهن ما آنها را از خود ذات انتزاع می کند بدون هیچ ضم ضمیمه ای به آن ذات نظیر امکان نسبت به ماهیات ممکنه که از لوازم ذات آنهاست به قول حکیم سبزواری:

فمثل الامکان هو الذاتی لا الذاتی الا ایساغوجی بل ثانی

و مانند شیئت برای اشیا، به قول حکیم هیدجی:

فمثل شیء هو ذاتیا جی هناک لا فی باب ایساغوجی

و مانند زوجیت برای اربعه و فردیت برای ثلاثه و ...

ب. حقایق و واقعیات خارجیه بر دو قسم اند: ۱. مادیات، ۲. مجردات. علم از حقایق مجرده نوریه محضه است و سراسر ذات علم انکشاف و ظهور و روشنایی است و هیچ گونه ابهام و تاریکی در آن راه ندارد برخلاف وهم و شک و ظن. بنابراین، العلم نور لذاته و منور لغیره همان طور که در محسوسات و امور مادیه نور شمس ظاهر است به نفس و مظهر است لغیره من الاشیاء، منتهی اختلاف در این است که آیا علم عین انکشاف واقع است و طریقت و کاشفیت ذاتی علم است به نوع ذاتی باب ایساغوجی و یا اینکه علم ذاتی است که انکشاف برای او ثابت است و لازمه ذاتی علم است از قبیل ذاتی باب برهان، یعنی طریقت و کاشفیت از نفس ذات قطع منتزع

ص: ۳۲

است بلاضم ضمیمه الیه؟

به عقیده جناب مصنف علم عین انکشاف واقع است و انکشاف واقع عین علم است مثل انسان که عین حیوان و ناطق است و بالعکس، ولی به عقیده صاحب الکفایه انکشاف لازمه ذاتی علم است نه عین العلم کما سیاتی.

ج. فلاسفه می گویند: جعل و ایجاد بر دو قسم است:

۱. بسیط؛

۲. تألیفی یا مرکب.

جعل بسیط عبارت است از ایجاد الشیء که همان مفاد کان تامه است مانند جعل الله الانسان ای اوجده و خلقه، جعل تألیفی عبارت است از جعل شیء لشیء که مفاد کان ناقصه است مثل جعل الله الکعبه قبله للناس، در مقابل جعل و ایجاد سلب و نفی هم بر دو قسم است: ۱. سلب بسیط که همان سلب الشیء است. و سلب تألیفی که عبارت است از سلب شیء عن شیء و بحث ما در مورد جعل و سلب تألیفی است نه جعل و سلب بسیط کما سیاتی.

د. جعل بسیط در محدوده ذات و ذاتیات و لوازم ذات یک شیء است که با جعل اصل ذات آنها نیز مجعول می شوند و جعل علی حده ای ندارند، بلکه محال است که این امور مجعول به جعل مستقلی باشند و نیز سلب بسیط هم در محدوده ذات و ذاتیات و لوازم ذات است که با سلب اصل ذات. ذاتیات نیز مسلوب واقع می شوند و حاجتی به سلب استقلالی ندارند، بلکه سلب مستقل محال است و اما جعل یا سلب تألیفی در محدوده اعراض مفارقه ذات است همانند کتابت برای انسان، علم برای انسان، رنگ سفید برای جسم و ...

حکیم سبزواری در حکمت منظومه (ص ۵۶) می گوید: ثم الجعل المؤلف یختص تعلقه بالعرضیات المفارقه لخلو الذات عنها و لا یتصور بین الشیء و نفسه و لا- بینه و بین ذاتیاته و لا- بینه و بین عوارضه الذاتیه اللازمه کالانسان انسان و الانسان حیوان و الاربعه زوج لانها نسب ضروریه و مناط الحاجه هو الامکان و الوجوب و الامتناع مناط الغنی و لذا قال الشیخ ما جعل الله المشمش مشمسا و لکن اجوده انتهى.

ص: ۳۳

ه. جعل و ایجاد و نیز سلب و اعدام، هریک به دو قسم منقسم می شوند:

۱. جعل یا سلب تکوینی که عبارت است از ایجاد الشیء خارجا و تکوینا ای فی عالم الکون و یا سلب الشیء خارجا و تکوینا.

۲. جعل یا سلب تشریحی که عبارت است از ایجاد الشیء اعتبارا و فی عالم التشریح یا سلب الشیء كذلك بقوله تعالی افعل کذا (جعل تشریحی) و لا تفعل کذا (نفی تشریحی) با حفظ این مقدمات خمس می گوئیم: مدعای ما این است که طریقت ذاتی قطع است و لا تناله ید الجعل نفیا و اثباتا.

دلیل ما بر این مدعا: این مدعا دارای دو بخش است:

۱. بخش اثباتی؛

۲. بخش سلبی.

بخش ایجابی: این قسمت را روی دو مبنا محاسبه می کنیم:

۱. بر مبنای خود مصنف که علم را عین انکشاف واقع می داند و طریقت علم را ذاتی باب ایساغوجی می داند.

۲. بر مبنای آخوند خراسانی و برخی دیگر که انکشاف را لازمه ذاتی علم می دانند.

بر مبنای مصنف: باز دو صورت پیدا می شود:

۱. جعل بسیط؛

۲. جعل مرکب.

جعل بسیط: که عبارت است از ایجاد القطع و العلم، امری معقول و ممکن است به این صورت که شارع مقدس مقدماتی را فراهم کند که از این طریق در قلب مکلف علم حاصل شود، ولی این قسم خارج از محل بحث است، آنکه مورد بحث است جعل تألیفی معقول است، ولی در باب علم چنین چیزی مستحیل است، و اما جعل تألیفی که بعد از ایجاد علم شارع یا جاعل دیگر بخواهند برای علم جعل طریقت کنند از محالات است، به دلیل اینکه جعل تألیفی در مواردی است که میان شیء مجعول و شیء مجعول له انفکاک و جدایی ممکن باشد کالکتابه للانسان، ولی در

ص: ۳۴

مورد بحث ما طریقت و انکشاف عین علم است و انفکاکش از علم ممتنع است به دلیل اینکه ثبوت الشیء لنفسه ضروری و سلب الشیء عن نفسه محال و با آمدن علم انکشاف هم آمده دیگر معقول نیست که جاعلی طریقت را برای علم جعل نماید.

بر مبنای آخوند: بر این مبنی هم طریقت از لوازم ذات قطع است از قبیل زوجیت و اربعه، فردیت و ثلاثه و ... و لوازم ذات نیز مثل ذاتیات مجعول به جعل اصل الذات هستند و جعل مستقلی ندارند آری، مجعول به جعل بسیط هستند، ولی آن از مورد بحث خارج است، ولی محال است جعل تألیفی پیدا کنند به همان دلیل که ذکر شد که سلب لوازم الذات عن الذات مستحیل و ثبوتها للذات ضروری.

بخش سلبی: اولاً- هنگامی که جعل طریقت برای قطع محال شد، سلب طریقت هم از قطع محال خواهد بود به دلیل اینکه همان گونه که جعل الذات للذات که بگوید:

جعلت الانسان انسانا و جعل ذاتیات للذات که بگوید: جعل الانسان حیوانا ناطقا و جعل لوازم ذات للذات که بگوید: جعلت الانسان ممكنا او شیئا یا جعلت الأربعة زوجا و ... به جعل تألیفی محال است همچنین سلب الذات عن الذات که بگوییم:

الانسان لبس بانسان یا سلب ذاتیات از ذات که بگوییم: الانسان لیس بحیوان ناطق و سلب لوازم ذات از خود ذات که بگوییم الانسان لیس ممكنا و الأربعة لیس بزواج و ...

نیز به سلب تألیفی محال است؛ زیرا مستلزم سلب الشیء عن نفسه است به عقیده مصنف و مستلزم سلب لوازمات الذات عن الذات است به عقیده آخوند و هر دو از محالات عقلیه بدیهیه هستند.

تا به حال می گفتیم: سلب تألیفی هم مثل جعل تألیفی محال است، حال می خواهیم ترقی نموده و ادعا کنیم که اساسا استحاله جعل تألیفی در این مقام مبتنی بر استحاله سلب تألیفی است؛ یعنی در مرحله اول سلب تألیفی در ذات و ذاتیات و لوازم ذات محال است؛ زیرا مستلزم تفکیک بین الشیء و نفسه و یا بین الشیء و لوازمه است و در مرتبه ثانیه جعل تألیفی هم در این امور مستحیل است؛ زیرا جعل تألیفی در محدوده ای است که انفکاک بین المجعول و المجعول له ممکن باشد و در اینجا انفکاک مستحیل است پس جعل مستحیل است، پس استحاله جعل پس از

ص: ۳۵

استحاله سلب است.

به نظر حقیر این ترقی روی مبنای خود مصنف صحیح است نه روی مبنای دیگران به دلیل اینکه دیگران استحاله جعل را از راه اینکه مستلزم تحصیل حاصل است ثابت می کنند و استحاله سلب را از راه اینکه تفکیک محال است بیان می کنند آری، بر مبنای خود مصنف در بیان استحاله جعل تألیفی این بل ترقی بجاست.

ثانیا نفی طریقت از قطع مستلزم تناقض در اعتقاد شخص قاطع است، معنای سلب طریقت آن است که ایها المکلف تو در همان حاکی که یقین به وجوب جمعه داری یقین هم داشته باش که این قطع تو طریقت ندارد و تو را به واقع نمی رساند و مطابق واقع نیست و این معنایش آن است که تو در همان آنی که یقین به وجوب جمعه داری یقین به عدم وجوب پیدا کن و هذا تناقض مستحیل.

نکته: چرا گفتیم تناقض فی نظر القاطع، و بحسب اعتقاده؟ برای اینکه بحث ما در مطلق الاعتقاد الجازم است چه اینکه آن اعتقاد مطابق واقع باشد کالیقین و التقليد و یا مطابق واقع نباشد کالجهل المركب، حال اگر علم ما مطابق واقع باشد اینجا نفی طریقت مستلزم تناقض است هم به حسب واقع و هم در اعتقاد قاطع، ولی اگر علم ما مطابق واقع نباشد، بلکه جعل مرکب باشد در این صورت نفی طریقت مستلزم تناقض به حسب واقع نیست، ولی به نظر قاطع تناقض است چون محال است که این قاطع (و لو قطعش خطاست، ولی ملتفت به خطا نیست و خیال می کند که می داند) در همین آنکه قطع به وجوب دارد قاطع به عدم وجوب شود و دو قطع متناقض برای او پیدا شود، پس قید فی نظر القاطع برای این است که شامل جهل مرکب هم بشود.

قوله بل یستحیل: تا به حال ثابت شد که با فرض بقای قطع اولی، مکلف محال است که ثانیا قاطع است به اینکه این قطع طریقت به سوی واقع ندارد. حال می خواهیم ادعای بالاتری کنیم و آن اینکه همان گونه که دوباره قطع پیدا کردن به عدم طریقت محال است. همچنین بعد از قطع به وجوب جمعه احتمال این هم که این قطع من طریقت ندارد محال است؛ زیرا با آمدن احتمال، قطع تبدیل به ظن می شود و قطعی نمی ماند و هذا خلف؛ چون فرض بر این است که این شخص قاطع شود و

اگر احتمال خلاف آمد، دیگر قاطع نیست، بلکه ظان است فما فرضناه علما لا یكون علما و هذا خلف.

قوله و هذا الکلام: اگر کسی بگوید که شما چگونه می گوئید با وجود قطع حتی احتمال عدم طریقت هم محال است درحالی که هر انسان غیر معصومی احتمال می دهد، بلکه یقین دارد که برخی از معلومات و یقین هایی که برای او پیدا می شود خطا بوده و مطابق واقع نیست؟ جواب می دهیم: ما هم قبول داریم که هر انسانی چنین علم اجمالی دارد که علمی که در طول عمر پیدا می کند صددرصد مطابق واقع نیستند، بلکه برخی از این علوم خطاست اما این لطمه ای به آن حرف ما نمی زند؛ زیرا انسان روی هر یک از علمی که از خارج برایش پیدا می شود اگر انگشت بگذارد خواهد یافت که در خصوص آن علم احتمال خطا نمی دهد و با او معامله علم می کند و چنین علم اجمالی مؤثر نیست چون اطراف قضیه غیر محصوره است. آری، اگر اطراف شبهه محصوره بود، یعنی احتمال می داد و یا یقین داشت که یکی از پنج علمی که در طول امروز برایش حاصل شده جهل مرکب و خطاست، محال بود که نسبت به هر دو علم قطع او باقی بماند؛ بلکه روی هر یک که دست بگذارد احتمال می دهد که شاید این همان علمی باشد که خطا و جهل مرکب است و لذا قطع او زایل می گردد.

و الخلاصه: برای قطع هم جعل طریقت به جعل تألیفی محال است تکوینا و تشریعا و هم سلب طریقت از قطع به سلب تألیفی محال است و لا فرق در اینکه قطع از راه آیات و روایات حاصل شود و یا از راه مقدمات عقلیه و یا از طرق معتبره و غیر معتبره دیگر.

قوله و علیه: در این بخش چهار نکته بیان می شود:

۱. گروهی از اخباریین از قبیل محدث استرآبادی و جزایری و ... تفصیل داده اند میان قطعی که از راه آیات و روایات حاصل شود با قطعی که از طریق مقدمات عقلیه پیدا شود به اینکه گفته اند: اگر قطع از راه اخبار، یعنی سبب شرعی پیدا شود حجت و واجب الاتباع است و اگر از راه مقدمات عقلیه حاصل شود حجیتی ندارد. از بیانات مرحوم مظفر روشن شد که این تفصیل ناتمام است؛ زیرا طریقت ذاتی لا ینفک قطع

ص: ۳۷

است و از هر راهی حاصل شود کاشف از واقع است و وقتی طریقت تامه آمد به حکم عقل واجب الاتباع است و لو از خواب دیدن باشد.

۲. جناب کاشف الغطاء، در کتاب شریف کشف الغطاء فرموده است: قطع اشخاصی که قطع نباشند حجت و واجب الاتباع است اما قطع قطع حجت نیست و قیاس فرموده کثیر القطع را به کثیر الشک همان طور که کثیر الشک نباید به شک خود اعتنا کند همچنین کثیر القطع هم نباید به قطع خود اعتنا کند.

(قطع کسی است که يحصل له القطع كثيرا من الاسباب غیر العادیه، یعنی زودباور است و با خبر یک صبی ممیز هم یقین می کند و منظور از اسباب غیر عادی، یعنی اسبابی که لو اطع علیها غیره لا يحصل لا القطع منها نه اینکه قطع کسی باشد که از طرق و اسباب عادی و متعارف زیاد قطع پیدا می کند).

از بیانات مصنف روشن شد که این تفصیل هم ناتمام است؛ زیرا طریقت ذاتی قطع است و با آمدن قطع محال است که طریقت نیامده باشد چه در قطع قطع و چه غیر قطع.

۳. بعضی ها تفصیل داده اند میان قطع به خود حکم شرعی کالوجوب و الحرمة و ...

و قطع به موضوع حکم شرعی کالخمیره و المائیه و قطع به متعلق الحکم کالبیع و الربا و ... به اینکه گفته اند: اگر قطع به خود حکم تعلق بگیرد حجت نیست، ولی اگر به موضوع یا متعلق حکم تعلق بگیرد حجت است. (فرق موضوع الحکم با متعلق الحکم آن است که در احکام وضعیه لا- فرق بین المتعلق و الموضوع، ولی در احکام تکلیفیه متعلق عبارت است از فعل اختیاری مکلفین و موضوع عبارت است از متعلق المتعلق مثلا در اکرم العلماء حکم شرعی وجوب است و متعلق آن اکرام است و متعلق اکرام علما هستند، پس علما را موضوع الحکم یا متعلق المتعلق گویند؛ یعنی متعلق اکرامی که خود اکرام متعلق وجوب است) حال از بیانات ما روشن شد که این تفصیل هم باطل است.

۴. مادامی که مکلف قاطع به وجوب امری باشد جعل طریقت یا سلب طریقت هر دو محال است حتی احتمال عدم طریقت هم نمی دهد و مولا نمی تواند بگوید که

ص: ۳۸

تو قاطع باش که یقین اولت طریقت ندارد للتناقض آری، فقط یک راه صحیح و معقول وجود دارد و آن اینکه اگر قاطع در جهل مرکب به سر می برد مولا توجه او را جلب کند به اشکالاتی که در اسباب قطع او موجود است؛ یعنی به او بفهماند که از این سببی که تو یقین کردی این سبب خلل دارد و ناتمام است که وقتی این قاطع خطا کار متوجه آن خلل گردد خودبه خود قطع او زایل شده و تبدیل به احتمال خلاف یا قطع به خلاف می گردد و گرنه ما دام کونه قاطعا یستحیل سلب الطریقه عن هذا القطع.

۸. جایگاه حجیت امارات

مقدمه هشتم درباره موطن و جایگاه حجیت امارات ظنیه است: لا شک در اینکه برخی از امارات ظنیه از قبیل خبر واحد و ظواهر کتاب به اعتقاد ما حجت و لازم المتابعه هستند منتهی سخن در این است که آیا حجیت این امارات معتبره مختص به زمان انسداد باب علم است کزماننا هذا که دستمان از دامان معصومین علیهم السّلام به حسب ظاهر کوتاه است و تمکن از علم نداریم و یا اینکه امارات مطلقا حجت اند چه در زمان انفتاح باب علم و چه در زمان انسداد؟

قبل از پاسخ به سؤال فوق نکاتی را مطرح می سازیم:

۱. نسبت به مسائل اعتقادی تمام دانشمندان اسلامی انفتاحی هستند؛ یعنی می گویند: در جمیع اعصار می توان از طریق براهین متعدد عقلی و نقلی نسبت به اصول دین از قبیل معرفه الله و معرفت صفات الهی و ... تحصیل علم کرد و باب علم به روی همگان مفتوح است انما الکلام در احکام شرعیه فرعیه است در این مقام هم نسبت به ضروریات دین از قبیل وجوب صلوه و صوم و ... و ضروریات مذهب از قبیل وجوب تقیه و حرمت قیاس و ... به عقیده تمام علمای باب علم در جمیع ازمنه مفتوح است چون این امور به نحو تواتر در همه عصرها ثابت بوده و هست و خواهد بود و نیز به اعتقاد پاره ای از اخباریین روایات کتب اربعه قطعی الصدور بوده و برای ما علم آورند و در جمیع احکام یا معظم آنها باب العلم به روی ما مفتوح است، ولی از این امور که بگذریم نسبت به ۸۰٪ احکام شرعیه فرعیه از واجب و حرام، حکم وضعی و تکلیفی در میان علمای اسلام در طول تاریخ اختلاف بوده و روی هم

رفته

ص: ۳۹

سه نظریه وجود دارد:

الف. گروهی معتقدند که راه علم نسبت به احکام فرعی در جمیع ازمه چه در دوران حضور معصوم و چه در دوران غیبت به روی ما باز است و از طریق ظواهر قطعی قرآن و نیز اخبار متواتره و یا خبرهای واحد همراه با قرائن قطعی می توان قطع به حکم شرعی پیدا کرد، این دسته انفتاحیون حقیقی هستند و پیروان این نظریه جناب سید مرتضی و برخی از قدمای شیعه بودند که به عصر معصومین نزدیک بودند و راه علم به احکام به روی آنان باز بود به فرموده صاحب المعالم (در ص ۱۹۶):

«و قد اورد السيد علی نفسه فی بعض کلامه سؤالاً هذا لفظه: "فان قيل اذا سدتم طریق العمل بالاخبار فعلی ای شیء تعولون فی الفقه کله؟" و اجاب بما حاصله: "ان معظم الفقه یعلم بالضروره من مذاهب ائمتنا علیهم السّلام فی الاخبار المتواتره و ما لم یتحقق فیہ ذلک و لعله الاقل یعول فیہ علی اجماع الامامیه". "سپس صاحب معالم می گوید: «و لا ریب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضروره و باجماع الإمامیه امر ممتنع فی هذا الزمان و اشباهه فالتکلیف فیها بتحصول العلم غیر جایز و الاکتفاء بالظن فیما یتعذر فیہ العلم مما لا شک فیہ».

ب. گروه دیگر عقیده دارند که راه علم به احکام شرعی نسبت به معظم احکام شرعی به روی ما مسدود است، ولی راه علمی، یعنی ظنون خاصه به روی ما باز است و ما می توانیم به وسیله امارات ظنیه ای که دلیل قاطع بر حجیت آنها داریم از قبیل خبر ثقه و اجماع منقول و ... احکام شرعی را تحصیل کنیم، این دسته انفتاحیون حکمی هستند و پیروان این نظریه مشهور علمای شیعه هستند و الآن نیز در بازار علم اصول همین عقیده رایج و حاکم است.

ج. گروه سوم از اصولیین مدعی شده اند که در دوران غیبت راه علم راه علمی نسبت به احکام شرعی به روی ما مسدود است و ناچاریم در موارد مشکوک که از دلیل انسداد استفاده کنیم و نتیجه دلیل انسداد حجیت مطلق ظنون است؛ یعنی هر گمانی از هر راهی که حاصل شود خواه از طریق ظواهر قرآن و یا از طریق خبر واحد ثقه و یا از راه های دیگر به استثنای طرق باطله کالقیاس، این عده را انسدادیون حقیقی گویند و

ص: ۴۰

پیروان آن میرزای قمی و برخی دیگرند و دلیل این عده در مقدمه دهم می آید.

۲. انسداد در یک تقسیم به دو قسم می شود:

الف. انسداد شخصی؛

ب. انسداد نوعی.

انسداد شخصی آن است که در خصوص یک مسئله معینی تحصیل علم ممکن نیست قطع نظر از اینکه در سایر مسائل ممکن باشد یا خیر، انسداد نوعی آن است که در نوع مسائل و احکام شرعیه راه علم به روی ما مسدود است و آن انسدادی که مورد گفتگو است انسداد نوعی است و ظاهراً اولین زمانی که در آن ادعای انسداد شده زمان علامه است.

۳. انسداد در تقسیم دیگر به دو قسم می گردد:

الف. انسداد صغیر؛

ب. انسداد کبیر.

انسداد صغیر آن است که بگوئیم راه علم به سوی احکام شرعیه فقط از طریق اخبار و روایات مسدود است و نه از سایر طرق از قبیل اجماع، ظاهر کتاب و ...

بیان ذلک: روایاتی که فعلاً در دسترس ماست ۹۵٪ آنها خبرهای واحد بدون قرینه اند و خبر واحد کذابی ظنی الصدور است و لذا برای ما قطع به حکم از این طریق پیدا نمی شود آری، از طرق دیگر می توانیم تحصیل علم کنیم، انسداد کبیر آن است که راه علم نسبت به معظم احکام شرعیه از همه طرق و راه ها به روی ما مسدود است؛ یعنی نه از طریق خبر واحد می توان علم به حکم شرعی پیدا کرد چون ظن الصدور است و نه از طریق اجماع منقول و نه از طریق شهرت و ... از هیچ کدام نتوان علم به حکم پیدا کرد.

حال با حفظ این نکات و با توجه به نکات دیگری که در آغاز مقدمه دهم خواهیم آورد می گوئیم: اختلاف است در اینکه آیا امارات ظنیه مطلقاً حجیت دارند، حتی در زمان انفتاح باب علم (تا در نتیجه شخصی هم که دسترسی به معصوم دارد و می تواند از معصوم حکم شرعی خود را بپرسد و تحصیل علم کند با این حال آزاد است و

ص: ۴۱

می‌تواند به خبر واحد عادل اکتفا نموده و بدان عمل کند) و یا اینکه حجیت امارات ظنیه مختص به زمان انسداد باب علم است (پس کسی که در زمان حضور امام علیه السلام به سر می‌برد و متمکن است از تحصیل علم حق نداشته باشد به خبر واحد ثقه اکتفا کند) کدام حق است؟ اکثر دانشمندان اصول عقیده دارند به اینکه امارات مطلقاً حجت است چه در زمان انفتاح و چه در زمان انسداد و گروهی قائل اند به اینکه حجیت امارات ظنیه مختص به زمان انسداد باب علم است. به نظر مصنف، حق با اکثریت است به دلیل اینکه ما که در حجیت خبر واحد یا سایر امارات ظنیه بحث می‌کنیم کاری به زمان حضور یا غیبت نداریم، بلکه به طور کلی بحث می‌کنیم که آیا خبر واحد مجرد فی نفسه حجیت دارد یا خیر کاری نداریم که آیا شخصی که اماره به او رسیده متمکن از تحصیل علم باشد یا خیر و ادله ای هم که دال بر حجیت خبر واحدند اطلاق دارند و مقید به فرض انسداد باب علم نیستند. بنابراین، موطن حجیت امارات اعم است از زمان انسداد و انفتاح و اختصاص به زمان انسداد ندارد. اما کسانی که می‌گویند: حجیت امارات ظنیه منحصر به زمان انسداد است عمده اشکال آنان این است که امارات ظنیه گاهی خطا نموده و مخالف واقع درمی‌آیند مثلاً در واقع نماز ظهر واجب بوده، ولی خبر واحد بر وجوب جمعه قائم شد در این صورت چگونه شارع مقدس تجویز می‌کند رجوع به امارات ظنیه را با فرض انفتاح باب علم؟ زیرا که گاهی عمل به اماره مستلزم تفویت واقع است؛ یعنی مستلزم القادر مفسده است، اگر اماره قائم به وجوب شود و در واقع حرام بوده و یا مستلزم تفویت مصلحت است اگر در واقع واجب بوده، ولی اماره قائم بر حرمت شد و من ترک کردم، آیا این از شارع حکیم رواست که اذن در تفویت واقع دهد با اینکه تمکن از تحصیل واقع دارم؟

هرگز، حاشا و کلاً!!!

به گفته مصنف، اصولیین به این مشکله جواب‌هایی داده‌اند و روی هم رفته سه راه حل مطرح است که آنها را در مقدمه ۱۲ مطرح خواهیم ساخت. در اینجا فقط اشارتی داریم به اینکه در صدد برآمدن علمای اصول برای جواب از این مشکله و تصحیح نمودن آنان حجیت امارات ظنیه را مطلقاً بهترین گواه است بر اینکه موطن حجیت

ص: ۴۲

امارات اعم است از زمان انسداد و انفتاح.

قوله و من هنا: از بیانات ما روشن می‌گردد که استدلال صاحب المعالم برای حجیت خبر واحد به دلیل انسداد که دلیل رابع و عمده دلیل ایشان بود ناتمام است اولاً به دلیل اینکه مدعا این است که آیا خبر واحد فی نفسه حجیت دارد یا خیر قطع نظر از انسداد باب علم یا انفتاح آن، و دلیل انسداد اخص از مدعاست؛ زیرا حجیت را فقط در فرض انسداد ثابت می‌کند نه مطلقاً. ثانیاً ما بحث در ظنون خاصه داریم؛ یعنی اماراتی که دلیل خاصی بر حجیت آنها قائم شده کالخبر الواحد و دلیل انسداد حجیت مطلق الظن را ثابت می‌کند از هر راهی که به دست آمده باشد و حجیت ظن خاص را ثابت نمی‌کند، پس از این حیث هم دلیل اعم از مدعاست و به درد اثبات این مدعا نمی‌خورد.

و الحاصل: این دلیل شما از جهتی اعم از مدعا و از جهتی اخص از مدعاست.

قوله نعم: بعضی‌ها برای حجیت خبر واحد به دلیل انسداد صغیر احتجاج نموده‌اند. این استدلال بعید نیست که صحیح باشد؛ زیرا دلیل با مدعا مساوی است.

مدعا حجیت خبر واحد و دلیل هم انسداد صغیر است که مخصوص باب اخبار است.

۹. ظن خاص و ظن مطلق

پیش از این به برخی از تقسیمات ظن اشاره کردیم و گفتیم یکی از تقسیمات ظن آن است که ظن یا ظن خاص است و یا ظن مطلق. حال می‌گوییم: ظن خاص عبارت است از هر اماره ظنیه‌ای که دلیل قاطع بر حجیت و اعتبار آن اماره بخصوص قائم شده است از قبیل خبر واحد ثقه، ظاهر الکتاب و امارات ظنیه خاصه را طرق علمیه نیز می‌گویند از باب اینکه این امارات مستند به علم‌اند.

ظن مطلق عبارت است از کلیه ظنونی که دلیل انسداد کبیر بر حجیت آنان دلالت نموده است از هر طریقی که این ظنون حاصل شوند، این گونه از ظنون حجیتشان مخصوص به فرض انسداد باب علم و علمی است؛ یعنی به نظر کسانی که راه علم و علمی را مسدود می‌دانند از این طریق پیش می‌آیند. مصنف معتقد است که ما نیازی به

ص: ۴۳

بحث از حجیت ظن مطلق نداریم چون ما باب علمی را مفتوح می‌دانیم و قائل به حجیت ظن خاص از قبیل خبر واحد و ... هستیم و این راه در اختیار ماست. آری، کسانی که قائل به انسداد کبیر هستند و خبر واحد را بخصوصه حجت نمی‌دانند باید این بحث را عنوان کنند، ولی درعین حال برای اینکه کتاب ما خالی از این بحث نباشد به طور مختصر در مقدمه دهم درباره آن گفتگو می‌کنیم.

۱۰. مقدمات دلیل انسداد

اشاره

مقدمه دهم درباره دلیل انسداد است. ابتدا دو نکته مهم را متذکر می‌شویم:

۱. علم اجمالی دو قسم است:

الف. علم اجمالی کبیر.

ب. علم اجمالی صغیر.

بیان ذلک: هو مکلفی قبل از برخورد با روایات و سایر امارات و بحث از حجیت آنها یک علم اجمالی دارد و آن اینکه بین خود و خدایش خود را موظف به وظایفی می‌داند که این وظایف در میان آیات و روایات به نحو پراکنده موجود است، این علم اجمالی کبیر است، به دنبال این علم می‌رود به سراغ روایات و ملاحظه می‌کند که روایات تقریباً تمام یا اکثریت ما یحتاج مکلفین را بیان می‌کند و کمتر موردی است که حدیثی نباشد و لذا نیاز ما به سایر امارات کم می‌شود، اینجا یک علم اجمالی برای مکلف پیدا می‌شود مبنی بر اینکه تکالیفی که جلوتر معلوم به علم اجمالی کبیر بود عموماً در میان همین روایات است و سایر امارات چندان متصدی بیان احکام نیستند این علم اجمالی صغیر دایره اش محدود به روایات است؛ یعنی اگر ده هزار تکلیف را ما به علم اجمالی کبیر علم داشته باشیم تمام این‌ها در همین روایات است، در نتیجه این علم اجمالی صغیر آن علم اجمالی کبیر را منحل می‌کند به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی پس ما علم اجمالی صغیر داریم که ده هزار تکلیف واقعی صادره از معصومین در کتاب و وسائل الشیعه موجود است اما به تفصیل نمی‌دانیم که کدام صادر شده و کدام صادر نشده، باز این علم اجمالی منجز واقع است؛ یعنی گریبان مکلف را

ص: ۴۴

می‌گیرد و لازمه اش آن است که تک تک روایات و سائل الشیعه را بررسی کنیم و به هر روایت معتبره ای که مبین حکم تکلیفی یا وضعی است عمل کنیم.

۲. در اعصار متاخره نسبت به بخش قلیلی از احکام شرعیه راه علم به روی ما مفتوح است و از طریق نص قرآن یا خبر متواتر و ... می‌توان به آن احکام رسید، ولی نسبت به معظم احکام فقه راه علم مسدود است، ولی به عقیده مشهور راه علمی و ظن خاص باز است و روایات معتبره جل احکام را بیان نموده و نیازی به رجوع به مطلق الظن یا ظنون مطلقه نداریم، ولی به عقیده بعضی ها ظنون خاصه کفایت نمی‌کند چون عمده اش خبر واحد است و خبر واحد را بعضی ها اصلا حجت نمی‌دانند و برخی دیگر هم که حجت می‌دانند گروهی صحیح‌اعلایی هستند کصاحب المدارک و گروهی به مطلق الصحیح عمل می‌کنند و دسته ای به روایات موثقه نیز عامل اند و ...

تازه از این بخش روایات هم قسمت زیادی مبتلی به معارض است و در سایه تعارض تساقط می‌کنند.

خلاصه الکلام: صدر و ذیل مطلب را که قیچی می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که روایات موجوده وافی به معظم احکام نیست، بلکه حد اکثر ۴۰٪ احکام را بیان می‌کند و لذا ناچاریم به سراغ ظنون دیگر برویم و در هر جا که ظن به حکمی پیدا کردیم از هر راهی که باشد بدان عمل کنیم و در موارد اندکی هم که ظن حاصل نشد به اصول عملیه مراجعه کنیم.

حال با حفظ این دو مقدمه می‌گوییم: برای حجیت ظن مطلق چهار دلیل از سوی انسدادیون اقامه شده که شیخ انصاری در رسائل و آخوند در کفایه (ج ۲) متعرض شده اند، ولی مهم ترین آنها همین دلیل انسداد است که به عنوان دلیل چهارم ذکر می‌کنند و در اصول فقه همین دلیل مطرح شده، این دلیل دارای ۵ مقدمه است که اگر همه این مقدمات تمام و خالی از اشکال باشند نتیجه می‌دهند حجیت ظن مطلق را در احکام شرعیه و اگر یکی از مقدمات این دلیل خدشه دار شود کل استدلال عقیم خواهد بود. بیان مقدمات دلیل:

الف. همه ما اجمالا می‌دانیم که شرع مقدس اسلام یک سلسله واجبات و

ص: ۴۵

محرماتی را بر دوش ما گذاشته و این گونه نیست که ما در حوادث و وقایع مشکوکه الحکم آزاد و رها باشیم کالمجانین و الاطفال و البهائم.

ب. باب العلم و العلی در اعصار متاخره از عصر معصومین علیهم السلام به روی ما مسدود است؛ یعنی ما در عصر غیبت نمی دانیم در غالب موارد قطع به احکام شرعی و یا ظن خاص که به دلیل قاطع حجیت آن ثابت شده پیدا کنیم، هر دو طریق مسدود است، اما باب العلم که واضح است و اما باب العلی روی همان بیانی است که در نکته ثانیه به عنوان مقدمه تذکر دادیم و آن اینکه مهم ترین طریق علمی خبر واحد است و خبر واحد هم وافی به معظم احکام فقه نیست، بلکه حد اکثر ۴۰٪ را تبیین می کند و ۵۰٪ یا بیشتر باقی می ماند.

مصنف معتقد است که مهم ترین و اساسی ترین مقدمه از مقدمات دلیل انسداد همین مقدمه است (و لذا صاحب معالم و صاحب وافیه و صاحب زبده الاصول فقط به ذکر همین مقدمه اکتفا نموده اند و باز به خاطر همین مقدمه دلیل انسداد را دلیل انسداد گفته اند؛ زیرا مهم ترین مقدمه آن همین انسداد باب علم و علمی است و به قول محقق آشتیانی در بحر الفوائد: «سمی دلیل الانسداد بهذا الاسم لان الانسداد هی العمده من مقدماته» و به عقیده ما این مقدمه ناتمام است و دلیلی بر اثبات آن نیست؛ زیرا به اعتقاد ما باب العلی، یعنی ظن خاص به روی ما مفتوح است و ما معتقدیم که خبرهای واحد معتبر وافی و کافی به بیان معظم مسائل فقهیه هستند و نیازی به فرض انسداد باب العلم و العلی نداریم، سپس جناب مصنف قدم را فراتر گذاشته و ادعا می کنند که، بلکه باب العلم هم در معظم ابواب فقه مفتوح است، پس اساسا نیازی به فرض انسداد نداریم، پس اساسی ترین مقدمات دلیل انسداد فروریخت پس این دلیل عقیم است.

نکته: به نظر حقیر این جمله اخیر از مرحوم مظفر ادعایی است بلا دلیل؛ زیرا اگر مرادشان کلیات احکام باشد از قبیل وجوب صلوات و حرمت غیبت و ... آری، نسبت به آنها باب العلم بر روی مکلفین باز است؛ چون از ضروریات این هستند و به تواتر ثابت شده اند، ولی معظم فقه که این ها نیست بخش عمده احکام فقهیه را مسائل نظری

ص: ۴۶

و اجتهادی تشکیل می دهد که مربوط به جزئیات است از قبیل خصوصیات فراوان نماز، خصوصیات غیبت و ... که هر یک دهها شرط و جزء و موارد استثنا دارند و در این موارد باب العلم عموماً مسدود است چنان که شیخ انصاری و صاحب معالم و صاحب کفایه به این مطلب تصریح نموده اند.

بیان صاحب معالم (در ص ۱۹۶): «و لا ریب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضروره و باجماع الامامیه امر ممتنع فی هذا الزمان و اشباهه».

بیان شیخ در رسائل (ص ۱۱۲): «و اما المقدمه الاولى فهی بالنسبه الی انسداد باب العلم فی الاغلب غیر محتاجه الی الاثبات ضروره قله ما یوجب العلم التفصیلی بالمسأله علی وجه لا یتحتاج الی العمل فیها الی اعمال اماره غیر علمیه».

بیان آخوند در کفایه (ج ۲، ص ۱۱۶): «و اما المقدمه الثانيه: اما بالنسبه الی العلم فهی بالنسبه الی امثال زماننا بینه وجدانیه يعرف الانسداد کل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد».

پس این بخش کلام مصنف که بل العلم ... مردود است آری، بخش اول که باب العلمی مفتوح کلامی است تام چنانچه از تصریحات آخوند و شیخ هم در ذیل مبحث به دست می آید.

ج. وقتی علم اجمالی داشتیم به وجود یک سلسله تکالیف، این علم اجمالی گریبان ما را می گیرد و تکالیف واقعیه را در حق ما منجز می کند و ما حق نداریم آن احکام را نادیده بگیریم و متعرض آنها نشویم و بدان ها عمل نکنیم.

سؤال: طرح یا اهمال احکام واقعیه چگونه است؟

جواب: به یکی از دو صورت است:

۱. خود را مثل چهارپایان و دیوانگان و کودکان نابالغ بدانیم و بگوییم در این موارد برای ما تکلیفی نیست، این سخن بالضروره باطل است؛ زیرا دستورات دین اسلام برای همه اعصار و امصار است و الی یوم القیامه.

۲. در هر موردی که شک در وجوبی یا حرمتی پیدا کردیم اصاله العدم جاری ساخته و بگوییم: قبلاً که مکلف نبودم الآن هم مکلف نیستم، این سخن نیز باطل

ص: ۴۷

است؛ زیرا ما علم اجمالی داریم به وجود یک سلسله واجبات و محرمات و با وجود علم اجمالی نوبت به اصاله البراءه نمی رسد.

د. حال که از طرفی علم اجمالی داریم به وجود تکالیفی در حق خود و از طرفی هم باید متعرض این احکام بشویم و حق نداریم آنها را نادیده گرفته و طرح نماییم بلکه به ناچار بایستی امتثال کنیم در اینجا برای امتثال واقع و تحصیل فراغ ذمه بالنسبه به تکالیف واقعی چهار راه وجود دارد:

۱. انسدادی ها از انفتاحی ها تقلید کنند.

۲. در هر مسئله ای از مسائل که پیش می آید به احتیاط عمل کنند، خواه شک در تکلیف و خواه شک در مکلف به، چه حالت سابقه ملاحظه بشود و چه نشود.

۳. در هر مسئله ای که پیش می آید به اصلی از اصول عملیه رجوع کنند منتهی با حفظ مناسبات؛ یعنی اگر شک در تکلیف دارد و حالت سابقه یقینی در کار است استصحاب جاری کند و اگر حالت سابقه یقینی در کار نیست و یا هست، ولی ملاحظه نشده اصل برائت جاری کند و اگر علم به تکلیف فی الجمله دارد، ولی شک در مکلف به دارد چنانچه احتیاط ممکن است اصاله الاحتیاط جاری کند و اگر احتیاط ممکن نیست از اصاله التخییر استفاده کند کالدوران بین المحذورین.

۴. در هر مسئله ای که پیش می آید طبق ظن خود عمل کند؛ یعنی اگر ظن به وجوب پیدا کرد اتیان کند و اگر ظن به حرمت پیدا کرد ترک نماید (و لا فرق که این ظن از راه خبر واحد و ظاهر کتاب به دست آید یا از طرق دیگر به استثنای طریقی که بطلان آنها بدیهی است مثل ظن حاصله از قیاس) و هر جا که ظن به حکم پیدا نکرد که موارد نادری خواهد بود به اصول عملیه مراجعه کند، حال از این طرق اربعه سه راه اول هر یک مبتلا به اشکالاتی است:

راه اول: فرض این است که انسدادی انفتاحی را خاطی و جاهل به جهل مرکب می داند فکیف یصح رجوع العالم الی الجاهل؟

راه دوم: احتیاط نمودن در جمیع حوادث و وقایع مشکوکة الحکم مستلزم عسر و حرج شدید بوده، بلکه منجر به اختلال نظام زندگی می گردد فی المثل ما احتمال

ص: ۴۸

می دهیم که لنبیات مغازه های این شهر نجس است احتیاط کنیم و نخوریم، احتمال می دهیم که لحم موجود در قصابی مذکی نباشد احتیاط کنیم و نخوریم، احتمال می دهیم که پارچه های موجود در فلان بزازی سرقت باشد احتیاط کنیم و نپوشیم و ...

یازم که از تمام نعمت های الهی به یک لقمه در طول شب و روز اکتفا کنیم و نظام زندگی از هم می پاشد و در چنین مواردی احتیاط کردن خلاف احتیاط است.

راه سوم: با وجود علم اجمالی به یک سلسله واجبات و محرمات در میان این حوادث مشکوکه الحکم دیگر ما حق نداریم به اصول عملیه مراجعه نموده و از اصاله البراءه استفاده کنیم یا از استصحاب کمک بگیریم به دلیل اینکه یقینا در برخی موارد مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی لازم می آید و مخالفت قطعیه حرام است.

ان قلت: ما هر حادثه ای از حوادث را جداگانه ملاحظه می کنیم و وقتی روی خصوص آن حادثه انگشت می گذاریم علم به تکلیف در خصوص آن نداریم، بلکه مجرد شک است و عند الشک می توان از اصول عملیه کمک گرفت.

قلت: با توجه به اینکه ما علم اجمالی داریم که در میان این حوادث و وقایع بخش زیادی از آنها واجب یا حرام هستند دیگر جای مراجعه به اصول عملیه از قبیل برائت نیست مگر در یک صورت و آن موردی است که شبهه غیر محصوره باشد؛ یعنی ما یقین داریم که یکی از هزاران عمل در حق ما حرام است، ولی به تفصیل نمی دانیم، در اینجا به علم اجمالی اعتنا نمی شود، ولی ما نحن فیه از آن باب نیست.

دو نکته:

۱. این سخن نسبت به اصاله الاحتیاط و التخییر جاری نیست؛ زیرا در احتیاط انسان به واقع می رسد و در تخییر هم ناچاریم و قدرت بر امتثال حرام و واجب هر دو نداریم. فالعمده فی الباب هی البراءه و الاستصحاب.

۲. مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه (ج ۲، ص ۱۱۵) می گوید: «الخامسه انه قد یتوهم التکرار فی تلک المقدمات من وجهین الاول الحکم ببطالان البراءه تاره بحسب المقدمه الثالثه و اخری فی ضمن الاصول الشخصیه التي إحداها البراءه الثانی ان الحکم ببطالان الاحتیاط تاره فی الجزء الاول من الرابعه و اخری فی ضمن بطالان

ص: ۴۹

الاصول الشخصیه التي إحداهما الاحتياط و هو مدفوع بان الباطل أولا هو البراءه الكليه و الاحتياط الكلى و ثانيا هو البراءه و الاحتياط الشخصیان الملحوظان بحسب خصوصیات الوقائع».

ه. مقدمه پنجم از مقدمات دلیل انسداد این است که پس از ابطال حالات سه گانه اول در مقدمه رابعه خود به خود طریق رابع متعین می شود؛ یعنی در زمان انسداد باب علم و علمی باید مراجعه کنیم به ظن مطلق و طبق آن عمل کنیم، حال که بناست طبق ظن عمل کنیم، ظن دو طرف دارد: ۱. طرف راجح. ۲. طرف مرجوح. به کدام طرف باید عمل کرد؟ لا-شک در اینکه عقل می گوید به طرف راجح اخذ کن؛ زیرا اخذ به طرف مرجوح، ترجیح مرجوح بر راجح است و آن عقلا قبیح است.

نتیجه: پس در زمان انسداد باب علم و علمی ما وظیفه داریم به ظن عمل کنیم از هر طریقی که حاصل شود به استثنای ظنونی که دلیل قاطع بر عدم حجیت آنها قائم شده مثل ظن قیاسی، حال اعظم حوادث و وقایع مشکوک که بدین وسیله وضعش روشن می گردد، آن گاه می ماند موارد اندکی که در آنها اصلا ظن پیدا نشده، بلکه شک محض است و یا مواردی که ظن به حکم داریم، ولی ظن باطل مانند ظن قیاسی در این موارد به اصول عملیه مراجعه نموده و خود را از تحیر خارج می سازیم.

ان قلت: خود شما در مقدمه رابعه گفتید: ما حق نداریم به اصول عملیه مراجعه کنیم چون که علم اجمالی به تکلیف داریم حال چگونه خودتان می گوئید: در موارد مشکوک که به اصول عملیه رجوع می کنیم؟

قلت:

قل للتی یدعی فی العلم فلسفه حفظت شیئا و غابت عنک اشياء

آنکه گفتیم ممنوع است، رجوع به اصول عملیه بود ابتدا و قبل الفحص و الیأس اما بعد الفحص و تحصیل الظن فی معظم الفقه بالاحکام الشرعیة این ظن سبب می شود که آن علم اجمالی ما منحل شود به یک علم تفصیلی به ۷۰٪ و یک شک بدوی به ۳۰٪ از حوادث و در این موارد اجرای اصول عملیه بلامانع است چون بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل است.

ص: ۵۰

این بود خلاصه دلیل انسداد و همان طور که ملاحظه نمودید اساس این مقدمات مقدمه دوم بود که به نظر ما ابطال شد، پس این دلیل باطل است.

۱۱. اشتراک احکام بین عالم و جاهل

مقدمه یازدهم از مقدمات مباحث حجت در این رابطه است که آیا احکام خداوند و واجبات و محرمات الهی مشترک است بین عالم و جاهل و یا اختصاص به افراد عالم دارد و مادامی که مکلف علم به تکلیف پیدا نکند تکلیفی در واقع برای او نیست؟ در مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱. علمای شیعه بالاجماع عقیده دارند که خداوند در واقع و لوح محفوظ احکام را جعل نموده براساس مصالح و مفاسد نفس‌الأمریه و هر انسانی که به سن تکلیف رسید، یعنی عاقل و بالغ و قادر شد نسبت به آن تکالیف مکلف است چه عالم و چه جاهل، چه مسلم و چه کافر، پس علم در اصل تکلیف دخیل نیست آری، علم چه تفصیلی و چه اجمالی و یا اماره معتبره ظنیه که قائم مقام علم اند در تنجز و فعلیت تکلیف دخالت دارند؛ یعنی اگر انسان مکلف، عالم به حکم باشد و یا حجت معتبره ای در نزد وی بر حکمی از احکام قائم شود این تکلیف واقعی گردن گیر او می شود و اگر مخالفت کند در قیامت عقاب خواهد شد، ولی اگر جاهل به حکم بود و اماره ای هم نداشت معذور است البته جاهل نیز دو قسم است:

۱. جاهل مقصر، یعنی کسی که دسترسی به علم یا اماره معتبره داشت و با این حال کوتاهی نمود و فحش نکرد تا اینکه در مخالفت واقع افتاد چنین انسانی در حکم عالم بوده و به عالم ملحق است.

۲. جاهل قاصر که دسترسی به هیچ طریق معتبره عقلی و شرعی ندارد، چنین انسانی اگر با حکم واقعی از در مخالفت در آمد عند الله و در قیامت معذور است؛ یعنی عقاب نمی شود و لکن تمامی انسان ها چه عالم و چه جاهل، جاهل هم چه قاصر و چه مقصر و چه من قامت عنده الأماره و چه غیر آن همگی مکلف اند.

۳. اشاعره از اهل سنت نوعاً عقیده دارند که احکام الله مختص به عالمین است؛

ص: ۵۱

یعنی هر انسانی که عالم به تکلیف شود و یا اماره معتبره ای در نزد او بر حکم شرعی قائم شود او مکلف است و معاقب، ولی هر کسی که عالم نشده و اماره معتبره هم به نزد او قائم نشده در واقع هم مکلف نیست.

به نظر جناب مصنف، علم یا قائم مقام علم شرط تنجز تکلیف است و نه علت تامه آن برخلاف آنچه خوانند که علت تامه را معتقد است، به نظر حقیر این سخن مصنف مجمل است؛ زیرا اگر مراد ایشان علم تفصیلی باشد که خودشان پیش از این فرمودند:

طریقت عین ذات علم است و حالت منتظره ای در کار نیست و این سخن با علت تامه می سازد و اگر مرادشان علم اجمالی باشد می گوئیم جای این بحث در باب اصول عملیه در مسئله اصاله الاحتیاط است و در آنجا اقوال فراوانی مطرح است گروهی از قبیل آخوند و آقا ضیاء و محقق اصفهانی علم اجمالی را علت تامه می دانند هم نسبت به وجوب موافقت قطعیه و هم نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و گروهی از قبیل شیخ انصاری و محقق نایینی علم اجمالی را نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه و نسبت به وجوب موافقت قطعیه مقتضی می دانند و گروهی نیز از قبیل محقق خونساری و صاحب المدارک و میرزای قمی و ... علم اجمالی را کالجهل راسا می دانند که نه علت تامه تنجز است و نه مقتضی آن و گروه دیگری هم قائل به قرعه شده اند و گروه های دیگری تفصیلاتی دارند.

حال به نظر مصنف حق با دانشمندان شیعه است که علم را در اصل التکلیف دخیل نمی دانند و تنها در تنجز تکلیف مؤثر می دانند و بر این مدعا سه دلیل اقامه می کنند:

۱. اجماع تمام علمای شیعه: اجماع قائم است بر اشتراک احکام واقعی میان عالم و جاهل و الاجماع حجه بالاجماع.

۲. روایات متواتره دال بر اشتراک احکام بین عالم و جاهل است، هم شیخ انصاری در رسائل (ص ۲۷) مدعی تواتر شده آنجا که می فرماید: «و هذا تصویب باطل عند اهل الصواب من التخطئه». بعد می فرماید: «و قد تواتر بوجود الحکم المشترك بین العالم و الجاهل الاخبار و الآثار». و هم صاحب الفصول در (ص ۴۰۶) مدعی تواتر شده، آنجا که می فرماید: «و التحقیق ان لله تعالی فی کل واقعه حکما معینا مخزونا عند اهله و هم

ص: ۵۲

اهل العصمه عليهم السلام». سپس می فرماید: «لنا على اصل التخطئه وجوه منها اجماع اصحابنا الاماميه على ذلك ... و منها تواتر الاخبار المرويه عن الائمه الاطهار عليهم السلام الداله على ان لله في كل واقعه حكما معيناً بينه لنبیه و بينه نبیه لوصیه الی ان ینتهی البیان الی آخر الاوصیاء فجميع الاحكام محفوظه عنده مخزونه لديه حتى مثل ارش الخدش فما دونه. و هذه الاخبار و ان كانت وارده بعبارات مختلفه، و الفاظ متفاوتة الا انها مشترکه الدلاله على ما ذكرناه فهي متواتره بالمعنى». مصنف، خود، مدعی تواتر معنوی است که در بیان صاحب فصول تواتر معنوی تبیین شد.

۳. دلیل سوم یک قیاس استثنایی اتصالی است که از طریق ابطال لازم نتیجه می گیریم ابطال ملزوم را.

بیان ذلك: اگر احکام خداوند مشترک بین عالم و جاهل نباشد لازم می آید که مختص به عالم ها باشد (صغرا) (اختصاص، یعنی تعلیق حکم بر علم به حکم؛ یعنی اگر عالم شدی حکمی در حق تو هست و آما فلا) و لکن لازم، یعنی اختصاص یا تعلیق حکم علی العلم به باطل است (کبرا) پس ملزوم، یعنی عدم الاشتراک باطل است (نتیجه) عدم الاشتراک که باطل شد خود اشتراک ثابت می گردد؛ زیرا اشتراک و عدم اشتراک متناقض اند و ارتفاع نقیضین محال است. (نتیجه نهایی)

بیان الملازمه: سؤال: چه ملازمه ای است بین عدم الاشتراک با تعلیق حکم علی العلم به؟

جواب: سه احتمال بیشتر وجود ندارد: ۱. اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل ۲. اختصاص الاحکام بالعالمین ۳. اختصاص الاحکام بالجاهلین. از این سه احتمال، احتمال سوم باطل است؛ زیرا اگر جاهل مکلف به حکم باشد عالم به طریق اولی بایستی مکلف باشد و معقول نیست که احکام مختص به جهال باشد پس دو احتمال باقی می ماند آن گاه اگر احتمال اول هم باطل شد آلا و لا بد دومی متعین می شود.

ابطال لازم: معلق بودن احکام شرعیه بر علم به آنها باطل است و دلیل بر بطلان سه بیان است:

۱. تعلیق مستلزم خلف است.

ص: ۵۳

توضیح: از طرفی تعلق علم به حکم شرعی ممکن نیست مگر در صورتی که حکم شرعی تعلق گرفته باشد نه طبیعی و ذات العلم و از طرفی معنای حکم بر علم به آن این است که حکم به طبیعی العمل تعلق نگرفته، بلکه به عملی که معلوم الوجوب است مثلا تعلق گرفته و هذا خلف چون آنچه را که فرض کردیم که باید متعلق حکم باشد و هو الطبیعی او متعلق حکم نشده، بلکه معلوم الوجوب متعلق حکم شده و هذا خلف محال.

۲. تعلیق مستلزم محال است.

بیان ذلك: معلق بودن حکم شرعی بر علم به آن مستلزم محال است (صغرا) و مستلزم المحال محال (کبرا) پس معلق بودن حکم بر علم به آن محال است (نتیجه).

اثبات صغرا: فرض این است که قبل العلم در واقع حکمی وجود ندارد حال مکلفی که در صدد تحصیل علم برمی آید به کدام امر می خواهد عالم بشود؟ علم متعلق و معلوم لازم دارد و بدون آن محال است که علم حاصل شود و وقتی علم به حکم محال شد خود حکم هم محال خواهد بود؛ چون حکم معلق بر علم است و علم موضوع اوست و هر موضوعی نسبت به حکم به منزله علت نسبت به معلول است و همان گونه که تحقق معلول بدون علت محال است. تحقق حکم هم بدون موضوع محال است پس تعلیق الحکم علی العلم به مستلزم محال است؛ یعنی مستلزم آن است که هیچ حکمی در عالم نباشد و ما مکلف به هیچ امری نباشیم و هذا مما ینکره الاشاعره.

اثبات کبرا: این مطلب بدیهی است و نیازی به بیان ندارد.

۳. تعلیق مستلزم دور است.

بیان ذلك: از طرفی تا حکمی در واقع نباشد علم به آن هم محال است پس علم به حکم متوقف است بر وجود واقعی حکم و از طرف دیگر بنا بر قول به تعلیق تا علمی نباشد حکمی در واقع وجود ندارد، پس وجود واقعی حکم هم متوقف بر علم است و هذا دور مصرح چون وجود واقعی حکم متوقف بر علم به حکم است و متقابلا علم به حکم هم متوقف بر وجود واقعی حکم است و الدور باطل.

ص: ۵۴

نتیجه: پس اختصاص احکام به عالمین و به عبارت دیگر تعلیق الحکم علی العلم به محال و ممتنع است فثبت الاشتراک و هو المطلوب.

قوله و لکنه قد یستشکل: بر این دلیل سوم اشکالی وارد شده که از این قرار است:

مقدمه: لا شک در اینکه اطلاق و تقييد متقابلان اند منتهی کلام در این است که آیا تقابل بینهما تقابل تضاد است؛ یعنی هر دو امر وجودی هستند و بینهما کمال المنافره و یا تقابل ملکه و عدم ملکه است؟ مشهور علما تا زمان سلطان العلماء قائل به تقابل تضاد بودند، ولی مشهور علما از زمان سلطان تا امروز قائل به تقابل ملکه و عدم ملکه اند؛ یعنی تقييد را امر وجودی و ملکه می دانند و اطلاق را عدم همین ملکه و می گویند: الاطلاق عدم التقييد فیما من شانه ان یكون مقیدا، روی مبنای اول هر جا که تقييد نبود استکشاف می کنیم اطلاق را اما روی مبنای ثانی اطلاق و تقييد متلازمان اند در امکان و استحاله؛ یعنی هر جا که تقييد ممکن بود اطلاق هم ممکن است. با حفظ این مقدمه اشکال این است: شما با این دلیل سوم نخواهید توانست اشتراک احکام را بین عالم و جاهل ثابت کنید؛ زیرا اشتراک و اختصاص متقابلان اند به نوع تقابل ملکه و عدم ملکه، یعنی اختصاص ملکه و امر وجودی است و اشتراک عدم همین ملکه است؛ یعنی الاشتراک عدم الاختصاص فیما یمکن ان یكون مختصا و حیث اینکه در ما نحن فیه تقييد حکم به علم مستحیل است پس اطلاق ادله احکام هم نسبت به علم مستحیل است در نتیجه ادله احکام نسبت به علم و جهل اهمال دارند؛ یعنی نه اطلاق و نه تقييد.

به این اشکال دو جواب داده شده است:

۱. جواب میرزای نایینی: مقدمه: در این مقدمه اصطلاحاتی را معنا می کنیم:

الف. اصطلاح متمم الجعل. ب. نتیجه الاطلاق. ج. نتیجه التقييد. این سه اصطلاح در مکتب محقق نایینی رایج است و بیان مطلب آن است که هنگامی که مولا عنایت به ایجاد شیء از سوی بندگانش پیدا می کند در سایه مصلحتی که در آن شیء وجود دارد اینجا گاهی غرض مولا- تعلق می گیرد به ایجاد آن شیء همراه با قیدی که این قید و خصوصیت در غرض مولا دخیل است و گاهی غرض مولا تعلق می گیرد به اصل

ص: ۵۵

ایجاد طبیعت با قطع نظر از هر خصوصیتی، در صورت اول، گاهی در مقام بعث و اثبات و بیان و لسان دلیل تقیید ممکن است همانند تقسیمات اولیه واجب و گاهی در مقام بیان و انشا تقیید مستحیل است؛ همانند تقسیمان ثانویه در فرض اول که تقیید میسور است می‌گوییم: چون این قید در غرض مولا دخیل است و از طرفی هم امکان ذکر این قید وجود دارد پس بر مولاست که خطاب خویش را مقید به آن خصوصیت کند؛ یعنی مثلاً- بفرماید: صل مع السوره؛ زیرا خطاب مولای حکیم باید وافی به تمام غرض او باشد.

و در فرض دوم که تقیید مستحیل است بر مولاست که به منظور ابلاغ مقصود اصلی خود به مکلفین به جعل و انشای دیگری در راستای جعل اول متوسل شود و بدین وسیله غرض خویش را به بندگان برساند، نان آن جعل ثانوی متمم الجعل است؛ یعنی تکمیل کننده جعل اولی و این قسم از متمم الجعل را در اصطلاح تقیید نمی‌نامند؛ زیرا تقیید مصطلح آن است که خود خطاب اولی قابل تقیید باشد و لیس کذلک، ولی نتیجه آن با تقیید اصطلاحی همسان است؛ یعنی همان گونه که تقیید لحاظی موجب تضییق دایره متعلق می‌شد همچنین این متمم الجعل هم سبب تضییق دایره مراد می‌گردد و لذا نامش را نتیجه التقیید می‌گذاریم، چند مثال:

۱. در باب قصد قربت اگر این خصوصیت در غرض مولا دخیل باشد، ولی مولا نمی‌تواند امر صل را مقید کند به قصد امتثال؛ یعنی بگوید: صل بقصد امتثال الامر؛ زیرا یا خلف است و یا دور چنان که در باب تعبدی و توصلی از جلد اول گذشت، ولی می‌تواند با متمم الجعل مقصودش را برساند؛ یعنی بار اول بگوید: صل و به ذات العمل دعوت کند و بار دوم بگوید افعال صلاتک بقصد امتثال الامر.

۲. در باب جهر و اخفات، قصر و اتمام، اگر کسی عالم بود که نماز ظهر را باید اخفاتی به جا آورد و اگر جهری به جا آورد با علم و التفات نمازش باطل است و بالعکس و نیز اگر کسی عالم بود که در سفر باید قصر بخواند و اتمام مبطل است در هر یک از این سه مورد حکم به وجوب جهر یا وجوب اخفات یا وجوب قصر، مشروط و مقید به علم است، ولی چون تقیید الخطاب به علم به حکم مستحیل است

ص: ۵۶

لذا محقق نایینی فرموده است: ما در این سه مورد شرط علم را به متمم الجعل استفاده می کنیم و نام آن را نتیجه التقیید گذاشته است.

و اما در صورت دوم، گاهی در مقام انشا تقیید ممکن است و گاهی محال است در فرض اول که تقیید ممکن است می گوئیم اگر مولا- خطاب خود را به خصوصیتی مخصوص نکرده ما از عدم التقیید استکشاف می کنیم اطلاق را، ولی در فرض دوم که تقیید مستحیل است از عدم التقیید نتوان اطلاق را استکشاف نمود به دلیل اینکه اطلاق و تقیید در امکان و استحاله متلازم اند و اگر تقیید مستحیل شد اطلاق هم مستحیل است در چنین موردی مولا برای تفهیم مقصودش ناگزیر است به جعل دیگری متوسل شود که نام او را متمم الجعل می گذاریم و این متمم الجعل نتیجه اش در این فرض با اطلاق اصطلاحی یکسان است؛ یعنی همان طور که اطلاق مصطلح موجب توسعه دایره متعلق بود همچنین این متمم الجعل هم موجب توسعه است و نام آن را نتیجه الاطلاق گذاشته است. مثال: در ما نحن فیه چون تقیید حکم به علم مستحیل است پس اطلاق هم محال است، ولی ما اطلاق را از راه متمم الجعل ثابت می کنیم و متمم الجعل در ما نحن فیه عبارت است از اجماع و روایات متواتره که اشاره شد.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: محقق نایینی اصل اشکال مستشکل را قبول کرده و پذیرفته که چون در ما نحن فیه تقیید حکم به علم محال است، اطلاق هم محال است.

در نتیجه از خود ادله احکام نمی توانیم اشتراک احکام را استفاده کنیم، ولی راه چاره ای اندیشیده که همان متمم الجعل باشد و فرموده است: خود ادله احکام مثل اقیموا الصلاه و ... نه مطلق اند و نه مقید، ولی از راه روایات متواتری که دال بر اشتراک احکام بود اطلاق را ثابت می کنیم، منتهی نه اطلاق مصطلح، بلکه نتیجه الاطلاق.

۲. جواب مصنف: ایشان می فرمایند: ما از این اشکال جواب دیگری داریم و آن اینکه اگر ما محتاج بودیم به اینکه اشتراک احکام میان عالم و جاهل را از راه اطلاق ادله احکام ثابت کنیم این اشکال وارد می شد که چون تقیید محال است پس اطلاق هم محال است، ولی ما نیازی به این مطلب نداریم، بلکه ما از راه ابطال اختصاص به حکم

ص: ۵۷

عقل به مقصود نایل می شویم چه ادله احکام اطلاق داشته باشند یا خیر.

بیان ذلک: به نظر ما تقابل میان اشتراک و اختصاص تقابل ملکه و عدم ملکه نیست، بلکه تقابل ایجاب و سلب یا تناقض است؛ زیرا تقابل ملکه و عدم ملکه معنایش این بود که اختصاص احکام به عالم ملکه و امر وجودی است و اشتراک عبارت است از عدم الاختصاص فیما من شانه ان یکون مختصا، ولی این معنا باطل است چون ما نحن فیه اصلا قابلیت تقييد را ندارد تا بگوئیم حال که مقید نشد پس مطلق است یا مشترک است، پس تقابل در ما نحن فیه تقابل تناقض است؛ یعنی الاختصاص امر وجودی و الاشتراک امر عدمی ای عدم الاختصاص و لا شک در اینکه اختصاص و عدم الاختصاص کالانسان و اللانسان متناقض اند و از رفع احدهما وضع دیگری حاصل می شود پس به مجرد ابطال اختصاص، نتیجه می گیریم اشتراک و عدم الاختصاص را به حکم اینکه ارتفاع تقيضین محال است و نیازی نداریم به اثبات اطلاق ادله احکام و نیز نیازی نداریم به اثبات متمم الجعل.

سؤال: تبصره سالبه محصله یعنی چه؟

جواب: قضیه یا محصله است و یا معدوله محصله آن است که موضوع و محمول هر دو محصل باشند؛ یعنی دلالت کنند بر یک شیء موجود و یا یک خصوصیت وجودی خواه قضیه موجب باشد مانند زید قائم است و خواه سالبه باشد مانند زید قائم نیست، ولی قضیه معدوله آن است که موضوع تنها یا محمول تنها و یا هر دو، دو امر معدوله باشند؛ یعنی حرف سلب بر آنها داخل شده آن هم به گونه ای که جزء موضوع یا محمول یا هر دو گردیده مثل کل لا حیوان لا انسان، حال سالبه محصله در مقابل معدوله المحمول است و فرقتان این است که در سالبه محصله سلب الربط است و در معدوله المحمول ربط السلب است آن گاه ما نحن فیه از قسم سالبه محصله است؛ یعنی نفس این معنا که اختصاص محال است کافی است برای اثبات اشتراک ای عدم الاختصاص؛ یعنی ما نمی گوئیم: ادله الاحکام مطلق یا غیر مختص اند، بلکه می گوئیم: مختص نیستند و با نفس عدم الاختصاص اثبات می کنیم اشتراک را.

ص: ۵۸

قوله نعم یتم ذلک: گاهی به حسب واقع و نفس الامر، یعنی قطع نظر از مقام بیان هر یک از اطلاق و تقيید ممکن است؛ یعنی ممکن است مراد مولا مطلق باشد و ممکن است مقید باشد، ولی به حسب مقام بیان تقيید مستحیل است مثل باب قصد قربت که فی الواقع یا مراد مولا- مطلق است، یعنی قصد قربت در غرض او دخیل نیست و یا مراد مقید است، یعنی قصد امتثال در غرض مولا دخیل است، ولی در مقام بیان نمی تواند بگوید: صل مع قصد الامثال در چنین موردی برای استکشاف اطلاق یا تقيید محتاج به متمم الجعل میرزای نایینی هستیم که یا نتیجه بدهد اطلاق را و یا تقيید را، ولی گاهی نفس الحکم به حسب واقع و نفس الامر قطع نظر از مقام بیان محال است که مقید به قیدی باشد مثل ما نحن فیه که تقيید الحکم بالعلم به فی الواقع محال است و تالی فاسد دارد که دور یا خلف باشد در چنین صورتی متمم الجعل سودی ندارد و در مقام بیان چه یک خطاب بیاورد و چه صد خطاب واقع به حال خودش باقی است و آن اینکه محال است احکام الله مختص به عالمین باشد، بلکه باید فی نفسه شامل حالت وجود و عدم قید علم و جهل بشود پس در ما نحن فیه نه محتاج به متمم الجعل هستیم و نه محتاج به اثبات اطلاق ادله الاحکام، بلکه نفس الحکم در واقع و نفس الامر چه به مرحله بیان برسد یا نرسد اطلاق دارد، یعنی مختص نیست حال اگر شما از کلمه متمم الجعل خیلی خوشتان می آید و این تعبیر به ذائقه شما شیرین است نام این را بگذارید متمم الجعل ما که در تسمیه بحث نداریم.

قوله و یبقی الکلام: سؤال: شما گفتید در ما نحن فیه نفس الحکم به حسب واقع و نفس الامر قطع نظر از ادای آن به عبارتی قابلیت ندارد که مقید به علم شود، خواه به یک خطاب و یا به دو بیان و یا به صد بیان. پس متمم الجعل هم در اینجا دردی را به درمان نمی رساند. می پرسیم: مسئله جهر و اخفات و قصر و اتمام را چه جواب می دهید؟ مسلماً در این سه مورد حکم شرعی که وجوب است مقید به علم شده و این معنا از شریعت ثابت و مسلم است که یجب الجهر و الاخفات و القصر ان کان عالماً؟

جواب: پس از اینکه برهان عقلی دلالت نموده که تقيید حکم شرعی به علم محال است به علت لزوم دور یا خلف می گوییم: در این سه مورد و نظایر آن ما ناچاریم از

ص: ۵۹

ظواهر خطابات رفع ید کنیم و این ظواهر را توجیه کنیم و توجیه این است که تکلیف واقعی اگرچه مشترک بین عالم و جاهل است و مقید به علم نیست، ولی شارع مقدسی نسبت به شخص جاهل به حکم یک تخفیفی داده و آن اینکه وجوب اعاده و قضا از جاهل برداشته شده و به همان عمل انجام شده قناعت نموده چنان که در باب ناسی، یعنی شخصی که عالم به حکم بوده، ولی به کلی غفلت و نسیان بر او عارض شده و به جای جهر اخفات و به جای اخفات به جهر عمل کرده این انسان وجوب اعاده ندارد و هذا امر ممکن و لا اشکال فیه؛ زیرا وجوب اعاده و قضا در اختیار شارع است و هر جا بخواهد وضع می کند و هر جا بخواهد رفع می کند و برمی دارد.

شاهد این توجیه آن است که در بعضی روایات به سقوط الإعادة تعبیر نموده اند؛ یعنی نگفته: بر جاهل واجب نیست، بلکه گفته: بر جاهل اعاده نیست و آن حدیث امام باقر علیه السلام است. از امام علیه السلام سؤال شد: شخصی در مسافرت نمازش را چهار رکعتی خوانده حکمش چیست؟ حضرت فرمود: اگر این انسان از کسانی است که آیه تقصیر به گوش او خورده و بر او تلاوت شده و تفسیر هم شده و درعین حال نماز را چهار رکعتی به جا آورد باید اعاده کند، ولی اگر اصلاً آیه تقصیر به گوش او نخورده و نمی دانسته و چهار رکعتی خوانده اعاده ندارد که صحبت از اعاده است نه از اصل التکلیف نتیجه نهایی: احکام واقعی خداوند مشترک است میان عالم و جاهل و اختصاص به عالمین ندارد.

آیه تقصیر یا آیه ای که مبین حکم نماز مسافر است، آیه ۱۰۱ سوره نساء است:

وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ.

۱۲. تصحیح جعل اماره

در این مقدمه به حل یک معمایی که به ظاهر لا ینحل است می پردازیم و آن معما در ارتباط با فلسفه جعل امارات است حتی در فرض انفتاح و آن اینکه لا-شک در اینکه امارات ظنیه گاهی مکلف را به خطا انداخته و مطابق با واقع در نمی آیند. فی المثل در واقع جمعه واجب بوده، ولی اماره بر حرمت آن قائم شده و بالعکس؛ یعنی در واقع

ص: ۶۰

شرب خمر حرام بوده، ولی اماره قائم به وجوب آن شده است. حال در چنین مواردی که اماره مخالف واقع درمی آید اتباع الأماره سبب تفویض واقع می گردد؛ یعنی اگر در واقع وجود بوده عمل طبق اماره سبب تفویض مصلحت واقع می گردد و اگر در واقع حرمت بوده اتباع الأماره سبب القاء در مفسده می گردد و در یک کلام سبب تفویض واقع می شود با این وصف اگر زمان، زمان انسداد باب علم باشد ما ناگزیر هستیم طبق اماره ظنیه عمل کنیم به حکم اینکه اذا تعذر العلم قام الظن الخاص او الظن المطلق مقامه و یؤثر اثره و ینزل منزلته، ولی فعلا- مشکله در فرض انفتاح باب علم است و آن اینکه در فرضی که مکلف از تحصیل علم به واقع متمکن است؛ یعنی دسترسی به معصوم یا اخبار متواتره و یا نصوص قرآنیه دارد چگونه ممکن است که شارع مقدس امارات ظنیه را در حق مکلفین حجت کند و به آنها اذن دهد که از این اماره ظنیه متابعت کنند با توجه به اینکه امارات ظنیه گاهی مخالف واقع درمی آیند و موجب تفویض واقع می شوند و مسبب این تفویض مصلحت اذن شارع است؛ زیرا اگر شارع اذن نمی داد ما از اماره ظنیه متابعت نمی کردیم و دچار مخالفت واقع نمی شدیم و لا شک در اینکه تفویض مصلحت یا القاء در مفسده قبیح است و کار قبیح بر مولای حکیم محال است پس نمی توان گفت: امارات ظنیه مطلقا، یعنی حتی در فرض انفتاح باب العلم هم حجیت دارند چون تالی فاسد دارد.

از این معما اصولیین اجوبه ای تدارک دیده اند و راه حل هایی ارائه نموده اند که روی هم رفته سه طریق عمده و اساسی وجود دارد:

۱. راه سببیت یا موضعیت اماره.

۲. راه مصلحت سلوکیه.

۳. مسلک طریقت.

گروهی از علمای اسلام معمای مذکور را بر مبنای سببیت حل کرده اند.

بیان ذلک: لا شک در اینکه حجیت امارات به دلایل قطعیه ثابت شده چه در فرض انسداد و چه در فرض انفتاح با این حساب می گوئیم: لا بد هنگامی که اماره بر حکمی از احکام قائم می شود طبق مؤدای اماره مصلحتی حادث می گردد به اندازه مصلحت

ص: ۶۱

واقع و یا بیش از آن و این مصلحت حادثه تدارک می کند آن مصلحت واقعیه فائده را آن گاه اگر شارع مقدس اذن در تفویض واقع می داد بدون جبران ما فات، قبیح بود، ولی با جبران ما فات و یا با اعطای ما زاد چنین اذنی قبح ندارد.

گروهی براساس مصلحت سلوکیه خواسته اند از معمای مذکور پاسخ دهند که در مقدمه چهاردهم خواهد آمد.

راه حل سوم: مصنف معتقد است که ما این مشکله را بر مبنای طریقت که اصل اولی در باب امارات است حل می کنیم و آن اینکه فرض بحث ما در این است که دلایل قطعیه قائم شده بر اینکه برخی از امارات خاصه کالخبر الواحد و الظواهر حجیت دارند و جایز الاتباع هستند حتی در زمان انفتاح باب علم و تمکن از تحصیل علم، حال خدای حکیم عالم الغیب که امارات را مطلقاً حجت کرده و متابعت از آنها را برای ما تجویز فرموده حتی در فرض انفتاح لا بد به خاطر مصالحی بوده که خداوند آن مصالح را به تفصیل می داند، ولی برای ما تفصیلاً روشن نیست و آن مصالح حقیقیه یکی از دو امر ذیل است که هر یک از این دو می توانند فلسفه این اذن شارع بوده و مصحح حجیت امارات باشند حتی مع الانفتاح:

۱. شارع مقدس آگاه بود که مصیب بودن و مطابق با واقع بودن امارات ظنیه یا مساوی با مصیب بودن علم الی الواقع است و یا بالاتر از اوست؛ یعنی اگر علوم و قطع هایی که برای مکلفین پیدا می شود ۸۰٪ مصیب باشد و ۲۰٪ برخلاف واقع در آیند امارات ظنیه نیز حد اقل ۸۰٪ مصیب بوده، بلکه ۹۰٪ مصیب اند و ۲۰٪ یا ۱۰٪ مخطی اند فلذا شرع مقدس اصرار فرموده که حتماً باید بندگان او تحصیل علم کنند بلکه به همان امارات ظنیه خاصه قناعت فرمود.

۲. بفرض که خطای امارات ظنیه بیش از خطای علوم باشد؛ یعنی مثلاً اماره ۲۰٪ خطا می کند و علم ۱۰٪، ولی با این حال به خاطر مصالح مهم تری شارع مقدس امارات ظنیه را حتی در فرض انفتاح حجت کرده و آن مصلحت اهم عبارت است از مصلحت تسهیل و تیسیر بر عباد؛ یعنی شرع مقدس با عینک غیب می دید که اگر بخواهد فقط به علم اکتفا کند و در فرض انفتاح بندگان را مجبور به علم کند در

ص: ۶۲

احکام دین، مشقت فراوانی برای مکلفین ایجاد می‌شد و در بن بست قرار می‌گرفتند به ویژه با توجه به این نکته که اجبار به تحصیل علم برخلاف بنای قطعیه عقلای عالم است و در امور زندگی که همه جا به خبر واحد ثقة اعتماد نموده و بدان ترتیب اثر می‌دهند و به دنبال تحصیل علم نیستند لذا به منظور تسهیل بر عباد اذن داد که در فرض انفتاح هم به امارات ظنیه عمل کنند و پرواضح است که مصلحت تسهیل از مصالح نوعیه و اجتماعیه است که برای نوع مردم در نوع مسائل وجود دارد و از دیدگاه شریعت مصالح نوعیه بر مصالح شخصییه تقدم دارد، یعنی اگرچه در یک یا چند مورد برای یک یا چند نفر عمل به اماره موجب تفویت واقع شود، ولی این تفویت مصلحت شخص یا اشخاص انگشت شماری است، ولی در مقابل این اذن شارع سبب تسهیل امر بر تمام مکلفین می‌گردد و مصلحت عموم بر مصلحت شخص مقدم است لا سیما با توجه به اینکه بنای دین مبین اسلام در سراسر شئون و قوانین بر آسان گرفتن است و به قول قرآن: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ يَا يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ رُوى این احتمال هم معما حل می‌شود که حجیت امارات ظنیه اختصاص به فرض انسداد ندارد و اگرچه مستلزم تفویت مصلحت فرد و یا افرادی می‌گردد اما متقابلاً مصلحت نوع تأمین می‌گردد و آن اهم است عند الشارع و عند العقلاء.

مصنف معتقد است که احتمال ثانی اقوی است و به واقعیت اقرب است به دلیل اینکه بالوجدان مکلف بودن همه مکلفین در همه مسائل به اینکه به معصوم رجوع کنند و یا تحصیل خبر متواتر کنند مشقات غیر قابل وصفی دارد هم برای شخص معصوم که باید تمام وقت خویش را در اختیار مردم بگذارد به منظور مسئله گفتن و امام بشود مسئله گو، و حال آنکه امام مقاصد مهم تری دارد که تدبیر امور اجتماع و رسیدگی به همه مشکلات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی مسلمین باشد و هم برای سؤال کنندگان مشکل است که از راه های دور و نزدیک به محضر امام علیه السلام رسیده و از زبان امام حکم را بشوند.

قوله و علی التقديرين: بنا بر هریک از دو احتمال می‌گوییم: از اینکه شارع مقدس

ص: ۶۳

در فرض افتتاح به ما متابعت از اماره را اذن داده در وصول به احکام واقعیه کشف می کنیم که شارع در موارد خطای اماره مسامحه نموده نسبت به تکالیف واقعیه و نحواسته که حتی در این مورد هم بندگان به واقع برسند للضروره و لذا قیام اماره عند المخالفه موجب عذر برای مکلفین می شود و در این باب مثل اماره ظنیه کمثل القطع است همان طور که قطع فقط طریق الی الواقع است و عند المخالفه فقط معذر است نه اینکه طبق قطع در مقطوع به مصلحتی حادث شود فهکذا الاماره.

در خاتمه: شاهد بر اینکه شارع در موارد خطای اماره مسامحه نموده آن است که در مواردی که شارع مقدس بنا بر مسامحه ندارد، بلکه بنا بر محافظت واقع دارد مثل باب نفوس و اعراض مردم در اینجا به امارات ظنیه اکتفا نکرده، بلکه امر به احتیاط نموده است. (خذ فاغتنم).

۱۳. اماره طریق است یا سبب؟

در باب حجیت امارات گروهی از اصولیین می گویند: امارات مطلقا حجیت دارند حتی در فرض انسداد باب علم و علمی و گروهی معتقدند که امارات فقط در فرض انسداد باب علم حجیت اند دسته اول خودشان در نحوه حجیت امارات اختلاف دارند گروهی مسلک طریقت را برگزیده اند (مشهور شیعه) و گروهی مسلک سببیت را انتخاب کرده اند (معتزله) و بعضی هم مسلک مصلحت سلوکیه را ذکر کرده اند که شیخ انصاری باشد و در مقدمه ۱۳ و ۱۴ این مسالک سه گانه تفسیر خواهد شد دو مسلک اول در این مقدمه و مسلک سوم در مقدمه بعدی. دو مسلک اول:

۱. خلاصه مسلک طریقت: خداوند متعال در لوح محفوظ احکامی دارد که بر اساس مصالح و مفاسد واقعیه جعل شده اند و در آن احکام عالم و جاهل، مسلمان و کافر به طور مساوی شرکت دارند و همگان مکلف اند و آن احکام هرگز قابل تغییر و تبدیل نیستند چه فتوای مجتهد مطابق با آن باشد و چه نباشد، سپس همان شارع مقدس طرق و راه هایی را برای وصول به واقع جعل نموده از قبیل خبر واحد و ... و به بندگان اذن داده که از این طرق برای رسیدن به واقع حرکت کند حال اگر این امارات

ص: ۶۴

ظنیه مطابق واقع درآمد در آن صورت اماره واقع را در حق ما منجز می کند و باید طبق آن عمل کرد و اگر عمل کردیم به مصلحت واقع خواهیم رسید و گرنه گرفتار عقاب الهی خواهیم شد و اگر اماره مخالف واقع درآمد در این صورت فقط اماره معذرت دارد؛ یعنی فردای قیامت برای مکلف عذر و بهانه درست می کند و او را عقاب نمی کنند و لکن هیچ گونه مصلحتی نصیب انسان نمی گردد.

۲. خلاصه مسلک سببیت: اگر اماره بر حکمی از احکام قائم شد قیام اماره باعث می گردد که طبق مؤدای اماره از سوی شارع مقدس مصلحتی جعل و حادث گردد که مساوی با مصلحت فائده واقع و یا پیش از آن باشد و در صورت خطای اماره این مصلحت حادثه جبران کننده آن مصلحت فائده بوده باشد و به دنبال حدوث این مصلحت شارع مقدس طبق مؤدای اماره یک حکم ظاهری جعل می کند که یا مماثل با حکم واقعی است اگر اماره مصیب الی الواقع باشد و یا مخالف آن است اگر اماره خاطی باشد.

مصنف معتقد است حق آن است که امارات طریق محض به سوی واقع اند و طبق مؤدای اماره یک درصد هم مصلحت حادث نمی گردد، بلکه تمام مصلحت مال واقع است دلیل مطلب آن است که همه قبول داریم که قول به سببیت در طول قول به طریقت است؛ یعنی اصل اولی در باب امارات طریقت است و قول به سببیت خلاف اصل بوده و عند الاضطرار است؛ یعنی اگر نتوانستیم بر مبنای طریقت معمای مذکور در امر ۱۲ و سایر معماها را حل کنیم ناگزیر بر مبنای سببیت پیش خواهیم آمد، ولی اگر آن مشکله بر مبنای طریقت قابل حل بود دیگر نیازی به پیمودن مسلک سببیت نداریم و ما در مبحث قبل این معما را بر مبنای طریقت محضه حل نمودیم، فلا حاجه الی القول بالسببیه.

سؤال: معنای اینکه اصل در امارات طریقت است چیست؟

جواب: معنایش آن است که هر اماره ای چنانچه از نامش پیداست لو خلی و طبعه، یعنی اگر خلوت کند با خودش، طبع اماره خواهان آن است که طریق محض باشد الی الواقع و در نفس اماره هیچ خصوصیتی نیست و اماره هیچ گونه موضوعیتی ندارد

ص: ۶۵

تمام خصوصیت مال مخبر عنه و واقع است نه مال خبر و خبر تنها نقش مرآتی دارد؛ یعنی واسطه است در دیدن واقع و رسیدن به واقع.

سؤال: دلیل این سخن چیست؟

جواب: دو دلیل دارد:

۱. لسان اماره لسان کاشفیت و حکایت گری از واقع است مثلاً خبر واحد صرفاً مبین واقع است و در نفس خبر امتیازی نیست.
 ۲. مهم ترین دلیل بر حجیت امارات ظنیه عبارت است از بنای قطعی عقلای عالم و تردیدی نیست در اینکه عقلای عالم در اعتنا کردن بر خبر واحد به غیر از رسیدن به واقع منظورشان نیست و اگر بنای عقلاً مستقر شده بر عمل به خبر صرفاً به منظور کشف و حکایت است لا غیر.
- قوله و قد یلتمس: قائلین به سببیت برای مدعای خود استدلالی هم آورده اند و آن اینکه از طرفی ادله حجیت امارات کما سیاتی به طور قطع و یقین دلالت دارند بر وجوب اتباع امارات پس به حکم شارع بر ما واجب است که از امارات متابعت کنیم و از طرف دیگر لا شک در اینکه به عقیده عدلیه احکام الله دایر مدار مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آن احکام، یعنی افعال المکلفین وجود دارد، پس معلوم می شود که در نفس اتباع اماره مصلحتی است که به خاطر آن متابعت این اماره واجب شده و لو این اماره مخالف واقع باشد و معنای سببیت هم همین است. جناب مصنف هم این کبرای کلی را قبول دارد که احکام الهی دایر مدار مصالح و مفاسد است؛ یعنی هر فعلی که در واقع دارای مصلحت ملزمه باشد شارع او را واجب می کند و هر عملی که فی الواقع دارای مفسده ملزمه باشد شرع مقدس او را تحریم می کند، اما می گوید: لازم نیست مصلحت در خود مؤدای اماره باشد تا شارع اتباع آن اماره را واجب گرداند، بلکه کافی است که مصلحت تنها مال واقع باشد و غرض از واجب نمودن شارع اتباع اماره را تنها رسیدن به مصلحت واقعیه باشد نه تنها کافی است که این طور باشد، بلکه باید این چنین باشد؛ یعنی الا و لا بد ایجاب اتباع اماره از سوی شارع بر بندگان صرفاً به منظور رسیدن به واقع است به دلیل اینکه فلسفه جعل امارات و حجت کردن امارات

ص: ۶۶

همانا رسیدن به واقع و اعتنای تام شارع است به احکام واقعیه لذا به هیچ وجه راضی به ترک نشده و عند تعذر العلم راه امارات ظنیه را باز گذاشته با این محاسبه ادله حجیت امارات که دلالت می کنند بر وجوب اتباع اماره و امر می کنند بر این معنا امرشان طریقی است؛ یعنی ناشی از یک مصلحت ملزمه ای در متعلقات این ها که همان اتباع اماره باشد نیست، بلکه مصلحت مال واقع است و این ادله مجرد طریق به سوی واقع هستند و وقتی طریقی شد نفس این امر یک اطاعت و عصیان علی حده ای ندارد به غیر از اطاعت و عصیان امر واقعی، یعنی اگر ادله حجیت نبود آن خبر واحد به تنهایی و بدون پشتوانه باعثیت و داعویت نداشت و قدرت تحریک مکلف را نداشت این ادله حجیت آمد و پشتوانه خبر واحد شد و به خبر واحد قدرت تحریک داد و توان هل دادن بخشید پس تمام الثواب مال اطاعت واقع است و تمام العقاب هم مال مخالفت واقع است و این ادله سبب منجزیت اماره شد و یک بعث علی حده ای ندارد چه اینکه عصیان و اطاعت علی حده ای هم ندارد.

۱۴. مصلحت سلوکیه

مقدمه چهاردهم درباره مصلحت سلوکیه است که شیخ انصاری طرح نموده و میرزای نایینی هم از ایشان متابعت نموده، ما برای تبیین مطلب مقدمه ای آورده و سپس مطلب را طی پنج سؤال و جواب مطرح می کنیم.

مقدمه: در رابطه با تخطئه و تصویب مجتهد میان فقهای اسلام اختلاف است گروهی قابل به تخطئه اند؛ یعنی می گویند در لوح محفوظ احکامی دارد که براساس مصالح و مفاسد واقعیه جعل شده اند و هرگز قابل تغییر و تبدیل نیستند چه فتوای مجتهد مطابق با آن احکام باشد و چه نباشد، و به اعتقاد این عده مجتهد در مقام استنباط در موارد بسیاری مصیب است؛ یعنی به واقع رسیده و طبق آن فتوا داده و گاهی هم خطا کرده و خلاف واقع عمل کرده است، این دسته را مخطئه گویند و مشهور علمای شیعه رأیشان همین است و شعارشان این است: للمصیب اجران و للمخطئ اجر واحد.

ص: ۶۷

در مقابل جمهور علمای اهل سنت طرفدار تصویب اند و شعارشان این است که کل مجتهد مصیب منتهی خود این ها دو دسته اند.

۱. تصویب اشعری: خداوند در لوح محفوظ هیچ حکمی ندارد و جعل حکم از سوی خداوند تابع فتاوا و آرای مجتهدین است و لذا اگر روزی رأی و فتوای مجتهد عوض شود حکم الله هم تغییر می یابد چون تمام الموضوع از برای حکم همین فتوای مفتی است و رأی او که تبدیل یافت موضوع هم تغییر یافته و با تبدیل موضوع بالضروره حکم هم منقلب می شود بر این اساس اصلا واقعی در کار نیست و کشف خلافتی در کار نیست تا بحث از مطابقت و مخالفت واقع در کار باشد، ولی به اعتقاد ما این سخن باطل است؛ زیرا روایات متواتری داریم مبنی بر اینکه خداوند در واقع و نفس الامر احکامی دارد و آن احکام هم منقلب نمی شود چه فتوای مجتهد مطابق آنها درآید یا خیر.

۲. تصویب معتزلی: این ها قبول دارند که خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که عالم و جاهل در آن احکام شریک اند و لکن احکام واقعی ای که به درجه فعلیت می رسند و وظیفه فعلی مکلفین هستند همان اموری است که اماره بر آنها قائم شده و مؤدای اماره هستند و اما احکامی که اماره ای طبق آنها قائم نشده فقط در مرحله شأنیت و اقتضا باقی می مانند حال به عقیده این ها هم اگر اماره مخالف واقع در آمد سبب اضمحلال ملائک واقع می گردد و در نتیجه موجب انقلاب واقع می شود و علی هذا حکم الله الواقعی که به سرحد فعلیت رسیده باشد تابع آرای مجتهدین است و با تبدل رأی متبدل می شوند. این عقیده نیز باطل است به دلیل اینکه اجماع و روایات متواتره قائم است بر اینکه واقع به هیچ قیمتی متبدل نمی شود چه فتوای مجتهد مطابق واقع درآید و چه درنیاید.

خلاصه الکلام: به عقیده جمهور علمای شیعه امارات طریق الی الواقع هستند و به عقیده جمهور علمای سنی امارات موضوعیت و سببیت دارند برای حدوث مصلحتی طبق مؤدای اماره که مساوی با مصلحت واقع و یا بیشتر است. با حفظ این مقدمه می گوئیم: در باب حجیت امارات ظنیه بیشتر علما می گویند: امارات مطلقا

ص: ۶۸

یعنی حتی در فرض انفتاح حجیت دارند به این عده اشکالی وارد شد که در مقام حل این معما سه مسلک پیدا شد تا به حال با مسلک طریقت محضه و مسلک سبیت محضه آشنا شدیم، اینک می‌خواهیم طی پنج سؤال و جواب با مسلک مصلحت سلوکیه که بین این است آشنا شویم:

سؤال اول: مصلحت سلوکیه چه صیغه‌ای است؟

جواب: مصلحت سلوکیه آن است که در نفس سلوک طبق اماره و متابعت از آن و تطبیق عمل طبق اماره مصلحتی وجود دارد به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر از آنکه اگر اماره خلاف واقع درآمد این مصلحت حادثه آن مصلحت فائده واقعی را جبران می‌کند برخلاف مسلک طریقت محضه که می‌گوید: تمام مصلحت مال واقع است و در سلوک طبق اماره هیچ مصلحتی نیست و برخلاف مسلک سبیت محضه که می‌گوید: در مؤدای اماره مصلحتی حادث می‌شود، خیر، در نفس سلوک این طریق مصلحت وجود دارد.

مثال عرفی: فرض کنید در حرم حضرت معصومه علیها السلام گنجی وجود دارد که هرکسی به حرم برسد آن گنج نصیب او خواهد شد. حال شخصی آدرس می‌گیرد تا به آن مقصد برسد، ولی از بخت بد او آدرس خطا کرده و به جای حرم او را به علی بن جعفر علیه السلام می‌رساند. در اینجا بنا بر قول مشهور امامیه این شخص به هیچ گنجی نایل نشده و بنا بر قول اهل سنت در آن نقطه دیگر هم به اندازه گنج واقع و حرم نصیب او می‌شود و بنا بر مبنای مصلحت سلوکیه گنج تنها در حرم است نه در علی بن جعفر، ولی اگر شخصی از این راه رفت به امید رسیدن به واقع امید او ناامید نمی‌شود بلکه بر خود این طی طریق و سلوک مصلحت اعطا می‌شود به اندازه گنج واقع و کیسه او خالی از مصلحت نمی‌ماند.

مثال شرعی: اگر خبر واحدی بر وجوب جمعه در عصر غیبت قائم شود، ولی در واقع ظهر واجب بوده اینجا اگر کسی طبق اماره انجام وظیفه کرد بنا بر قول مشهور علمای شیعه هیچ مصلحتی نصیب او نمی‌شود بلکه فقط معذور است و بنا بر قول اهل سنت در مؤدای خبر یعنی در نماز جمعه مصلحتی حادث می‌شود به اندازه

ص: ۶۹

مصلحت واقع که عند الخطأ جبران می کند مصلحت فائده را و بنا بر مصلحت سلوکیه در نماز جمعه مصلحتی حادث نمی شود بلکه مصلحت مال واقع است، ولی در نفس تطبیق عمل طبق مصلحت فائده را و بنا بر مصلحت سلوکیه در نماز جمعه مصلحتی حادث نمی شود، بلکه مصلحت مال واقع است، ولی در نفس تطبیق عمل طبق اماره و در استناد به این اماره در مقام عمل مصلحتی حادث می شود و جبران می کند ما فات را.

سؤال دوم: مخترع مصلحت سلوکیه کیست؟

جواب: برای اولین باز شیخ انصاری این اصطلاح را به کار برده و این مسلک را اختیار نموده و مدعی شده که من در این مبنی تنها نیستم، بلکه پیش از من شیخ طوسی در عده الاصول و علامه در نهایه الاصول نیز به این نظریه اشاره نموده اند و از متأخرین هم مبنای میرزای نایینی همین است.

سؤال سوم: چه عاملی باعث شد که شیخ از روش مشهور عدول نموده و قائل به مصلحت سلوکیه شود؟

جواب: از طرفی به عقیده شیخ انصاری حل معمای مذکور در مقدمه ۸ و ۱۲ بر مبنای طریقت محضه که مشهور می گویند ممکن نبوده از طرفی هم شیخ ملاحظه نموده که انتخاب مسلک ثانی، یعنی قول به سببیت محضه هم مستلزم قول به تصویب معتزلی است و تصویب معتزلی همانند تصویب اشعری بالاجماع عند الشیعه باطل است، لذا به گمان خودش راه وسطی و طریق سومی را اختیار نموده است تا هم از شر تصویب فرار کرده باشند و هم مشکل حجیت امارات را در فرض انفتاح باب علم حل کند و آن راه سوم همان مصلحت سلوکیه است.

سؤال چهارم: شما در مقدمه ۱۲ در رابطه با تصحیح حجیت امارات بر مبنای طریقت دو وجه ذکر گردید وجه ثانی این بود که شارع مقدس به ملاحظه مصلحت تسهیل که یک مصلحت نوعیه است امارات ظنیه را حتی در فرض انفتاح حجت نموده. حال می پرسیم: بین مصلحت سلوکیه ای که شیخ می گوید با مصلحت تسهیل که شما می گویند چه فرق است؟

جواب: مصلحت سلوکیه شیخ یک مصلحت شخصییه است. بنابراین، مسلک در

ص: ۷۰

سلوک طبق اماره مصلحتی است که هر کسی به آن اماره عمل کند و این راه را بپیماید به آن مصلحت می رسد و بدین وسیله مصلحت واقع جبران می گردد اما مصلحت تسهیل ما یک مصلحت نوعیه است که چه بسا این مصلحت تسهیل نصیب شخص مکلفی که اماره به نزد او قائم شده نشود مثل کسی که همواره در محضر امام است و می تواند به آسانی از امام سؤال کند و حکم را دریافت کند اما برای نوع مردم مصلحت دارد لذا شارع او را حجیت کرده و لا شک در اینکه مصالح نوعیه عند المزاحمه بر مصالح شخصییه مقدم اند.

سؤال پنجم: آیا مصلحت سلوکیه شیخ مقبول است یا خیر؟

جواب: خیر مردود است به دو دلیل:

۱. قول به مصلحت سلوکیه در طول قول به طریقت محضه و مترتب بر آن است؛ یعنی اگر نتوانستیم بر مبنای مشهور که طریقت محضه است معمای سابق را به یکی از دو وجه حل کنیم، یا به اینکه بگوییم احتمال خطای امارات مساوی با احتمال خطای علوم است، بلکه کمتر است پس جعل امارات بلامانع است و یا به اینکه از راه مصلحت تسهیل وارد شویم و بگوییم مصلحت نوعیه تسهیل مقدم است بر مصلحت های شخصییه؛ و اگر این دو وجه را قبول نکردیم آن گاه نوبت به فرض مصلحت سلوکیه می رسد چون اصل اولی در امارات طریقت محضه و کاشفیت صرفه از واقع است، ولی خوشبختانه ما به یکی از دو طریق مذکور آن معما را روی مسلک طریقت حل کردیم و لذا نیازی نداریم که قائل به مصلحت سلوکیه شویم.

۲. نه تنها من، بلکه بیشتر شاگردان محقق جناب شیخ تا به حال نتوانسته ایم مراد شیخ را از مصلحت سلوکیه دریابیم به دلیل اینکه عبارات شیخ مضطرب و اشتباه انداز است. در نسخه های قدیم تر رسائل آمده که در عمل طبق اماره، یعنی سلوک الطریق مصلحت وجود دارد و در برخی نسخ رسائل کلمه امر افزوده شده و آمده است: الا ان الامر بالعمل ... یشتمل علی مصلحه ... الخ، لذا انسان متحیر می شود که مراد شیخ چیست؟ آیا به عقیده شیخ در خود عمل طبق اماره مصلحت سلوکیه وجود دارد و یا در امر به عمل طبق اماره مصلحت در کار است؟ و گویا این کلمه امر را

ص: ۷۱

برخی از تلامذه مرحوم شیخ افزوده اند.

بیان ذلک: شیخ در جلسه درس خود فرموده که در عمل طبق اماره مصلحت وجود دارد نه در مؤدای آن شاگردان شیخ مکرر بر شیخ اعتراض کرده اند که این همان قول به سببیت است؛ زیرا عمل طبق اماره چیزی جدای از مؤدای اماره نیست این اعتراضات سبب شده که شیخ به برخی از شاگردانش دستور دهد تا وی عبارت را تصحیح کند و او کلمه امر را افزوده است.

علی کل حال آن مقداری که از کلام شیخ می توان فهمید در رابطه با فرق میان سببیت محضه و مصلحت سلوکیه آن است که بنا بر قول به سببیت محضه، مصلحت در ذات العمل است، ولی بنا بر قول به مصلحت سلوکیه مصلحت در خود عنوان سلوک است نه در ذات العمل و آن تالی فاسدی که قول به سببیت دارد این قول ندارد و لکن مصنف معتقد است این فرق در صورتی تمام است که ما بتوانیم ثابت کنیم که عنوان سلوک و استناد شیخ با ذات العمل، یعنی صلاه الجمعه مثلا به دو وجود موجوداند و اتحاد در وجود خارجی ندارند و بر یک حقیقت انطباق ندارند، بلکه هر یک مابازاء خاصی دارند، ولی اثبات این معنا مشکل است به دو جهت:

۱. ما هرچه دقت می کنیم می بینیم عنوان سلوک و متابعت اماره خارجا وجود مستقلی و رای وجود ذات الفعل و مؤدای اماره ندارد مثلا اگر اماره قائم بر وجوب جمعه شود قائل به سببیت می گوید در صلاه الجمعه خارجی که مکلف انجام می دهد مصلحت وجود دارد و شما هم می گوئید در متابعت از این اماره مصلحت است متابعت اماره، یعنی همان ایجاد صلوه جمعه در خارج پس هر دو یکی هستند و تالی فاسدی که دامنگیر معتزله بود دامن شما را هم می گیرد.

نعم: تنها در یک صورت عنوان سلوک از عنوان ذات العمل جدا می شود و دارای وجود مستقل می گردد و آن در صورتی است که از استناد و سلوک، متابعه الاماره فی الخارج اراده نشود، بلکه مراد از استناد، یعنی مکلف بنا بگذارد و قلبا ملتزم شود که من این عمل را به استناد اماره انجام می دهم، این معنا از استناد، یعنی بناگذاری با ذات الفعل فرق دارد و به دو وجود موجودند؛ زیرا ذات الفعل یک عمل جوارحی

ص: ۷۲

است که مکلف در خارج انجام می دهد، ولی بناگذاری یک عمل قلبی و فعل جوانحی و به وجود ارادی موجود است. پس این ها دو حقیقت اند و در دو طرف موجودند و لکن بعید است که مراد شیخ از استناد این معنا، یعنی بناگذاری باشد به دلیل اینکه این فعل قلبی، یعنی بناگذاری تنها در امور عبادیه واجب است و بجاست، ولی تمام کارهای انسان که عبادی نیست و اماره هم که همه جا بر امر عبادی قائم نمی شود در برخی موارد اماره قائم بر یک امر عبادی می شود کالجمعه و در برخی موارد هم بر یک عمل توصلی مثل دفن میت کافر و ... و تردیدی نیست که در امور توصلیه این استناد و بناگذاری هرگز واجب نیست، بلکه به هر قصدی که انجام دهد مقبول است پس دلیل اخص از مدعاست.

۲. برفرض قبول کنیم که عنوان سلوک و استناد در خارج با عنوان ذات الفعل اتحاد ندارند، بلکه به دو وجود موجودند منتهی متلازم اند؛ یعنی در وجود خارجی معیت دارند مثل صلاه و نظر به اجنبیه، باز هم می گوییم: بنابراین، مصلحت بر عنوان سلوک قائم است و امر مولا هم به چیزی تعلق می گیرد که دارای مصلحت باشد پس باید امر به عنوان سلوک و استناد تعلق بگیرد نه به ذات الفعل که ملازم اوست و مصلحتی ندارد درحالی که در لسان روایات و امارات حکم و جوب به ذات الفعل تعلق گرفته نه به عنوان سلوک.

و اما اینکه بعضی ها در عبارت شیخ کلمه امر را افزوده اند این هم ناقص است؛ زیرا اولاً با عبارات دیگر شیخ نمی سازد و ثانیاً این معنا محل بحث نیست؛ زیرا اوامر شرعیه همه طریق اند و در خود امر مصلحتی نیست کما ذکرنا فی مبحث الامر بالامر.

۱۵. حجیت امری اعتباری است یا انتزاعی؟

تا به حال با معنای حجت آشنا شدیم و آن اینکه حجیت به معنای طریقت الی الواقع و کاشفیت از واقع است حال کلام در این است که آیا حجیت از امور اعتباریه است یا از امور انتزاعیه؟

دو مقدمه: ۱. اشیا در یک تقسیم به سه قسم می شوند:

ص: ۷۳

الف. امور واقعیه؛

ب. امور اعتباریه؛

ج. امور انتزاعیه.

واقعیات عبارت اند از اموری که مابازاء خارجی دارند و در جهان خارج حقیقتاً وجود دارند مانند تمام واقعیات مجرد و مادی و جواهر و اعراض، خداوند در خارج موجود است، فرشتگان در خارج موجودند و ...

اعتباریات عبارت اند از اموری که صرفاً در جهان اعتبار وجود پیدا می کنند، ولی مابازاء خارجی ندارند و چون اعتباری است قهراً تابع اعتبار معتبر خواهد بود؛ یعنی تا مادامی که معتبر اعتبار کند آن معتبر هست و به مجرد رفع اعتبار نابود می گردد البته شخص معتبر چه خداوند و چه عقلای عالم و چه سلطان یک مملکت در خارج حقیقتاً موجودند، خود اعتبار هم حقیقتاً موجود است چون حالتی از حالات روانی معتبر است، ولی شیء معتبر یک وجود فرضی و اعتباری و تنزلی دارد. دو مثال:

۱. سجده کردن و به خاک افتادن در برابر غیر تعظیم حقیقی است، ولی قیام نمودن به احترام قادم یا دست بلند کردن و یا برداشتن کلاه از سر و ... بالااعتبار تعظیم هستند و لذا به حسب اعتبارات عقلای عالم مصادیق تعظیم فرق می کند و هر گروهی چیزی را علامت تعظیم می دانند و به شیوه خاصی تعظیم می کنند برخلاف سجده که به اعتبار عقلای فرقی نمی کند و چون سجده تعظیم حقیقی است پس در برابر غیر خدا جایز نیست.

۲. پول، طلا و نقره پول است حقیقتاً و ارزش واقعی دارد و لذا به اختلاف اعتبارات مختلف نمی شود، ولی پول اسکناسی پول است اعتباراً و متکی بر پشتوانه طلا است و خودش ارزش ذاتی ندارد و لذا با رفتن نظامی و آمدن نظام دیگر آن اسکناس ها از میدان خارج شده و اسکناس دیگر با علایم دیگر به میان می آید.

انتزاعات عبارت اند از اموری که خود آنها نه در عالم خارج موجودند و نه در عالم اعتبار، بلکه منشأ انتزاع آنها در خارج یا در وعاء اعتبار موجود است مثل عنوان علیت و معلولیت که انتزاع می شوند از علت و معلول خارجی تکوینی و مثل عنوان سببیت

ص: ۷۴

که انتزاع می شود از عقدی که سبب برای ملکیت و یا زوجیت شده به دلیل اینکه عقد سبب ملکیت تکوینا نیست؛ زیرا ملکیت وجودی ندارد مگر در وعاء اعتبار. پس سبب آن هم از امور اعتباریه خواهد بود.

۲. احکام شرعیه بر دو قسم اند:

یکم. احکام تکلیفیه که مشتمل بر بعث و زجر هستند؛

دوم. احکام وضعیه که مشتمل بر بعث و زجر نیستند.

احکام تکلیفیه عند الکل عبارت اند از: وجوب، حرمت، استحباب و اباحه و کراهت، ولی به نظر ابو القاسم کعبی چهار، بلکه دو حکم است که وجوب و حرمت باشد اما در احکام وضعیه اختلاف است: بعضی گویند: احکام وضعیه سه حکم است:

سببیت و شرطیت و مانعیت و بعضی گویند: پنج حکم است: سه قسم فوق به اضافه علیت و علامت و گروهی قائل به ۹ حکم اند که عبارت اند از پنج حکم مذکور به اضافه صحت و فساد و رخصت و عزیمت و گروهی می گویند: احکام وضعیه حد و حصر ندارد، بلکه هر آن چیزی که از احکام تکلیفیه نباشد از احکام وضعیه خواهد بود از قبیل ضمان و ارث و ...

حال در رابطه با احکام تکلیفیه حضرات فقها اجماع دارند که این ها مستقیما مجعول شارع اند و اسناد الجعل الی الوجوب او الحرمة حقیقی است، ولی در مورد احکام وضعیه اختلاف دارند که آیا این ها نیز همانند احکام تکلیفیه مجعول به جعل شارع هستند حقیقتا و یا این ها از امور انتزاعیه هستند؛ یعنی از مجعولات شارع انتزاع شده اند؟ مثلا در ملکیت که یکی از احکام وضعیه است اختلاف است که آیا ملکیت همانند وجوب مستقیما و بالاصاله متعلق جعل و اعتبار شارع قرار گرفته و یا امری انتزاعی است؛ یعنی شارع مقدس اباحه تصرف را جعل نموده و فرموده است: ابحت لک التصرف فی هذا المال و ما عنوان ملکیت را از اباحه تصرف شارع انتزاع کرده ایم؟

یا مثلا زوجیت که یکی از احکام وضعیه است اختلافی است که آیا شارع مقدس یا عرف زوجیت را جعل و اعتبار نموده اند حقیقتا و یا اینکه حلیت و طی را اعتبار نموده اند و ما از حلیت مباشرت عنوان زوجیت را انتزاع کرده ایم؟ و هکذا نسبت به

ص: ۷۵

سایر احکام وضعیه، در مسئله روی هم رفته سه قول است:

۱. شیخ انصاری فرموده است: احکام وضعیه انتزاعی اند؛ یعنی شارع مقدس حقیقتاً احکام تکلیفیه را جعل نموده و ما با رعایت خصوصیات در هر موردی حکم خاص وضعی را انتزاع کرده ایم.

۲. مرحوم مصنف و برخی دیگر قائل اند به اینکه کلیه احکام وضعیه همانند احکام تکلیفیه حقیقتاً مجعول شارع اند.

۳. و گروهی قائل به تفصیل شده اند؛ یعنی گفته اند: برخی از احکام وضعیه از مجعولات شارع است و برخی دیگر از امور انتزاعیه مثل میرزای نایینی در اجود التقریرات (جزء چهارم، ص ۱۴۳) که می گوید: امور اعتباریه عرفیه مثل ملکیت و زوجیت و رقیبیت و ضمان و ... از اموری هستند که متاصل بالجعل هستند، ولی جزئیت و شرطیت و مانعیت و سببیت از امور انتزاعی هستند که لا تنالها ید الجعل التأسیسی و الامضائی لا استقلالاً و لا تبعاً. تفصیل بحث در باب استصحاب است.

با حفظ این دو مقدمه می گوئیم: تردیدی نیست در اینکه حجیت از امور واقعیه و خارجیه نیست انما الکلام در این است که آیا حجیت امری اعتباری است یا امری انتزاعی؟ طبق فرمایش جناب مصنف، این بحث به نوبه خود فرعی از یک بحث اصلی است و صغریایی از صغریات یک کبرای کلی است و آن اینکه آیا اصولاً احکام وضعیه عموماً از اعتباریات اند و یا از انتزاعیات؟ در مسئله سه نظر بود که در مقدمه اشاره شد و حجیت هم یکی از احکام وضعیه است پس یک بحث فرعی خواهد بود و قبل از بیان مطلب مصنف گفته است که بفرض که بحث از اعتباری و انتزاعی بودن در سایر احکام وضعیه ثمره عملی داشته باشد اما در خصوص حجیت ثمره عملی ندارد و در هر صورت ما این بحث را مطرح می کنیم:

دو کلمه اعتباری و انتزاعی معانی گوناگون و اصطلاحات متفاوتی دارند که طبق برخی از آن اصطلاحات این دو کلمه متقابلان اند، یعنی اجتماع آن دو نشاید و طبق برخی دیگر از آن معانی متداخلان اند، یعنی احدهما عام و شامل دیگری هم هست همانند موجه کلیه و جزئیه و یا سالبه کلیه با سالبه جزئیه و فعلاً در صدد بیان تمامی آن

ص: ۷۶

اصطلاحات نیستیم؛ زیرا بنای ما در این کتاب بر اختصار است و به مقداری که مرتبط به ما نحن فیه است عنوان می‌کنیم. بنابراین می‌گوییم: آنچه از سخنان بیشتر علمای شرکت کننده در این بحث برمی‌آید این است که مقصود از اعتباری، ما ینسب الیه الجعل اولاً و بالذات و حقیقه، و مراد از انتزاعی، ما ینسب الیه الجعل مجازاً ثانیاً و بالعرض است. مراد اصولیین آن است که ما در اینجا یک جعل بیشتر نداریم که آن جعل واحد نسبت داده می‌شود به چیزی حقیقتاً و نامیده می‌شود به اعتباری مثل اباحه تصرف و به چیز دیگر مجازاً و نامیده می‌شود به انتزاعی مثل ملکیت، نظیر اسناد الحریه الی السفینه و الی جالسها که یک حرکت است، ولی همین حرکت واحده نسبت به سفینه اولاً و بالذات است و نسبت به جالس ثانیاً و بالعرض است؛ نه اینکه در ما نحن فیه دو جعل باشد در طول هم که یک جعل استقلالی است و یک جعل تبعی نظیر اسناد وجوب به ذی المقدمه و به مقدمات آنکه در آنجا دو جعل و دو مجعول حقیقی است، ولی جعل الوجوب برای ذی المقدمه استقلالی و برای مقدمه تبعی است.

حال که با معنای انتزاعی و اعتباری آشنا شدیم، آیا حجیت و سایر احکام وضعیه از امور اعتباریه هستند؟ یعنی در حقیقت متعلق جعل شارع هستند و یا از امور انتزاعیه اند؟ یعنی بالعرض مجعول اند نه بالذات؟ به عقیده مصنف، اگر مراد از اعتباری و انتزاعی این معنا باشد حق آن است که کلیه احکام وضعیه شأنشان شأن احکام تکلیفیه است؛ یعنی همان طور که احکام تکلیفیه از امور اعتباریه شرعیه هستند و اسناد جعل به آنها حقیقی است هکذا احکام وضعیه هم از قبیل حجیت و ملکیت و زوجیت و رقیبت و ... از اعتباریات شرعیه هستند و اسناد الجعل به آنها حقیقی است.

هکذا احکام وضعیه هم از قبیل حجیت، ملکیت، زوجیت، رقیبت و ... از اعتباریات شرعیه هستند و اسناد الجعل به آنها حقیقی است.

بیان ذلک: جعل یا ایجاد بر دو قسم است: ۱. جعل تکوینی یا خلقت و آن عبارت است از ایجاد الشیء در خارج و تکویناً مثل خلق زید، آفرینش حیوانات و ... ۲. جعل اعتباری یا تنزیلی و آن عبارت است از ایجاد الشیء فی عالم الاعتبار و التنزیل؛ یعنی

ص: ۷۷

شارع مقدس یا معتبر دیگر بیاید و شیء را نازل منزله شیء دیگری که واقعیت خارجی دارد قرار دهد یا از حیث اینکه برخی از آثار واقع را بر این امر بار کند.

مثل اینکه شارع مقدس امارات ظنیه را قائم مقام علم قرار داده و اثر علم را که طریقت ذاتیه دارد بر اماره بار کرده (و جوب المتابعه را) و یا از حیث اینکه در آن امر خارجی خصوصیتی وجود دارد که در این امر دیگر هم هست و لذا این امر را تنزیلا- به جای او قرار دادیم مثل زید اسد که خصوصیت شجاعت را دارد ابتدا دو مثال خارجی می آوریم، سپس در مورد احکام تکلیفیه مطلب را پیاده می کنیم و سپس در احکام وضعیه:

مثال ۱: گاهی ما اسد را بما انه حیوان مفترس خاص در نظر می گیریم که دارای یال و دم است، وحشی است، سلطان جنگل است، روی چهار پا حرکت می کند این اسد مابازاء خارجی دارد و مجعول به جعل تکوینی است و مخلوقی از مخلوقات الهی است، ولی گاهی می گوئیم: زید اسد یعنی اسدیت را برای زید جعل نموده ایم این یک جعل تنزیلی و اعتباری است؛ یعنی ما زید را نازل به منزله اسد قرار داده ایم از حیث اینکه زید هم مانند اسد حقیقی دارای شجاعت است این همان حقیقت ادعاییه سکاکی است.

مثال ۲: گاهی ما نعمه (شتر مرغ) را بما انه حیوان خاص ملاحظه می کنیم این حیوان خاص از مخلوقات خارجی الهی است و مابازاء خارجی دارد، ولی گاهی می گوئیم: زید نعمه یعنی جعل می کنیم نعمه بودن را برای زید به جعل تنزیلی؛ یعنی زید را نازل منزله نعمه قرار می دهیم از حیث اینکه در زید خصوصیت جبان بودن است مثل نعمه حقیقی، شاعر می گوید:

اسد علی و فی الحروب نعمهفتخاء تنفر من صغیر الصافر

در مورد احکام تکلیفیه: احکام تکلیفیه هم اعتبارات شرعی اند با این بیان که در مورد امر و بعث گاهی بعث و تحریک حقیقی است؛ یعنی خارجا امر دست مامور را می گیرد و کشان کشان به سمت انجام کار می برد و جبرا او را وادار به کار می کند، این تحریک واقعی و تکوینی است اما گاهی شارع به جای هل دادن خارجی امر انشا

ص: ۷۸

می‌کند به منظور جعل داعی در دل مکلف این انشای امر هم بعث و تحریک است اما نه بعث واقعی و خارجی، بلکه بعث اعتباری و تنزیلی است؛ یعنی این انشای امر را نازل به منزله بعث واقعی قرار داده ایم چون هر دو در خصوصیت بعث و تحریک مشترک اند، ولی بعث حقیقی تخلف بردار نیست به خلاف بعث تنزیلی و در مورد نهی و زجر هم تارة زجر و ردع تکوینی است؛ یعنی خارجا دست به سینه مکلف می‌گذارد و یا مانعی به بلندای دیوار چین جلوی او ایجاد می‌کند یک هزارم میلی متر هم نمی‌تواند پیشروی کند، ولی گاهی به جای زجر خارجی انشای نهی کند به داعی جعل زاجر در جان مکلف این زجر و ردع است تنزیلا و اعتبارا؛ یعنی این انشای نهی را نازل منزله آن زجر تکوینی قرار داده ایم چون هر دو در زجر و ردع مشترک اند، ولی زجر حقیقی قابل تخلف نیست.

در احکام وضعیه: داستان حجیت امارات ظنیه هم از همین قرار است؛ یعنی حقیقتی داریم به نام علم که حقیقه و واقعا و خارجا طریقت دارد و موصل الی الواقع است و کسی طریقت را به او نداده حال شارع مقدس آمده امارات ظنیه را هم طریق به سوی واقع قرار داده تنزیلا؛ یعنی این اماره را نازل منزله قطع قرار داده به واسطه ملغی نمودن احتمال خلاف پس قطع طریقت واقعی و ذاتی دارد، ولی اماره طریقت جعلی و اعتباری دارد.

حال با این بیانات ملاحظه می‌کنید که ممکن است حجیت از اموری باشد که اولاً- و بالذات مجعول اند و اسناد جعل به آنها حقیقت است و وقتی ممکن شد دیگر وجهی ندارد که کسی بگوید: حجیت از امور انتزاعیه است؛ یعنی اسناد الجعل الیهها مجاز و ثابا و بالعرض.

تبصره: مگر مراد آقایان از انتزاعی بودن یک معنای دیگری باشد و آن اینکه انتزاعی، یعنی ما کان مدلولاً علیه بالدلاله الائتزامیه مثلاً شارع فرموده است: صدق العادل، معنای مطابقی آن وجوب تصدیق عادل است و مدلول التزامی آن حجیت قول عادل است اگر مراد از انتزاعی بودن این باشد ما هم قبول می‌کنیم و مضایقه نداریم از اینکه شما حجیت را امر انتزاعی بدانید؛ یعنی ما یفهم من الکلام بالالتزام و لکن بعید

ص: ۷۹

است که مراد آقایان اصولیین از انتزاعی این معنا باشد؛ زیرا این معنا از انتزاعیت در مقابل اعتباری و قسیم او نیست تا بحث کنیم که هل الحجیه اعتباری او انتزاعی، بلکه این معنا داخل در اعتباری است چون اموری که مجعول شارع اند بعضی ها بالمطابقه از کلام شارع فهمیده می شوند و بعضی بالملازمه و علی کل حال ما ملزم نیستیم که حجیت را انتزاعی بدانیم پس از اینکه قول به اعتباری بودن ممکن است.

باب اول کتاب عزیز

مقدمه

پس از فراغت از مقدمات مباحث حجت وارد در اصل بحث می شویم: درباره مباحث حجت روی هم رفته در نه فصل گفتگو می کنیم، باب اول از ابواب تسعه مباحث حجت در رابطه با قرآن است.

مقدمه: قرآن مجید تنها معجزه جاودانه رسول گرامی اسلام است و از آن رهگذر که دین مبین اسلام دینی پایدار و همیشگی و برای همه نسل ها در همه عصرها نازل شده است: «شرع محمد صلی الله علیه و آله و سلم مستمر الی یوم القیامه»، «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه». پس معجزه آن نیز باید متناسب با دین جاودانه باشد، ما معتقدیم که آن قرآنی که از سوی پروردگار جهانیان به وسیله پیک آسمانی و امین وحی الهی حضرت جبرئیل علیه السّلام بر پیامبر اسلام نازل گردیده همین قرآنی است که هم اکنون در میان ما مسلمان ها موجود است و هیچ گونه تحریفی در آن رخ نداده نه تحریف به زیاده که جمله ای یا آیه ای یا سوره ای بر قرآن افزوده شده باشد و نه تحریف به نقصان که بخشی از قرآن کم شده باشد که اولی بالاجماع باطل و دومی عند المحققین مردود است و خود قرآن می فرماید: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** و یا می فرماید: **لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**.

ص: ۸۲

ما معتقدیم که دانه دانه آیات و کلمات قرآن از سوی خداوند نازل گشته نه اینکه ساخته مغز بشری همچون پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باشد و قرآن در رد پندار مشرکان که می گفتند این کتاب را محمد صلی الله علیه و آله و سلم با فکر خودش ساخته و پرداخته و به خداوند نسبت می دهد فرمود: وَ مَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ؛ یعنی جا ندارد که این کتاب بدون وحی آسمانی به خداوند نسبت داده شود، و در آیه بعد می فرماید: أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ و در سوره نساء آیه ۸۲ می فرماید: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا وَ مَا مَعْتَدِيمُ که همین کتاب، حجت میان خداوند و بندگان اوست، حجتی که قاطع عذر است و ما معتقدیم که نخستین منبع و اصلی ترین سرچشمه تمام معارف اسلامی از جمله احکام دین اسلام قرآن است و سایر منابع و مصادر تشریح اسلامی هم به قرآن برمی گردد و از این منبع جوشان سیراب می گردد به دلیل اینکه سنت، یعنی قول و فعل و تقریر معصوم، مبین قرآن است، اجماع هم به ملاحظه کشف از رأی و قول معصوم حجت است پس برگشت به سنت دارد و خلاصه اینکه زیربنا و اساس، قرآن است.

تا اینجا هرچه گفتیم از مسلمات قوم و لاریب فیه است؛ ولی سخن به اینجا ختم نشده، بلکه باید بدانیم که از طرفی همین قرآن که کلام الله و وحی آسمانی است دارای دو جنبه است: ۱. جنبه صدور، ۲. جنبه دلالت. از ناحیه صدور قرآن مجید، قطعی الصدور است؛ زیرا در طول تاریخ در میان مسلمین در حد تواتر این معنا ثابت بوده و هست، ولی از ناحیه دلالت کل قرآن قطعی الدلاله نیست؛ زیرا به نص خود قرآن آیات آن دو دسته اند: ۱. محکّمات، ۲. متشابهات. محکّمات نیز دو دسته اند:

۱. نصوص، ۲. ظواهر. نصوص قرآن قطعی الدلاله اند و احتمال خلاف در آنها نیست، ولی نصوص بسیار کم است. عمده آیات ظواهر است که دلالت آنها بر مراد قطعی و جازمانه نیست؛ زیرا احتمال اراده خلاف ظاهر هر چند خیلی ضعیف، وجود دارد حال حجیت ظواهر قرآن متوقف است بر اثبات حجیت مطلق ظواهر، ولی گروهی از اخباری ها حجیت ظواهر قرآن را منکراند و لو ظاهر کلام دیگران را حجت می دانند.

ص: ۸۳

از طرف دیگر در قرآن ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و ... وجود دارد از این امور به این نتیجه می‌رسیم که بسیاری از آیات قرآن قطعی الدلاله نیستند و لذا از این نواحی و ابعاد مقداری باید درباره قرآن سخن بگوییم تا حجیت قرآن هم از ناحیه صدور و هم دلالت تکمیل گردد.

مهم‌ترین مباحثی که در رابطه با قرآن مربوط به علم اصول می‌شود و یک دانشمند اصولی با آن سروکار دارد سه مبحث است:

۱. آیا ظواهر قرآن برای غیر معصومین نیز حجیت دارد؟

۲. آیا به واسطه خبر واحد و امثال آن می‌توان ظواهر قرآن را تخصیص یا تقیید زد؟

۳. آیا نسخ قرآن امری ممکن است و یا محال؟

از این سه مبحث، بحث اول در باب پنجم از مباحث حجت (باب ظواهر) خواهد آمد. بحث دوم در مباحث عام و خاص مبحث دهم بیان شد و ثابت کردیم که تخصیص عام کتابی و یا مطلق قرآنی به واسطه خبر واحد جایز است.

مبحث سوم: اگرچه بر این بحث ثمرات عملیه مهمی مترتب نیست تا شخص اصولی در اطراف آن به گشت و گذار بپردازد، ولی مرحوم مظفر برای خالی نبودن کتاب از این مبحث، مختصری درباره آن بحث می‌کند:

نسخ کتاب عزیز،

حقیقت نسخ

در ارتباط با نسخ القرآن سه مطلب مطرح است:

۱. حقیقه النسخ،

۲. امکان نسخ القرآن،

۳. وقوع النسخ فی القرآن.

بحث اول: کلمه نسخ در لغت عرب به معنای نقل و انتقال استعمال شده، عرب می‌گوید: نسخت الكتاب ای نقلت ما فيه الى الآخر، و به معنای ازاله هم آمده، عرب می‌گوید: نسخت الشمس الظل ای ازال الشمس الظل، و اما در اصطلاح علما و دانشمندان می‌گویند: النسخ رفع ما هو ثابت فی الشریعه من الاحکام و نحوها؛ یعنی

ص: ۸۴

نسخ عبارت است از برداشتن چیزی که در شرع مقدس اسلام ثابت شده از قبیل احکام و امثال آن، فی المثل مسلمانان هنگامی که از مکه به مدینه مهاجرت نمودند برای مدت زمانی به سمت بیت المقدس نماز می گذاردند، ولی پس از مدتی دستور آمد: قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. در تعریف فوق نکاتی قابل توجه است:

۱. کلمه رفع ما هو ثابت فی الشریعه: ثبوت الحکم دو نوع است:

الف. ثبوت ظاهری؛

ب. ثبوت واقعی.

ثبوت ظاهری آن است که حکمی به حسب ظاهر کلام-مولا- استنباط می گردد و از ظهور خطاب برداشت می شود اگرچه مراد واقعی و جدی مولا- نیست مثلا- مولا- فرموده است: اکرم العلماء ظاهر کلام آن است که حکم و جوب اکرام برای جمیع علما ثابت است چه عدول و چه فساق، ولی پس از مدتی که مخصص آمد و فرمود لا تکرّم الفساق منهم آن ظهور اولی مرتفع شده و ظهور ثانوی طبق مفاد و مدلول مخصص پدید می آید و معلوم می شود که از همان آغاز امر مراد واقعی مولا خصوص علمای عدول بوده و هكذا در باب مطلق و مقید از قبیل «اعتق رقبه و لا تعتق الرقبه الکافره»، که سخن اول مولا ظهور در اطلاق دارد و شامل رقبه مؤمنه و کافره هر دو می گردد، ولی جمله دوم کاملا مراد اصلی مولا را تبیین می سازد.

ثبوت واقعی و نفسی الامری آن است که حکمی به حسب واقع و لوح محفوظ هم ثابت بوده نه اینکه تنها از ظاهر خطاب استفاده شود، بلکه به لحاظ وجود مصلحت و ملا-ک در متعلق آن حکم، یعنی فعل المکلف، واقعا مراد مولا بوده منتهی پس از مدتی آن ملاک، یعنی مصلحت یا مفسده مرتفع شده و به دنبال آن حکم هم نابود شد.

حال نسخ عبارت است از رفع حکمی که به حسب واقع و نفس الامر در شرع مقدس ثابت بود و اما رفع حکمی که در ظاهر و صورت خطاب ثابت شده نامش نسخ نیست، بلکه تخصص یا تقیید یا تفسیر یا تبیین است (ما شئت فسم) با این بیانات تا حدودی با فرق نسخ و تخصیص آشنا شدیم و معلوم شد که تخصیص نسبت به ظاهر کلام رفع و نسبت به واقع دفع است، ولی نسخ هم نسبت به ظاهر و هم نسبت به واقع

رفع است توضیح بیشتر در این رابطه در مبحث دوم شبهه سوم خواهد آمد.

۲ و ۳. کلمه من الاحکام و نحوها: الاحکام در این تعریف جمع با الف و لام است و چنین جمعی مفید عموم است و مراد تمام احکام شرعیه است اعم از تکلیفیه و وضعیه که وضع و رفع آنها در دست شارع است و منظور از نحوها عبارت است از کلیه امور دیگری که وضع و رفع آنها در دست شارع بما هو شارع است نظیر اینکه شارع صلوه را که مجموعه ای از ماهیات مختلفه است جعل و اعتبار می نماید آن گاه وجوب را بر آن بار می کند، صلوه مجعول شرعی است، حج معتبر شارع است و ...

با این قید کلیه اموری که وضع و رفع آنها به دست شارع بما هو خالق الکائنات است از تعریف نسخ خارج شدند؛ زیرا در آنها تعبیر به نسخ نمی شود بلکه به جای نسخ کلمه بداء به کار می رود، و بداء به طور خلاصه در لغت عرب به معنای ظاهر شدن و آشکار گردیدن آمده، یعنی امری مبهم و ناپیدا بود، پس از مدتی پیدا و معلوم گشت می گویند: «بدا لک». فی المثل لباس شما خونی بود، با همان لباس وارد نماز شدی، ثم بدا لک ای ظهر لک که جامه شما متنجس به خون بوده، و در اصطلاح دانشمندان بداء در موردی به کار می رود که بنا بود چیزی در جهان تکوین به وقوع بپیوندد، ولی واقع نشد؛ نظیر داستان عذاب قوم یونس که حضرت یونس علیه السلام از خداوند درخواست عذاب نمود و خداوند وعده داد که به زودی عذاب خواهم فرستاد و دستور داد که حضرت یونس از میان قوم خود بیرون رود، ولی پس از مدت موعود حضرت یونس به میان قومش برگشت تا آثار عذاب الهی را ببیند. ناگهان با کمال تعجب مشاهده نمود که همه مردم طبق روال همیشگی مشغول به کار و فعالیت اند. اینجا بود که وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا.

مثال دیگر: عیسی بن مریم علیه السلام از کوچه ای عبور می کرد که در آنجا عروسی بود. به یاران خویش فرمود: امشب یا فردا این عروس می میرد، ولی مرگ به سراغ وی نیامد.

بعدها معلوم شد که آن شب، صدقه داده و رفع بلا کرده بود.

این ها نمونه ها و مصادیقی از مصداق های متعدد بداء است.

حاصل اینکه خداوند متعال دارای دو منصب است: ۱. خالق کائنات است و در

ص: ۸۶

جهان تکوین وضع و رفع اثبات و اعدام در دست اوست؛ ۲. شارع و قانون گذار و راهنمای سعادت بشر است و در جهان تشریح، وضع و رفع، اثبات و سلب به دست اوست. پس شارع بما هو شارع جعل و رفع تشریحی دارد و شارع بما هو خالق وضع و رفع تکوینی دارد.

قوله و بهذا التعبير: یعنی با آوردن کلمه «الاحکام و نحوها» این تعریف شامل نسخ تلاوت نیز می گردد (البته بر مبنای اهل سنت) به دلیل اینکه قرآن نیز مجعولی از مجعولات شارع است و شارع بما هو شارع قرآن را جعل نموده و رفع آن هم در دست شارع، پس داخل در تعریف است؛ اما به عقیده ما نسخ تلاوت برگشت به قول به تحریف دارد و باطل است.

بیان مطلب: نسخ سه نوع است: ۱. نسخ الحکم فقط، یعنی آیه ای بیاید و حکم آیه دیگر را بردارد بدون اینکه کاری با تلاوت آیه داشته باشد مانند اینکه اول در سوره نساء فرموده است: وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَهُ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا.

طبق این آیه حکم زنان فاحشه حبس ابد تا وقت مرگ است، ولی این حکم به وسیله آیه دیگری نسخ شده و دستور داده به اینکه زن بدکاره همانند مرد بدکار باید حد شرعی بر او جاری شود و در سوره نور آیه ۲ فرموده است: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.

۲. نسخ التلاوه فقط بدون نسخ الحکم مثل آنچه که در کتاب البیان (ص ۲۲۰) نقل شده است: «روی ابن عباس ان عمر قال: فيما قال و هو على منبر ان الله بعث محمدا صلى الله عليه و آله و سلم بالحق و انزل عليه الكتاب فكان مما انزل الله آية الرجم فقرأناها و عقلناها و وعيناها فلذا رجم رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و رجما بعده فآخشي ان طال بالناس زمان ان يقول قائل و الله ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضه انزلها الله». سپس صاحب البیان می گوید: «أقول: و آية الرجم التي ادعى عمر أنها من القرآن و لم تقبل منه رويت بوجه منها: اذا زنى الشيخ و الشيخه فارجموهما البته نکالا من الله و الله عزيز

ص: ۸۷

حکیم، و منها: الشیخ و الشیخه فارجموهما البته بما قضیا من اللّذه، و منها ان الشیخ و الشیخه اذا زنیاً فارجموهما البته». حال اهل سنت مدعی هستند که آیه رجم در قرآن بوده، سپس این آیه تلاوتش نسخ شد، ولی حکم آنکه رجم و سنگسار کردن است باقی ماند.

۳. نسخ التلاوه و الحکم باهم مانند آنچه عایشه نقل شده، صاحب البیان (در ص ۲۲۳، حدیث دهم) می گوید: «روی عمر عن عائشه انها قالت: كان فيما انزل من القرآن (عشر رضعات معلومات يحرمن) ثم نسخن ب (خمس معلومات) فتوفى رسول الله و هن فيما يقرأ من القرآن».

حال که نسخ سه قسم شد می گوئیم: قسم اول از نسخ را مشهور علمای اسلام اعم از شیعه و سنی قبول دارند، ولی قسم دوم و سوم مورد نزاع است، بسیاری از عامه می گویند نسخ تلاوت را هم در قرآن داریم و به موارد مذکور استناد می کنند ولی علمای شیعه نسخ تلاوت را منکرند چون عقیده دارند که نسخ تلاوت باید با یک دلیل قطعی ثابت شود و گرنه به تحریف بازمی گردد؛ یعنی برگشت به این دارد که بگوئیم آیه ای از آیات قرآن کم شده که همان تحریف به نقصان است و دلیل قاطعی بر آن نداریم، آری، برخی از آیات قرآن مشعر به وقوع نسخ تلاوت هستند، ولی نص و یا ظاهر در این معنا نیستند، بلکه حد اکثر دلالت بر امکان آن دارند و نه وقوع و آن آیات عبارت اند از:

۱. سوره نحل آیه ۱۰۱: وَإِذَا يَدُلُّنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ؛ ترجمه: هنگامی که آیه ای را به جای آیه دیگر بگذاریم و تغییر و تحولی حاصل شود آنان می گویند تو افترا می بندی در حالی که خدا بهتر می داند و اکثر آنان از حقیقت به دورند.

۲. سوره بقره آیه ۱۰۶: مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا؛ ترجمه: چنانچه اراده کنیم که آیه ای را نسخ نموده و یا به فراموشی بسپاریم بهتر از آن و یا همانند آن را جایگزین می سازیم، از این دو آیه استفاده می شود که نسخ تلاوت ممکن بوده و تالی فاسدی ندارد، ولی استفاده نمی شود که حتما در خارج هم نسخ

تلاوت پیش آمده و تحقق یافته است.

امکان نسخ قرآن

دومین مبحث درباره امکان نسخ قرآن است، این بحث دارای دو مرحله است:

۱. آیا اصولاً نسخ در ادیان و شرایع آسمانی ممکن است یا محال؟

۲. بفرض که در سایر ادیان و شرایع نسخ ممکن باشد آیا در دین اسلام و قرآن ممکن است یا خیر؟

مقام اول: دانشمندان یهود می گویند: نسخ در احکام الهیه و شرایع آسمانی محال است. غرض آنان از این سخن، اثبات استمرار احکام شریعت حضرت موسی علیه السلام است.

مقام دوم: ابو مسلم اصفهانی که یکی از دانشمندان معتزله است می گوید: نسخ در قرآن و احکام شرع مبین اسلام مستحیل است به دلیل اینکه خداوند فرموده است:

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ.

اما در مقابل علمای یهود و در مقابل پاره ای از علمای اسلام، اکثریت مطلق و قریب به اتفاق دانشمندان اسلامی چه از فرقه های مختلف اهل تسنن و چه علمای شیعه نسخ را در جمیع ادیان آسمانی و احکام دین حتی در احکام اسلام ممکن و جایز می دانند حال دو گروه اول هریک برای اثبات مدعای خویش دلایلی اقامه نموده اند که برخی از آن ادله عام است و دلالت می کند بر استحاله نسخ مطلقاً؛ یعنی نسبت به تمام شرایع آسمانی و برخی خاص است؛ یعنی فقط دلالت می کند بر استحاله شیخ نسبت به احکام قرآن، مجموع این ادله بنا بر نقل مفاتیح الاصول دوازده دلیل است که مصنف به مهم ترین آنها اشاره نموده و جواب داده است و آن چهار دلیل است که سه دلیل اول عام و دلیل رابع خاص است و در حقیقت استدلال و برهان نیست، بلکه یک سلسله تشکیکات است و لذا مصنف از آنها به عنوان شبهات یاد می کند:

دلیل یا شبهه اول: این حکم شرعی که می خواهد نسخ شود از دو حال خارج نیست:

۱. یا حکمی است که دوام و استمرار دارد و همیشگی است و یا حکمی است که بقا

ندارد، بلکه موقتی بوده و با پایان پذیرفتن مدت آن، تمام می شود و نابود می گردد، حال شما که می گوئید حکم شرعی قابل نسخ است کدام یک از این دو قسم منظورتان است؟ اگر حکم موقتی منظورتان است می گوئیم: او نیازی به نسخ ندارد بلکه با انتهای مدتش خودبه خود منتهی می گردد و اگر حکم دائمی منظور شماست می گوئیم: رفع چنین حکمی از محالات است چون موجب تناقض است.

بیان ذلک: از طرفی دلیل این حکم می گوئید: این حکم باقی و جاودانه است و از طرف دیگر دلیل ناسخ می گوئید: این حکم مرتفع شد؛ یعنی بقا و ابدیت ندارد پس این حکم هم باقی است و هم باقی نیست و هذا تناقض، بنابراین، شما که قائل به نسخ هستید باید در تعریف آن دخل و تصرفی انجام دهید و آن را توجیه کنید یا بگوئید:

نسخ به معنای رفع مثل حکم ثابت است نه عین آن تا تناقض لازم نیاید (بنا بر فرض دوم) و یا بگوئید: دلیل ناسخ دلالت دارد بر اینکه این حکم مدت دار بوده و برای زمان معینی نازل شده بود حالا که مدت آن تمام شد حکم هم تمام شد مثل کلیه واجبات موقته، خلاصه نسخ را به معنای پایان یافتن مدت آن حکم بدانید (بنا بر فرض اول).

جواب: ما انتخاب می کنیم شق اول را؛ یعنی می گوئیم نسخ رفع حکمی است که ثابت و بقا دارد و لولا النسخ قابلیت داشت تا ابد باقی بماند منتهی منظور ما از رفع الحکم الثابت آن نیست که در همان حالی که این حکم ثابت و موجود است در همان فرض این حکم ثابت و موجود است در همان فرض این حکم مرتفع و نابود شود تا شما بگوئید این مستلزم تناقض است و تناقض محال است، بلکه منظور از رفع حکم ثابت عبارت است از اعدام یک امر موجود؛ یعنی اگر دلیل ناسخ نبود حکم قابلیت داشت که تا ابد باقی باشد، ولی دلیل ناسخ آمد و آن قابلیت را گرفت و حکم را نابود کرد و آنکه مستحیل است اعدام المعدوم است، ایجاد الموجود است، رفع الموجود فی فرض ثبوت و وجوده است اما اعدام موجودی که ممکن العدم است استحاله ای ندارد چه اینکه ایجاد معدوم ممکن الوجود هم محال نیست.

توضیح مطلب: مقدمه: در منطق آموخته ایم که قضیه موجهه به لحاظ وجود موضوع

ص: ۹۰

بر سه قسم است:

۱. خارجی،

۲. حقیقه،

۳. ذهنیه.

خارجیه عبارت است از قضیه ای که حکم در آن بر افرادی که در خارج بالفعل موجودند بار شده به عبارت دیگر موضوع آن موجود خارجی بالفعل است مثل: کل من فی العسکر قتل، کل ما فی الصندوق نهب و ... ذهنیه عبارت است از قضیه ای که حکم در آن تنها بر افراد موجود در ذهن مترتب شده؛ یعنی موضوع آن موجود ذهنی بالفعل است و تحقق آن در خارج مستحیل است مثل: الانسان نوع، الانسان کلی، شریک الباری ممتنع، و ... حقیقه عبارت است از قضیه ای که حکم در آن بر موضوع مفروض الوجود مترتب شده اعم از اینکه افراد آن بالفعل در خارج موجود باشند و یا در آینده موجود شوند مثل: کل انسان حیوان ای کل ما وجد فی الخارج و صدق علیه الانسان صدق علیه الحیوان. با حفظ این مقدمه می گوییم: قضایای شرعیه که موضوعشان فعلی از افعال اختیاریه مکلفین و محمول آنها حکمی از احکام شرعیه است از نوع قضایای حقیقه اند و نه از نوع قضایای خارجی و در قضایای حقیقه فرقی ندارد که موضوع آن در خارج بالفعل موجود باشد و یا نباشد، بلکه قوام حکم به فرض وجود موضوع است. مثلاً شارع که می گوید: الخمر حرام معنایش این نیست که در خارج هم بالفعل خمری وجود دارد که حکم حرمت بر آن مترتب می شود، بلکه معنایش آن است که خمر در هر زمانی که فرض وجود موضوع شد می گوییم تا مادامی که مولا فرض وجود موضوع را می کند آن حکم هم برای موضوع ثابت است و اگر بخواهد این حکم را نسخ کند فرض وجود موضوع را نمی کند وقتی که فرض نکرد موضوع قضیه شرعیه منتفی است موضوع که منتفی شد حکم هم منتفی خواهد شد؛ زیرا موضوع نسبت به حکم همانند علت نسبت به معلول است که با نبود علت معلول هم نابود می شود و هذا هو معنی النسخ.

دلیل یا شبهه ثانی: مقدمه: براساس عقاید عدلیه: احکام الهی دایر مدار مصالح و مفسد واقعیه و نفس الامریه ای است که در متعلقات آنها، یعنی افعال مکلفین وجود دارد به این معنا که هرگاه شارع مقدس عملی را واجب می کند به خاطر مصلحت ملزمه ای است که در آن عمل وجود دارد و هرگاه کاری را تحریم می کند باز به خاطر مفسده ملزمه ای است که در آن عمل وجود دارد. حال هر عملی که دارای مصلحت ذاتیه باشد محال است که انقلاب پیدا کرده و دارای مفسده ملزمه گردد متقابلاً هر عملی که واجد مفسده ملزمه باشد محال است که منقلب شود و دارای مصلحت ملزمه گردد و گرنه لازم می آید انقلاب حسن به قبیح و قبیح به حسن و هر دو محال اند چون انقلاب در ذات و ذاتیات و یا انقلاب در ماهیت محال است. با حفظ این مقدمه می گوئیم: مستدل مدعی است که نسخ مستحیل است یا به لحاظ اینکه نسخ مستلزم انقلاب حسن به قبیح و قبیح به حسن است و آن محال است و مستلزم محال محال است و یا به لحاظ اینکه نسخ مستلزم حکیم نبودن ناسخ است در صورتی که مصلحت یا مفسده عمل همچنان باقی است و ناسخ هم عالم به مصلحت و مفسده است با این حال نسخ می کند و این عبث است و با حکمت نمی سازد حال حکیم نبودن خداوند هم محال است چون در علم کلام ثابت شده که خداوند حکیم است و یا به لحاظ اینکه نسخ مستلزم جهل ناسخ به حکمت و فلسفه حکم است؛ یعنی تا به حال خیال می کرد این عمل دارای مصلحت است و لذا واجب کرده بود حالا معلوم شد که این عمل مفسده دارد لذا نسخ کرد این هم بر خداوند مستحیل است؛ زیرا در علم کلام ثابت شده که خداوند از ازل تا به ابد، عالم به همه امور است (كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا). پس نسخ مستلزم یکی از امور ثلاثه است و اللازم باقسامه الثلاثه باطل فالملزوم مثله پس نسخ هم محال است.

جواب: مصنف از این دلیل دو جواب می دهند:

۱. آنکه محال است انقلاب حسن ذاتی به قبیح ذاتی است فی المثل عدالت که حسن ذاتی دارد محال است که قبح پیدا کند مگر عدل نباشد یا ظلم بما هو ظلم قبح ذاتی دارد و محال است که حسن پیدا کند مگر ظلم نباشد و قیاس نمودن مصالح و

مفاسد اعتباری اند و به اختلاف ازمه و حالات مختلف می شوند، چه بسا عملی برای مدت زمانی دارای مصلحت باشد و پس از آن مفسده پیدا کند و به عکس چه بسا عملی برای مدتی دارای مفسده بود پس از آن مصلحت پیدا کند فلذا انقلاب در این گونه موارد نه تنها محال نیست، بلکه گاهی ضرورت دارد و خوشبختانه احکام الهیه و ادیان آسمانی از همین قبیل اند؛ زیرا افراد بشر به تدریج به سمت تکامل حرکت می کنند و در هر مرحله ای مردم از لحاظ فکری و درک حقایق دارای مرتبه ای هستند و چه بسا یک برنامه ای در یک مرحله ای موجب کمال باشد که همان برنامه در مراحل قبل یا بعد عامل سقوط است و ادیان آسمان هم برای تکامل بشر است لذا به اختلاف ازمه و احوالات مختلف می گردد دستورات انبیا در حقیقت همانند نسخه های شفابخش طبیبان است، یا همانند کلاس هایی است که برای تعلیم و تربیت فرزندان ایجاد می گردد و پرواضح است که چه بسا نسخه امروز طبیب برای فردای مریض زیان بخش باشد و یا نسخه فردا برای امروز مضر و مهلک باشد و نیز دروس امسال محصل مسلما به درد سال گذشته و یا سال آینده نمی خورد دستورات خداوند هم گاهی این گونه است که مخصوص به مرحله معینی است و با گذشت آن زمان، فلسفه خودش را از دست می دهد و بالضروره باید تغییر یابد و نسخ شود.

۲. حسن و قبیح هم در همه جا یکسان نیست و چنین نیست که هیچ گاه حسن تبدیل به قبیح و یا قبیح تبدیل به حسن نشود، بلکه حسن یا قبح بعضی الاشیاء ذاتی است؛ مثل عدل و ظلم و بعضی از آنها حسن و قبحشان اقتضایی است کالصدق و الکذب و برخی اعتباری است مثل ضرب، حال تنها در قسم اول انقلاب محال است، ولی در قسم ثانی و ثالث استحاله ندارد، بلکه مادامی که عنوان حسنی بر آن منطبق شود حسن می یابد مثل صدق نافع و به محض اینکه عنوان قبیح بر آن منطبق شد قبیح می شود مثل صدق ضار بنابراین، هیچ استحاله ای ندارد که حکمی در زمانی مصلحت داشته و واجب شده بود و در زمان بعدی مصلحت ندارد و لذا نسخ شده و یا حکمی در زمانی عنوان حسنی بر او منطبق بوده و واجب شد و در زمان بعدی عنوان حسن از او زایل شده لذا وجوب ندارد.

دلیل یا شبهه سوم: خلاصه دلیل: نسخ برگشت به تخصیص دارد و بین آنها فرقی نیست، بلکه هر دو بالنسبه به ظاهر کلام رفع و نسبت به باطن کلام دفع و کاشف از مراد واقعی اند.

توضیح ذلک: طبق بیان خود قائلین به امکان نسخ، حکمت نسخ آن است که احکام الهی دایر مدار مصالح و مفاسد است. بنابراین، تا مادامی که مصلحت باشد حکم هم هست و وقتی مصلحت پایان گرفت و از بین رفت حکم هم از بین می رود. پس ارتفاع حکم و انتهای مدت آن تابع ارتفاع مصلحت و منتهی شدن آن است روی این اصل از شما سؤال می کنیم: آیا شارع مقدس که ناسخ این حکم است از روز اول که حکم را انشا می نمود می دانست که مصلحت این حکم موقتی و مدت دار است؛ یعنی مثلاً وجوب نماز به سمت بیت المقدس تا فلان مدت مصلحت دارد و یا از اول آگاه نبود به مدت دار بودن مصلحت، بلکه خیال می کرد این حکم برای همیشه مصلحت دارد، ولی بعدها متوجه شد که تا مدت معینی مصلحت داشته؟ احتمال ثانی در حق خداوند مستحیل است؛ زیرا خداوند عالم علی الاطلاق است و اسناد جهل به سوی او محال است (تعالی الله عما یقول الظالمین علوا کبیرا) و این همان بداء باطل و مستحیل است در حق خداوند که چیزی برای او مخفی بوده و بعدا منکشف شد.

تبصره: در رابطه با بداء میان دانشمندان شیعه و اهل سنت اختلاف است، عالمان تشیع بداء را در تکوینات قبول دارند، ولی علمای عامه با این طرز فکر مخالف اند و می گویند: بداء در تکوین مستحیل است چون مستلزم اسناد جهل بسری خداوند است و روی همین اصل به شیعیان نسبت می دهند که شیعه جعل را بر خداوند تجویز می کند چون قائل به بداء هستند. امام رازی در تفسیر کبیر ذیل آیه ۳۹ سوره رعد که فرموده است: *يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ* می گوید: *وقالت الرافضه البداء جائز علی الله تعالی و هو ان یعتقد شیئا ثم ینظر له ان الامر بخلاف ما اعتقده و لکن آقایان عامه مراد محققین شیعه را درک نکرده اند؛ زیرا ما براساس نصوص معتقدیم که قضای الهی سه نوع است:*

۱. قضایی که احدی از بندگان خدا از او مطلع نیست حتی وجود گرامی رسول

ص: ۹۴

اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و آن عبارت است از علم کلی و مطلق خداوند به سرنوشت کلیه موجودات با جمیع تحولات آنها و از آن تعبیر به ام الكتاب می شود در این مرحله بداء محال است چون خداوند از ازل عالم به ما کان و ما یکون و ما هو کائن الی الابد است و به قول قرآن: لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ وَ يَأْتِيهِ الْخَبْرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهَا وَ لَا يُحِيطُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ هُوَ سَاطِعُ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا.

۲. قضایی که خداوند به پیامبران و فرشتگان در گاهش اعلام نموده و خبر داده که فلان حادثه حتما و جزما محقق خواهد شد در این قسم هم بداء مستحیل است؛ زیرا خداوند خبر خود را کذب ندانسته و ملائکه و رسل و اولیائش را هم تکذیب نمی کند.

۳. قضایی که خداوند به پیامبر یا فرشتگان خبر داده به تحقق آن در خارج اما نه به صورت حتمی و قطعی، بلکه به صورت معلق، یعنی معلق نموده بر اینکه اگر مشیت من به خلاف آن تعلق نگیرد، در این قسم بداء جایز است و از آن به عالم محو و اثبات تعبیر می شود: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ، لَلَّ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ. مثال مثال:

خدا می داند که زید فردا خواهد مرد و می داند که موت زید معلق بر ندادن صدقه است و باز می داند که زید فردا صدقه خواهد داد و نخواهد مرد. در اینجا دو قضیه شرطیه پیدا می شد:

۱. اگر زید صدقه ندهد فردا می میرد.

۲. اگر زید صدقه بدهد فردا نمی میرد.

اینجا اخبار خداوند به قضیه اول مثل داستان عیسی و یا یونس علیهما السّلام که گذشت کذب نیست و مانعی ندارد. حال علمای شیعه این قسم بداء را قبول دارند.

وقتی احتمال ثانی باطل شد فتعین الاحتمال الاول که خداوند از اول امر می دانست که این حکم موقتی است منتهی در ظاهر حکم را مطلق انشا نمود و به وقتی مقید نکرد و ما پنداشتیم که حکم استمرار دارد و برای جمیع ازمنه است، ولی بعد از چند مدت دلیل ناسخ آمد و واقع را بر ما روشن ساخت؛ یعنی کشف کرد از اینکه حکم در واقع از همان ابتدا مقید و موقت بوده و نه مطلق و هذا هو معنی التخصیص، پس نسخ همان تخصیص است و فرقی بین آن دو نیست مگر در

ص: ۹۵

اسم گذاری، آری، یک تفاوت دارد و آن اینکه تخصیص دو نوع است:

۱. تخصیص افرادی مثل اکرم العلماء و لا تکرم الفساق منهم؛

۲. تخصیص زمانی که مورد بحث ماست. نسخ همان تخصیص زمانی را گویند پس نسخ رفع الحکم الثابت واقعا نیست، بلکه رفع الحکم الثابت ظاهرا است.

جواب: ما هم قبول داریم که حکمی که نسخ می شود به خاطر آن است که مدت آن حکم به پایان رسیده و نیز قبول داریم که خداوند از اول عالم بوده که مدت این حکم فلان قدر است و نه بیشتر و لکن لازمه این کلام آن نیست که حکم در واقع از همان اول امر موقت بوده و در مقام انشای مقید به این وقت انشا شده خیر حکم مطلق است و مقید به وقتی نیست دلیل مطلب آن است که احکام شرعیه به نحو قضایای حقیقیه جعل شده اند؛ یعنی احکام بار شده بر موضوعاتی که فرض وجود آنها شده بدون اینکه محدود به حدی و مقید به وقت و زمانی باشد، بلکه شارع مقدس ملاک را که همان مصلحت یا مفسده است ملاحظه نموده و حکم را انشا کرده به نحو مطلق و بی قید و شرط. حال اگر مصلحت تا ابد باقی باشد حکم هم تا ابد باقی است و اگر مصلحت از بین برود حکم هم به ناچار از بین خواهد رفت، ولی نفس الحکم که روز اول انشا شد قابلیت داشت که تا ابد باقی بماند البته اگر مصلحت و ملاک آن استمرار داشت، ولی در سایه علل و عوامل خارجی آن ملاک رفت لذا حکم را شارع نسخ کرد.

پس حکم به نحو موقت انشا نشده و گرنه بعد الوقت قابلیت بقا را نداشت و حال آنکه حکمی که انشا شده قابل بقا بود الی الابد، ولی ملاکش که رفت حکم هم رفت.

مثال تکوین: خداوند زید را آفرید و بعد از ده سال او را اعدام کرد. در اینجا هم از آغاز می دانست که زید پس از ده سال معدوم می گردد، اما این به آن معنا نیست که پس خداوند از اول زید مقید به ده سال را آفرید به حیث که ده سال بودن در خلقت زید دخیل باشد. خیر، خداوند زید را آفرید، ولی می دانست که زید ده سال دیگر می میرد.

قوله و من هنا: از بیانات مذکور به خوبی فرق بین نسخ و تخصیص برای شما روشن می گردد و آن اینکه در باب تخصیص، حکم از همان ابتدا که انشا شد در واقع مقید و مخصص بوده، ولی ظاهر کلام مولا عام یا مطلق است و مخاطب می پندارد که

همین عموم یا اطلاق واقعا مراد مولا بوده لکن بعدا که تخصیص آمد کاشف از این است که از همان آغاز عمومیت مراد نبوده نه اینکه در واقع بوده و دلیل خاص آمده و آن امر ثابت را برمی دارد. به خلاف نسخ که در اینجا حکم از اول به نحو مطلق انشا شده و فی ذاته قابل بقا و استمرار است، ولی عامل خارجی آمده و آن حکم را برداشته نه اینکه استمرار فقط به حسب ظاهر کلام باشد، ولی در واقع حکم از اول امر موقت بوده خیر حکم فی حده ذاته مقتضی بقاست، ولی عامل خارجی موجب ارتفاع آن شده نظیر سایر موجوداتی که طبیعتا و ذاتا مقتضی استمرار و دوام اند مگر مانعی جلوی آنها را بگیرد. مثلا ملکیت عبا برای زید از روزی که موجود شد قابلیت دارد که تا صد سال هم باقی بماند مگر اینکه زید بمیرد و یا عبا تلف شود و یا به واسطه بیع یا صلح و ... عبا به دیگری تملیک شود یا مثلا- علقه زوجیت که حادث شد قابلیت دارد که تا ۵۰ سال باقی بماند، ولی موت احد الطرفین یا طلاق موجب به هم خوردن این رابطه می گردد. پس قیاس باب نسخ به باب تخصیص قیاس باطل و غلط و مع الفارق است.

دلیل یا شبهه رابع: مقدمه: این دلیل مخصوص به نسخ قرآن است و بر مبنای اشاعره از اهل سنت است و آن اینکه کلام خدا، یعنی قرآن قدیم است (بر مبنای قدمای ثمانیه که در علم کلام مطرح است) و موجود قدیم رفع و اعدامش مستحیل است، ایجاد و اعدام هر دو مال موجودات حادث است که نبودند و قابل ایجاد بودند و ایجاد شدند بعد هم نابود می گردند، ولی موجود قدیم همواره بود و خواهد بود و کسی وجود را به او نداده تا بتواند وجود را از آن بگیرد پس نسخ قرآن از محالات است.

جواب: اولاً- ما مبنای شما را قبول نداریم که قرآن قدیم باشد، بلکه ما معتقدیم که قرآن حادث و مخلوق و معجول الهی است بالجعل التشريعی چنان که نص قرآن می گوید: *ما یأتیهم من ذکرٍ من ربهم مُحدَثٌ*. ثانیا بر فرض قبول مبنای شما که کلام الله قدیم است، می گوئیم: استحاله نسخ مختص به نسخ تلاوت است نه اینکه مربوط به اصل نسخ باشد و دلیل بر بطلان اصل نسخ باشد خیر نسخ در حکم کاملا در قرآن میسور است و ثالثا به نص قرآن نسخ تلاوت هم امری ممکن است آنجا که می فرماید:

ص: ۹۷

وَ إِذَا يَدُلُّنَا آيَةٌ ... که قبلا گذشت این نص قرآنی دلیل آن است که یا کلام خدا قدیم نیست و یا دلیل آن است که قدیم قابل نسخ و رفع است و لو دلیلی بر وقوع خارجی نسخ تلاوت نداریم، رابعا معنای نسخ تلاوت رفع اصل کلام نیست؛ یعنی معنایش این نیست که این کلام الهی در جهان هستی نباشد و به کلی از صفحه وجود محو گردد، بلکه معنای نسخ تلاوت عبارت است از قطع رابطه مکلفین با تلاوت آن، یعنی تا به حال مسلمان‌ها این آیه را در قرآن می نوشتند و تلاوت هم می کردند، ولی از حالا نباید چنین کاری کنند و اینکه استحاله ندارد آنکه محال است نسخ اصل کلام است علی القول بقدمه پس دلایل قائلین به استحاله نسخ باطل شد و تعیین امکان‌النسخ.

وقوع نسخ در قرآن و اصالت عدم نسخ

سومین مبحث درباره قرآن، وقوع النسخ فی القرآن است. پس از اینکه امکان نسخ را ثابت کردیم، بحث می کنیم که آیا نسخ در قرآن واقع هم شده یا خیر؟ یعنی موارد و مصادیق خارجی‌ای را می توان نشان داد که در آنجا آیه ای از قرآن به وسیله آیه دیگر یا سنت متواتره و یا اجماع محصل قطعی نسخ شده باشد یا نداریم؟ بفرض وجود آن موارد کدام است؟ به گفته مصنف، مطلبی که عند الاصولیین مهم است همین مطلب سوم است؛ زیرا بحث از تعریف و ماهیت نسخ جزء مبادی تصویریه است و بحث از مجرد امکان نسخ هم که ثمره عملیه ندارد و از مبادی تصدیقیه است آنکه ثمره عملی دارد و به درد اصولی می خورد بحث از وقوع نسخ است.

اجماعی است در میان مسلمین به استثنای بعضی از علمای عامه بر اینکه نسخ قرآن ممکن است و باز اجماعی است در میان مسلمین به جز ابو مسلم اصفهانی بر اینکه نسخ القرآن واقع هم شده و در قرآن ناسخ و منسوخ داریم. و باز اجماعی است که در قرآن آیاتی داریم که ناسخ احکام شرایع سابقه است.

و باز اجماعی است عند المسلمین که در قرآن آیاتی وجود دارد که برخی از احکام ثابت‌ه در صدر اسلام را نسخ کرده مثل حکم قبله که با آیه قَوْلٌ وَجْهَكَ ... نسخ شده و باز اجماعی است که نسخ قرآن به دلیل ظنی و خبر واحد ثابت نمی گردد حتما باید به

دلیل قطعی باشد از قبیل آیه یا سنت متواتره یا اجماع محصل قطعی؛ زیرا اثبات قرآن هم باید به خبر متواتر باشد و به خبر واحد قبول نیست به دو دلیل: ۱. اجماع ۲. در امور و حوادث مهمه مثل نسخ یا اثبات قرآن عادت انسان‌ها بر این است که اگر چنین خبری بوده و در میان آنها شیوع پیدا می‌کند و همگی آن را نقل می‌کنند. پس اگر حادثه‌ای مهم بود، ولی با این حال یک نفر آمد و نقل کرد و غیر از او احدی نقل نکرد خود این دلیل بر کذب آن خبر است روی همان عادت بشری پس اگر یک نفر فقط گفت این آیه نسخ شده یا این آیه در قرآن بوده بدین وسیله مخبر عنه ثابت نمی‌گردد.

انما الکلام در تشخیص مواردی است که ادعا شده که این موارد از آیات ناسخ و منسوخ اند که بعضی از علما تا ۱۳۸ آیه را جزء آیات منسوخه شمرده اند؟ به گفته مصنف، مسئله سه صورت دارد:

۱. در برخی موارد قطع داریم که این آیه از آیات منسوخه است. در اینجا به قطع خود عمل می‌کنیم و بحثی نداریم.

۲. در اکثر قریب به اتفاق موارد، یعنی ۹۸٪ موارد هم قاطع به عدم النسخ هستیم در اینجا هم به قطع خود عمل می‌کنیم.

۳. در برخی موارد هم شک داریم که آیا این آیات از آیات منسوخه هستند یا خیر در اینجا به اتفاق همه علمای اسلام اصاله عدم النسخ جاری می‌کنیم و اینکه بالاتفاق همگی این اصل را جاری می‌کنند نه از جهت آن است که استصحاب را حجت می‌دانند تا بگوییم استصحاب می‌کنیم عدم نسخ را خیر این نیست به دلیل اینکه حتی منکرین حجیت استصحاب هم از قبیل سید مرتضی و صاحب معالم و محقق اول این اصل را قبول دارند، بلکه از جهت این است که علمای اسلام اجماع دارند که نسخ باید به دلیل قطعی باشد و با دلیل ظنی ثابت نمی‌گردد.

ص: ۹۹

باب دوم سنت

اشاره

دومین منبع دین مبین اسلام سنت است. درباره سنت در چهار فصل سخن خواهیم گفت، ولی قبل از ورود به اصل بحث، مقدمه ای ذکر نموده و در این مقدمه درباره تعریف سنت و حدود آن بحث می کنیم.

کلمه سنت در لغت عرب به معنای طریقه و سیره عملی آمده و در قرآن هم کلمه سنت در آیاتی به همین معنا آمده است. ابن اثیر در کتاب نهاییه (ج ۲، ماده سنن) می گوید: «قد تكرر فی الحدیث ذکر السنه و ما تصرف منها و الاصل فیها الطریقه و السیره و اذا اطلقت فی الشرع فانما یراد بها ما امر به النبی صلی الله علیه و آله و سلم و نهی عنه و ندب الیه قولا و فعلا مما لم ینطق به الکتاب العزیز و لهذا یقال فی ادله الشرع الکتاب و السنه ای القرآن و الحدیث».

سنت در اصطلاح فقهای اسلام علی العموم عبارت است از قول و فعل و تقریر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم.

منشا این اصطلاح: در روایات نبویه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پیروان خویش را امر فرمود به اینکه از سنت من متابعت کنید، سپس این کلمه مکرر در مکرر در قول و فعل و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به کار رفته تا آنجا که علم بالغلبه گردیده و هرگاه به نحو مطلق استعمال می شود؛ یعنی گفته می شود: «السنه» بدون استناد و اضافه به فرد خاصی از آن اراده

ص: ۱۰۰

می‌شود امری که متضمن بیان حکمی از احکام شرعیه از سوی پیامبر باشد چه با قول و چه با عمل یا با تقریر، سنت به این معنا را شیعه و سنی قبول دارد، ولی شیعه حصر و اختصاص را قبول ندارد.

سنت در اصطلاح فقهای شیعه: از آن رهگذر که به عقیده دانشمندان شیعه، امیر المؤمنین و فرزندان معصوم آن حضرت سلام الله علیهم اجمعین از سوی خداوند به مقام امامت تعیین و منصوب گردیده‌اند گفتار و اعمال آنان جاری مجرای گفتار و اعمال پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، بدین معنا که همان طور که قول و فعل و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وجوب اتباع دارد همچنین قول و فعل و تقریر معصومین علیهم السلام نیز واجب الاتباع است آنان حجت های خدا بر مردم‌اند فلذا عند الشیعه دایره سنت گسترده تر شده و می‌گویند: «السنة قول المعصوم و فعله و تقریره» (اعم از امام و پیامبر).

فلسفه این توسعه آن است که به عقیده ما امامان معصوم علیهم السلام همانند سایر محدثان و روایان حدیث نیستند که تنها از قول پیامبر گزارش دهند و بگویند: اخبرنی رسول الله و کذا تا در نتیجه گفتار آنان از این حیث حجت باشد که عادل و یا ثقه هستند همانند باقی رواه الحدیث، همچنین نظرات ائمه علیهم السلام از قبیل آرای نظریات مجتهدین هم نیست تا بگوییم آنان مثل فقهای اسلام، احکام شرعیه را از منابع خود استنباط و اجتهاد کنند و محتاج به مطالعه و درس و بحث و کبرا باشند، بلکه آنها خود منبع جوشان و خروشان تشریح اسلامی و قانون های خدایی‌اند و همان طور که شخص رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم منبع تشریح است و هرچه می‌گوید بیان واقع است (ما ینطق عن الهوی ان هو الا - وحی یوحی) همچنین پیشوایان معصوم شیعه نیز این گونه‌اند؛ یعنی بیانگر احکام واقعی الهی‌اند منتهی پیامبر اکرم از طریق وحی الهی با واقع مرتبط است و ائمه علیهم السلام از طرق دیگری از قبیل الهام با واقع مرتبط‌اند و به قلب آنها این احکام الهام می‌شود و یا از راه تلقی و گرفتن از معصوم قبلی آگاه می‌شود چنان که علی علیه السلام فرمود:

«علمنی رسول الله الف باب من العلم ینفتح لی من کل باب الف باب». پس به نظر ما سنت عبارت است از قول و فعل و تقریر معصوم از خاتم الأنبیاء صلی الله علیه و آله و سلم تا خاتم الأوصیاء علیه السلام.

ص: ۱۰۱

سؤال: اگر ائمه علیهم السّلام خودشان مصدر تشریح اسلامی اند و مستقیماً حکایتگر از واقع هستند پس چرا گاهی کلام دیگری را نقل می کنند مثلاً امام صادق می فرماید: از پدرم امام باقر از جدم علی بن الحسین علیهم السّلام و ... چنین روایت شده یا در حدیث معروف سلسله الذهب امام رضا علیه السّلام می فرماید: حدیثی ابی قال ... تا به ذات حق تعالی می رساند رمز مطلب چیست؟

جواب: عوامل گوناگون دارد که به برخی اشاره می کنیم:

۱. به خاطر نص کلام رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است؛ یعنی چون این سخن از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیده شده و از او به ما رسیده لذا امام هم به وی اسناد می دهند و لو خودش هم که بیان کند مطلب همان است نظیر آنچه در نقل کلمات جامعه است که از قول پیامبر نقل می کنند مثل جمع الخیر کله فی ثلاث و مثل اربع من علامات السعاده و ... و مثل حدیثی که در کتاب من لا یحضره الفقیه (ج ۴، ص ۲۵۴ تا ص ۲۷۱) بیان شده است.

۲. به منظور اتمام حجت بر دیگران است که چون دیگران امامت امام علیه السّلام را قبول نداشتند، ولی به امانت داری و اطمینان و عدالت آنها معترف بودند و لذا حضرت به پیامبر استناد می داد تا طرف را قانع سازد.

سؤال: از کجا بفهمیم که این دوازده نفر امام و معصوم اند و کلامشان جاری مجرای کلام رسول است در حجیت؟

جواب: امانت ائمه علیهم السّلام و عصمت آنان علم کلام به ثبت رسیده و از عهده عالم اصولی خارج است.

حال که مسلم شد که سنت با آن دامنه وسیعی که دارد که شامل اقوال و افعال و تقریرات ائمه علیهم السّلام هم می شود در نزد علمای شیعه مصدر و منبع احکام شرعی است می گوئیم: اگر مکلف بتواند مستقیم و بدون واسطه این سنت را تحصیل کند؛ یعنی از زبان خود امام علیه السّلام بشنود و یا در فعل و امضای او مشاهده کند در این صورت حکم الله واقعی را از سرچشمه اصلی و مصدر حقیقی آن دریافت نموده و از ناحیه سند این حکم شک و تردیدی ندارد اگرچه از ناحیه دلالت ممکن است جزم و یقین پیدا نکند؛ زیرا چه بسا کلام امام علیه السّلام ظهور در امری دارد، ولی احتمال خلاف هم دارد و یا کلام

ص: ۱۰۲

امام علیه السلام مجمل است و هیچ ظهوری ندارد. حال مثل چنین انسانی مثل کسی است که حکم واقعی را مستقیماً از زبان قرآن بگیرد؛ یعنی همان گونه که در استناد به قرآن و اخذ از قرآن، حکم را از مصدر اصلی گرفته و از ناحیه سند تردیدی ندارد همچنان است در اخذ حکم از سنت حقیقه، و این هر دو راهگشای بشریت اند منتهی قرآن ثقل اکبر الهی و معصومین علیهم السلام ثقل الله اصغرند؛ چنان که در حدیث متواتر ثقلین آمده است: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی (اهل بیتی) ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا ابدا و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض».

اگر جوینده ای حکم واقعی را نتوانست از طریق سنت واقعی به دست آورد و دسترسی به معصوم نداشت و نتوانست حکم الله را مستقیماً از زبان معصوم بشنود و یا در عمل و تقریر معصوم مشاهده کند مثل خود ما که در عصر غیبت به سر می بریم و به حسب ظاهر دستمان از دامان امام زمان علیه السلام کوتاه است در اینجا ما وظیفه داریم که در مرتبه اول به قرآن مراجعه کنیم و در مرحله ثانیه به احادیث و اخباری که در کتب اربعه موجود است و توسط محدثین بزرگوار به ما رسیده اخذ کنیم، البته این روایات خودشان سنت نیستند؛ زیرا سنت قول و فعل و تقریر معصوم است، ولی این روایات حکایت می کند و نقل می کند قول یا فعل امام را لذا نام این ها را باید سنت حاکیه و ناقله گذاشت و اگر احیاناً بر این احادیث سنت اطلاق می شود از باب تسمیه الدال باسم المدلول است و اطلاق مجازی است.

۱. دلالت فعل معصوم

پس از بیان مقدمه مباحث ثانی را در چهار بخش قرار می دهیم:

۱. فعل المعصوم،

۲. تقریر المعصوم،

۳. خبر متواتر،

۴. خبر واحد.

بخش اول. مقدار دلالت فعل معصوم: تردیدی نیست در اینکه اگر معصوم عملی را

ص: ۱۰۳

بدون هیچ قرینه ای مرتکب شود مثلاً- در هنگام رؤیت هلال دو رکعت نماز به جا آورد این عمل اگر هم دلالت بر وجوب یا استحباب آن عمل نداشته باشد لاقلاً دلالت بر مشروعیت و عدم حرمت آن عمل می نماید به دلیل اینکه شخص معصوم هرگز مرتکب عمل حرام نمی شود.

باز تردیدی نیست در اینکه اگر معصوم فعلی را ترک نمود بدون هیچ قرینه ای مثلاً در نماز قنوت را به جا نیاورد این ترک معصوم اگر هم دلالت بر حرمت آن عمل نداشته باشد لاقلاً بر عدم وجوب آن دلالت می کند به دلیل اینکه معصوم هیچ گاه ترک واجب نمی کند در اثر داشتن مقام عصمت.

و باز تردیدی نیست در اینکه اگر عمل معصوم همراه با قرائن خاصه ای باشد گاهی بیش از جواز و مشروعیت فعل را دلالت دارد مثلاً اگر بر ما محرز شود که امام علیه السلام این عمل را در مقام بیان حکمی از احکام شرعی و عبادتی از عبادات انجام داد از قبیل وضو و صلات و حج و ... این عمل امام علیه السلام وجه آن عمل را هم دلالت می کند؛ یعنی دلالت دارد بر اینکه امام علیه السلام آن عمل را به قصد الوجوب یا استحباب انجام داد البته تعیین وجوب یا استحباب در گرو دلالت ترینه است. مثال: امام صادق به حماد فرمود: آیا دو رکعت نماز صحیح می توانی به جا آوری؟ حماد که پیرمرد هم بود عرض کرد: یا بن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم من کتاب حریر را که در رابطه با دستورات نماز نوشته شده خوانده ام چگونه ممکن است نماز را بلد نباشم؟ حضرت فرمود: برخیز و دو رکعت نماز بگذار، حماد امتثال نمود و وقتی که از نماز فارغ شد امام فرمود: قبیح است که شخص مسلمان نتواند دو رکعت نماز صحیح و با آداب به جای آورد سپس خود حضرت برخاست و دو رکعت نماز خواند سپس فرمود: این گونه نماز بخوان.

در اینجا امام علیه السلام در مقام بیان آداب نماز است و لذا مسلماً کارهایی که انجام داده یا واجب بوده و یا مستحب و باز تردیدی نیست در اینکه ظهور فعل همانند ظهور قول حجت است و مناط حجیت هر دو یکی است و آن بنای قطعیه عقلاییه بر اخذ به ظواهر است حتی در افعال و شاهد بر اینکه ظهور فعل امام علیه السلام حجت است عبارت است از استدلالات مکرر فقهای عظام در رابطه با حکم افعال وضوء و صلوه و ... به

ص: ۱۰۴

فعل پیامبر یا امام علیهم السّلام حال مطالبی که تا به حال ذکر شد لا ریب فیه است و مسلم است انما الکلام در دو مقام است:

مقام اول: هر گاه عملی از معصوم صادر شود درحالی که از هر نوع قرینه ای خالی است آیا علاوه بر جواز و مشروعیت آن عمل در حق مسلمانان دلالت بر وجوب یا استحباب آن عمل در حق ما دارد یا خیر؟ مثال: امام علیه السّلام در نماز همیشه جلسه استراحت را رعایت می کرد آیا این عمل امام در حق ما واجب است؟ یا مستحب؟ یا مباح؟ در مسئله چهار قول است:

۱. گروهی از دانشمندان معتزله می گویند: هر کاری که معصوم انجام داد آن فعل در حق ما واجب می گردد و باید آن به را به جا آوریم چه معصوم آن عمل را به قصد وجوب انجام داده باشد و چه به قصد استحباب و یا به عنوان مباح.

۲. علمای شافعیه و صاحب القوانین (در ص ۴۹۰) و صاحب الفصول (در ص ۳۱۳) می گویند: هر کاری که معصوم انجام دهد آن عمل برای ما مستحب می گردد اگرچه در حق معصوم مباح بوده نه واجب یا مستحب.

۳. علمای مالکیه و برخی دیگر می گویند: عمل معصوم بیش از جواز رخصت و مشروعیت آن فعل در حق ما دلالت ندارد نه مفید و وجوب است و نه استحباب و نه اباحه به معنای خاص کلمه.

۴. گروهی از دانشمندان از قبیل محقق اول در معارج الاصول و سید مرتضی و غزالی و ... توقف را برگزیده اند؛ یعنی می گویند: برای ما مدلل و مبرهن نیست که فعل المعصوم آیا وجوب را می رساند یا استحباب را یا اباحه را؟

مصنف گفته است که ما قول سوم را قبول داریم و بیش از رخصت و جواز هیچ دلیلی بر استحباب یا وجوب نداریم اما کسانی که وجوب یا استحباب را پذیرفته اند برای مدعای خود به آیاتی از قرآن استشهاد نموده اند: یکی از آن آیات آیه ۲۱ سوره احزاب است: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (کیفیت استدلال طبق بیان قوانین در ص ۴۹۱).

تقدیر آیه چنین است: من کان یرجوا الله و الیوم الآخر فله فیه أسوه حسنه آن گاه اگر

ص: ۱۰۵

این اصل صادق باشد باید عکس نقیض آن هم صادق باشد که: من لم تکن له فيه أسوه حسنه فليس ممن يواجه الله و اليوم الآخر. این جمله مفادش تهدید است و وعده عذاب داده به کسانی که تأسی بر رسول صلی الله علیه و آله و سلم را ترک کنند و تهدید بر ترک دلیل بر وجوب تأسی است با این بیان ثابت می گردد که اقتدا به پیامبر در افعال و کارهایش واجب است و معنای وجوب اقتدا و تأسی آن است که هر کاری رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم انجام داد بر ما انجام آن واجب باشد گرچه نسبت به خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مستحب یا مباح بوده به استثنای مواردی که عمل از مختصات رسول صلی الله علیه و آله و سلم باشد؛ یعنی به دلیل قطعی ثابت شده که این عمل فقط در حق پیامبر واجب است لا غیر مانند نماز شب و ...

قوله و قيل: میرزای قمی و صاحب الفصول فرموده اند: برفرض که آیه مذکور دال بر وجوب تأسی نباشد، ولی لا اقل دلالت بر حسن و استحباب تأسی دارد به نص خود آیه که أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ.

به استدلال به این آیه برای وجوب تأسی، سه جواب داده شده است:

۱. جواب علامه: اسوه و مقتدا بودن به این معناست که هر کاری پیامبر انجام داد من نیز آن کار را با دو ویژگی انجام دهم:

الف. چون او انجام داده من هم انجام می دهم. ب. به هر وجه و عنوانی که او انجام داده من نیز انجام می دهم. بنابراین، اگر او به قصد وجوب به جا آورده من باید متعبد باشم و به وجه وجوب به جا آورم و اگر او به قصد استحباب اتیان نموده من هم باید ملتزم شوم که به عنوان استحباب اتیان کنم و اگر او به عنوان اباحه اتیان کرده من هم معتقد به اباحه آن کار شوم؛ یعنی بگویم آن کار در حق من مباح است آن گاه در مقام عمل آزادم یا اتیان می کنم و یا نه این است معنای تأسی صحیح و کامل به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در افعال و کارهایش بنابراین، اگر پیامبر عملی را به وجه استحباب یا اباحه اتیان کرده من اگر به وجه وجوب اتیان کنم که اقتدا و تأسی به رسول نشده چون باطن عمل من قصد الوجوب دارد و باطن عمل پیامبر ندارد، پس ظاهر اعمال مثل هم، ولی باطن اعمال غیر هم است و تأسی در ظاهر و باطن نشده.

صاحب فصول (در ص ۳۱۳) به جمله اخیر کلام علامه اعتراض نموده و آن اینکه

ص: ۱۰۶

شما در بخش مباحات فرمودی معنای تأسی عبارت است از اینکه من معتقد به اباحه آن عمل شوم. خوب جناب علامه اینکه تأسی در اعتقاد است نه تأسی در عمل خارجی و جوارحی و بحث ما در تأسی در عمل و فعل است لا الاعتقاد.

مصنف در مقام دفاع از علامه و ردّ اعتراض الفصول می گوید: مراد علامه از آن سخن، مجرد اعتقاد قلبی نبوده، بلکه مرادش این است که در مباحات تأسی به معنای آن است که من مخیر باشم در مقام عمل بین الفعل و الترك؛ یعنی معینا به هیچ طرفی ملتزم نشوم و لا شك در اینکه اقتدا در هر موردی متناسب با حکم همان مورد است فی المثل تأسی به پیامبر در واجبات به این است که من متعبد شوم به ایجاد العمل در خارج به قصد الوجوب و تأسی در مستحبات به آن است که من متعبد باشم به ایجاد العمل فی الخارج بوجه الاستحباب. در مباحات هم معنای تأسی صحیح آن است که اگر پیامبر کاری را به قصد الاباحه اتیان کرد، من معتقد شوم آن کار در حق من نیز مباح بوده و فعل و ترکش مساوی، و غیر از این راهی برای تأسی در مباحات نیست.

۲. مصنف بر جواب علامه این جواب را که آیه مذکور فقط دال بر حسن و رجحان اقتداست اضافه کرده، اما وجوب تأسی را دلالت نمی کند.

به نظر حقیر این جواب ناتمام است؛ زیرا حسن هر جا مجرد از قرائن به کار رود به معنای استحباب و رجحان العمل است، ولی گاهی به کمک قرائن دلالت بر وجوب هم دارد و در آیه مورد بحث قرینه در کار است و آن ذیل آیه است طبق بیان مستدل به وجوب از راه عکس نقیض

۳. برفرض که آیه بر وجوب اقتدا دلالت کند می گوییم: آیه مربوط به مورد خاص است و آن داستان جنگ احزاب و سختی های جنگ است که آیه مسلمانان را دعوت می کند به اینکه در شدائد جنگ و در استقامت به پیامبر اقتدا کنید حال اگر در این مورد خاص اقتدا به پیامبر واجب باشد دلیل آن نیست که در تمام کارها تأسی به رسول مستحب یا واجب باشد حتی در کارهای عادی و روزمره.

ان قلت: این جواب سوم شما برخلاف قانون مسلم اصولی است و آن اینکه مورد خاص مخصص عموم عام نمی شود؛ یعنی اگر سائل از مورد خاص سؤال نموده، ولی

ص: ۱۰۷

امام در مقام جواب یک قانون کلی بیان نمود ما نمی توانیم این قانون کلی را اختصاص دهیم بخصوص مورد سؤال سائل و لذا گفته اند: الاعتبار او العبره بعموم الجواب لا بخصوص السؤال.

مثال: راوی از وضو و احکام آن می پرسد به اینکه اگر یک ساعت قبل وضو داشتیم، ولی الآن شک دارم که آیا وضوی من باقی است یا مرتفع شده چه کنم؟ امام می فرماید: لا ینقض الیقین بالشک.

این یک قانون کلی است و نمی توان او را اختصاص داد به مورد وضو، بلکه نسبت به هر امری که یقین سابق و شک لاحق باشد همین قانون جاری است حال در ما نحن فیه هم اگرچه مورد نزول آیه قضیه جنگ احزاب است، ولی آیه عام است و به عمومها دلالت می کند بر اینکه در تمامی کارها باید به پیامبر اقتدا کنیم، پس از آیه عمومیت استفاده می شود.

قلت: ما هم قبول داریم که مورد خاص مخصص عموم عام و یا مقید اطلاق مطلق نیست، ولی سخن ما این است که اگر در موردی بخواهیم به اطلاق کلام تمسک کنیم باید مقدمات حکمت فراهم باشد و در ما نحن فیه کامل نیست؛ زیرا یکی از مقدمات حکمت آن است که قرینه یا ما یصلح للقرینه برخلاف ظاهر اطلاق در کلام نباشد، ولی اگر قرینه بود کلام ظهور در تقیید پیدا می کند و اگر ما یصلح للقرینه بود کلام را مجمل می سازد که نه ظهور در اطلاق خواهد داشت و نه در تقیید و در ما نحن فیه نزول آیه در مورد خاص صلاحیت دارد که بیان باشد پس اطلاق یا عمومی برای آیه درست نمی شود، بلکه مجمل می شود، ولی از باب قدر متیقن مورد نزول را می گیریم خلاصه اینکه کسی ادعا کند که آیه کریمه دلالت بر وجوب یا استحباب اقتدا دارد در کلیه افعال معصوم حتی افعال عادی چنین ادعایی دور از واقعیت است.

به نظر حقیر این جواب هم ناتمام است؛ زیرا در همه مواردی که مورد خاص است و لو جواب عام باشد همین سخن را می توان گفت در نتیجه یلزم تخصیص اکثر نسبت به قانون العبره بعموم الجواب...، بلکه لازم می آید که قانون مسلم اصولی به کلی بی مورد شود.

ص: ۱۰۸

یکی دیگر از آیاتی که قائلین به وجوب اقتدا بر آن استدلال کرده اند آیاتی است که در آنها امر شده ایم به اطاعت و اتباع رسول از قبیل *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ يَا فَاتَّبِعُوهُ* و ...

کیفیت استدلال: اطاعت به معنای متابعت است و شامل متابعت در افعال و اقوال می گردد و نیز اتباع اعم است از اتباع در فعل و قول و حیث اینکه امر کرده به اطاعت و اتباع پس اطاعت و اتباع حتی در افعال به نحو مطلق واجب است.

مصنف گفته است که این استدلال ها اصول قابل ذکر نیست تا بیان نموده وجوب دهیم، ولی اجمال جواب این است که اولاً ظاهر و متبادر از اتباع و اطاعت عبارت است از اتباع و اطاعت در اوامر و نواهی پیامبر؛ یعنی قول نه فعل ثانیاً بر فرض عمومیت می گوئیم متابعت هم مثل تأسی است؛ یعنی الاتیان بفعل الغیر علی الوجه الذی فعله لانه فعله بنابراین، اگر او کاری را به قصد استحباب انجام داد ما به قصد وجود انجام دهیم که این متابعت نیست پس از این آیات هم نتوان وجوب را فهمید.

مقام دوم: در مقام اول بحث در اعمالی بود که از معصوم صادر شده بدون هیچ گونه قرینه ای و وجه العمل هم بر ما معلوم نبود، ولی در مقام ثانی بحث در این است که هرگاه علمی از معصوم صادر شود و وجه وقوع آن هم ظاهر باشد؛ یعنی بدانیم که معصوم آن را به عنوان وجوب انجام داد و یا به عنوان استحباب و یا اباحه اما آیا این عمل پیامبر در حق ما حجت است؟ به عبارت دیگر آیا این فعل معصوم دلالت می کند بر اینکه ما با پیامبر در احکام مشترک هستیم تا در نتیجه هرچه بر پیامبر واجب بود در حق ما نیز واجب باشد و هرچه بر او مستحب باشد بر ما هم مستحب باشد یا خیر؟

ریشه طرح این مبحث: در اسلام سلسله احکامی وجود دارد که از مختصات پیامبر است و سایر مسلمین و مکلفین در آن احکام شریک نیستند و عبارت اند از:

۱. مختصات پیامبر از جهت شخص آن حضرت با قطع نظر از منصب ولایت عامه آن وجود گرامی از قبیل وجوب تهجد و نماز شب *وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا* و مانند جواز عقد دائم بر بیش از چهار زن و مانند حلال بودن زن بر پیامبر اگر خود راهبه کند و ... که جناب علامه در کتاب تذکره الفقهاء

ص: ۱۰۹

(ج ۲، ص ۵۶۵-۵۶۹، اوایل کتاب النکاح) حدود ۷۰ امر از مختصات رسول صلی الله علیه و آله و سلم را برشمرده است.

۲. مختصات پیامبر از جهت منصب ولایت از قبیل اقامه حدود، دستور جهاد دادن، وضع مالیات و ... که این امور در شأن امام معصوم نیز هست؛ چون او هم دارای منصب ولایت است (التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ) با حفظ این نکته می‌گوییم:

افعالی که معصوم انجام می‌دهد از سه حال خارج نیست:

۱. یقین داریم که این عمل از مختصات معصوم است یا از جهت شخصی وی و یا از جهت منصب ولایت در این موارد قطع حجت است و لا بحث.

۲. یقین داریم که این فعلی را معصوم مرتکب شد از مختصات او نیست، بلکه او هم اگر انجام داد به عنوان این بود که فردی از افراد مکلفین است در این صورت نیز قطع حجت است و لا بحث.

۳. شک داریم که آیا فلان عمل خاص را که معصوم انجام داد علی وجه الوجوب او الاستحباب آیا از مختصات معصوم است و یا عمومیت دارد؟

اینجا جای بحث است که عند الشک فی الاختصاص او الاشتراک چه باید کرد؟ در مسئله اقوالی وجود دارد:

۱. حکم می‌کنیم به اینکه عمل از مختصات پیامبر است.

۲. حکم می‌کنیم به اینکه آن عمل از مشترکات بین پیامبر و دیگران است.

۳. حکم به هیچ کدام نمی‌کنیم، بلکه توقف نموده و سراغ دلایل خارجی می‌رویم.

۴. قائل به تفصیل می‌شویم؛ یعنی فرق می‌گذاریم بین عبادات و معاملات به اینکه اگر آن عمل از معاملات باشد می‌گوییم از مختصات است و اگر از عبادات باشد می‌گوییم: از مشترکات است. مصنف گفته است که ما حکم می‌کنیم به اینکه این عمل از مشترکات است به نظر ما پیامبر هم بشری مثل ماست؛ زیرا خداوند خطاب به پیامبر فرموده است: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ و همان گونه که ما مکلفیم او نیز مکلف است و هر وظیفه‌ای برای ما وجود دارد برای او نیز وجود دارد به استثنای مواردی که با دلیل خاص خارج گردیده و دلیل خاص می‌گوید این حکم مختص به رسول است.

ص: ۱۱۰

بنابراین، در موارد مشکوک حکم می‌کنیم به اینکه پیامبر هم مثل سایر مکلفین است و این تکلیف از مختصات او نیست در نتیجه عملی که رسول به وجه الوجوب انجام داده بر ما حجت است و باید انجام دهیم.

سؤال: مدرک این سخن چیست؟

جواب: دانشمندان متقدم تا زمان شیخ انصاری رحمه الله معمولاً از راه قانون ذیل پیش آمده‌اند: الظن يلحق الشیء بالأعم الأغلب و از این قانون در موارد متعددی که تحت عنوان تعارض احوال مطرح است استفاده کرده‌اند از قبیل «اذا دار الامر بین المجاز و الاشتراک فالمجاز خیر من الاشتراک لکونه شایعاً و الظن يلحق الشیء»، «اذا دار الأمر بین التخصیص و النسخ فالتخصیص اولی لکونه شایعاً و النسخ نادر و الظن يلحق الشیء»، «اذا دار الأمر بین المجاز و النقل فالمجاز اولی لکونه شایعاً و الظن يلحق الشیء بالأعم الأغلب»، «اذا دار الأمر بین التخصیص و الأضمار فالتخصیص اولی لکونه شایعاً و الظن يلحق الشیء» و از قبیل نمونه‌های دیگری که در مفاتیح الأصول تحت عنوان «تعارض الأحوال» (ص ۸۸- ص ۹۴) مطرح است. در ما نحن فیه هم بگوییم: هشتاد درصد احکام شرعی قطعاً اشتراکی است و ده درصد از آنها قطعاً اختصاصی است و ۱۰٪ آن مشکوک است که اختصاصی است یا اشتراکی و قانون این است که «الظن يلحق الشیء».

مرحوم استاد مظفر، این قانون را نه در ما نحن فیه و نه در سایر موارد جریان آن، قبول ندارد و به نظر او این قاعده و امثال آن حجیت و ارزشی ندارد؛ زیرا صرف استحسان عقلی است و دلیل قاطع و جازمانه‌ای نیست. بنابراین، از راه تمسک به عام در دوران امر بین تخصیص اقل و اکثر، مدعا را ثابت می‌کند.

بیان ذلک: عموماً می‌داریم به نام ادله اشتراک احکام میان جمیع مکلفین حتی معصومین از این عموماًت ۱۰٪ احکام قطعاً خارج شده حال امر دایر است بین اینکه این عموم ۱۰ بار تخصیص خورده یا ۲۰ مرتبه می‌گوییم نسبت به ۱۰ مرتبه تخصیص مسلم است، ولی نسبت به ۱۰ مرتبه دیگر شک داریم. وقتی که شمول عام قطعی بود و وجود تخصیص مشکوک بود تمسک به عموم عام می‌شود پس موارد مشکوک را

ص: ۱۱۱

هم به احکام مشترکه ملحق می‌کنیم به حکم عموم عام.

۲. دلالت تقریر معصوم

فصل دوم از فصول اربعه سنت، درباره تقریر المعصوم است و در این فصل به طور مجمل چهار بحث مطرح است:

۱. تقریر چیست؟ تقریر آن است که شخص در منظر و مسمع معصوم فعلی را انجام دهد و یا سخنی درباره حکمی از احکام شرعیه بر زبان جاری سازد و یا دارای اعتقاد ویژه ای باشد و معصوم با علم و التفات سکوت نموده و جلوی این عمل یا گفتار یا پندار را نگیرد در اینجا سکوت با شرایطی که خواهیم گفت به معنای امضای امام علیه السلام است و به معنای صحه گذاشتن و امضا کردن آن فعل یا قول یا عقیده است.

۲. تقریر چند شعبه دارد؟ تقریر دارای سه شعبه است:

یکم. تقریر در فعل،

دوم. تقریر در قول،

سوم. تقریر در عقیده.

تقریر در فعل آن است که شخصی در مشهد و محضر امام علیه السلام کاری را انجام دهد مثلاً دخانیات استعمال کند و امام علیه السلام سکوت نماید این سکوت به معنای امضا و تصحیح آن عمل است، تقریر در قول آن است که شخصی در محضر امام علیه السلام حکمی از احکام خدا از قبیل وجوب جمعه را بیان کند و یا کیفیت عبادت یا معامله ای را بیان کند و امام علیه السلام سکوت کند این سکوت به معنای امضای این سخن است. تقریر در عقیده آن است که شخصی دارای معتقدات ویژه ای در رابطه با خدا و معاد و ... است و به محضر امام علیه السلام رسیده و امام در برابر اعتقادات او سکوت نموده این سکوت به معنای امضا و تصحیح این اعتقاد است.

۳. شرایط تقریر چیست؟ سکوت معصوم به طور مطلق به معنای امضای و تقریر فعل یا قول و یا اعتقاد طرف نیست، بلکه با دو شرط سکوت علامت رضاست:

یکم. سکوت امام علیه السلام با علم و التفات باشد؛ یعنی بداند و متوجه هم باشد که

ص: ۱۱۲

شخص عملی را انجام داد و یا سخنی را گفت و یا عقیده‌ای را داشت با این حال امام سکوت کند و جلوگیری نکند.

دوم. این سکوت همراه با وسعت معصوم باشد؛ یعنی امام در شرایطی باشد که متمکن باشد از اعلام خطای فاعل یا قائل و در مضیقه نباشد و در وسعت بودن به یکی از دو صورت است: ۱. وقت بیان مضیق نباشد؛ یعنی طوری باشد که امام علیه السلام فرصت اعلام و تنبیه داشته باشد اما اگر عمل به صورت ضرب الأجل و فوری انجام گرفت و مهلت ابلاغ و بیان حق نبود و بیان نشد این سکوت علامت رضایت نیست. ۲. مانعی فراراه امام از بیان حق نباشد و الا سکوت با وجود مانع باز علامت رضا نیست و موانع چند امر است:

الف. خوف امام بر جان خودش،

ب. خوف امام بر جان شیعیانش (تقیه)،

ج. مایوس بودن امام از تأثیر این ارشاد در آن فاعل،

د. مصالح دیگری از قبیل تدرج احکام که در صدر اسلام اگر از روز اول اسلام می گفت شرب خمر حرام است چه بسا بسیاری از مردم تسلیم نمی شدند و از اسلام گریزان می شدند، ولی بعدها آرام آرام حکم را به گوش آنها رساند.

۴. اندازه دلالت تقریر تا کجاست؟ اگر عملی که انجام گرفته چنانچه در آن احتمال حرمت داده می شد مثلاً احتمال می دادیم که استعمال دخانیات حرام باشد در اینجا سکوت امام علیه السلام دلالت بر جواز و حلیت آن فعل دارد و یا اگر شخص عبادت یا معامله‌ای را انجام داد و امام سکوت نمود این سکوت به معنای آن است که این عبادت یا معامله با همین کیفیت مشروع است و صحیح نه فاسد و باطل.

دلیل مطلب: اگر در مثال اول در واقع و نفس الامر استعمال دخانیات حرام بود و یا در مثال دوم خللی در این عمل وجود می داشت بر معصوم واجب بود که فاعل را از این فعل بازدارد و او را متنبه سازد از باب امر به معروف و نهی از منکر و یا از باب تعلیم و ارشاد جاهل اگر فاعل عالما و عامدا چنین خلافی کرد بر امام واجب است از باب نهی از منکر جلوی او را بگیرد و اگر جاهل به حکم مرتکب خطا شد بر امام لازم

ص: ۱۱۳

است که حکم الله را برای او بیان کند و جاهل را آگاه کند.

۳. خبر متواتر

فصل سوم از فصول اربعه باب سنت، درباره خبر متواتر است، به طور کلی اخبار از قول معصوم و نقل قول معصوم دو نوع است:

۱. به صورت خبر متواتر؛

۲. به صورت خبر واحد.

خبر متواتر عبارت است از خبری که برای مخاطب و شنونده آرامش نفس و اطمینان خاطر بیاورد آن گونه سکون و آرامش که شک را از دل بزدايد و درخت یقین را در سرزمین دل بکارد. و این آرامش خاطر از راه گزارش جماعت بسیاری باشد که به حسب عادت توافق این همه انسان بر کذب محال و ممتنع باشد نظیر علم ما به وجود مکه، به کلام الله بودن قرآن و ...

خبر واحد عبارت است از خبری که مفید چنین سکون نفسی نباشد خواه راوی آن یک نفر باشد و یا افراد متعددی که به حد تواتر نرسد و به تعبیر صاحب معالم: ما لم يبلغ حد التواتر سواء قلت رواه ام کثرت.

به گفته جناب مصنف، در ارتباط با خبر متواتر در کتاب المنطق مفصل بحث شده و در اینجا به طور مجمل مطالبی ذکر می شود که مجموعاً چهار نکته هستند:

۱. خبر متواتر گاهی بلاواسطه است و گاهی مع الواسطه، آنجا که بلاواسطه باشد مانند اینکه صد نفر یک حادثه را مشاهده نموده و به شخصی از آن حادثه اخبار کنند.

آنجا که مع الواسطه باشد گاهی واسطه واحد است و گاهی متعدد است مثل اخبار از حوادث بسیار قدیم تاریخ، حال در مواردی که واسطه یا وسائط و طبقات در کار است شرط متواتر بودن این خبر آن است که تمام وسائط در حد تواتر خبری را نقل کنند.

بنابراین، اگر یکی از طبقات مخبرین چه طبقه اول و یا آخر و یا طبقات وسط از حد تواتر پایین تر آید، چنین خبری به خبر واحد ملحق می شود و نتیجه تابع اخس مقدمات است. دلیل مطلب آن است که در مواردی که وسائط متعدد در کار است در حقیقت خبرهای متعدد در کار است؛ زیرا طبقه اخیر که خود شاهد صحنه نبوده، بلکه

ص: ۱۱۴

خبر می دهد از اخبار طبقه پیشین و هکذا طبقات قبلی تا به آن طبقه ای که معاصر و مشاهد آن حادثه بوده اند پس در حقیقت خبر از خبر از خبر و ... است. بنابراین، لکل خبر حکمه و باید جمیع طبقات به سرحد تواتر برسد و گرنه متواتر نبوده و مفید علم نخواهد بود.

۲. نظیر این سخن را در باب خبر واحد می زنیم و آن اینکه خبر واحد هم در یک تقسیم به ۴ قسم می شود:

الف. خبر صحیح،

ب. خبر حسن،

ج. خبر موثق،

د. خبر ضعیف.

خبر صحیح آن خبری است که راویان آن امامی عدل باشند و اگر حدیثی چند واسطه دارد تا به امام می رسد مثلاً شیخ طوسی از سید مرتضی از شیخ مفید از ابن قولویه از صدوق از کلینی از فضل بن شاذان از امام رضا علیه السلام نقل می کند باید جمیع این وسائط امامی عدل باشند تا خبر واحد صحیح باشد، ولی اگر یک نفر از وسائط اولیه یا وسطیه یا آخریه امامی نباشد یا امامی نباشد، ولی عادل نباشد، بلکه تنها ممدوح باشد چنین حدیثی ملحق به خبر حسن می شود و اگر یک نفر تنها غیر امامی، ولی مورد وثوق باشد حدیث ملحق به موثق می شود و اگر یک نفر تنها فاسد العقیده و ضعیف باشد حدیث ملحق به خبر ضعیف می شود و از ارزش می افتد.

۳. تواتر سه نوع است: الف. تواتر لفظی، ب. تواتر معنوی، ج. تواتر اجمالی که این اقسام را در بخش ادله حجیت خبر واحد به تفصیل تعریف خواهیم کرد. فَأَنْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ.

۴. تعداد مخبرین در باب خبر متواتر: بعضی می گویند باید تعداد لا اقل ۵ نفر باشند، (لان ما دونه كالأربعة لا يفيد العلم و الا لحصل العلم من شهادة الشهود الأربعة في باب الزنا فلم يحتج الى الترتيب و هو باطل بالضرورة). بعضی دیگر می گویند: باید تعداد مخبرین حد اقل ۱۲ نفر باشند، (لقوله تعالى: وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً

ص: ۱۱۵

خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم). و بعضی می گویند: باید تعداد ۲۰ نفر باشند (لقوله تعالى: إِنَّ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ). بعضی دیگر می گویند:

باید تعداد ۴۰ نفر باشند (لقوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ که ۴۰ نفر بودند). برخی می گویند: باید تعداد ۷۰ نفر باشد (لقوله تعالى:

وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا).

بعضی می گویند: باید تعداد مخبرین ۱۱۴ نفر باشند به دلیل اینکه تعداد سوره قرآن صد و چهارده سوره است بعضی می گویند: باید تعداد مخبرین ۳۱۳ نفر باشند به دلیل اینکه تعداد اصحاب النبی صلی الله علیه و آله و سلم در جنگ بدر ۳۱۳ نفر بودند. حق آن است که عدد خاصی ملاک نیست و دلیل هم ندارد، بلکه ملاک عبارت است از اخبار جماعتی که عادتاً اجتماع آن همه افراد بر کذب مستحیل باشد.

۴. خبر واحد

اشاره

فصل چهارم باب سنت درباره خبر واحد است و به اعتراف محققین و صاحب نظران این بحث از امهات مباحث اصولیه است و هیچ بحثی به پایه آن نمی رسد به دلیل اینکه در دوران غیبت ۹۰٪ احکام را از طریق خبر واحد تحصیل می کنیم و تنها ۱۰٪ احکام است که به طور قطع و یقین برای ما معلوم می گردد از قبیل ضروریات دین و مذهب و یا اموری که با خبر متواتر و یا خبر واحد مع القرینه القطعیه حاصل می شود بنابراین، بسیار بجاست که عالم اصولی به این بحث عنایت بیشتری داشته باشد.

خبر واحد عبارت است از هر خبری که به درجه تواتر نرسیده باشد مساوی است که راویان آن کم یا زیاد باشند خود خبر واحد بر دو قسم است:

۱. خبر واحد که محفوف به قرائن قطعیه است؛

۲. خبر واحدی که محفوف به قرائن قطعیه نیست.

قسم اول عبارت است از خبرهایی که با آیات قرآن و یا با سنت متواتره و یا با اجماع محصل قطععی و یا با حکم عقل قطععی موافق و هماهنگ باشد چنان که شیخ در رسائل فرموده و مثال عرفی آن را هم صاحب معالم و فصول و قوانین زده اند و آن اینکه شخصی خبر دهد به موت فرزند پادشاه و اطراف کاخ سیاه پوش گردد و مخدرات

ص: ۱۱۶

حرم با شیون و زاری بیرون آیند و رادیو مارش عزا بنوازد و ... این ها قرائن صدق خبر است این قسم از خبر واحد همانند خبر متواتر حجت است؛ زیرا مفید علم و یقین و وقتی علم آمد حجیتش ذاتی است و بالاتر از علم چیزی نیست که حجیت علم به آن منتهی شود «لیس القری وراء عبادان».

البته قرائن صدق گاهی خارج از کلام است که مثالش ذکر شد و گاهی داخل خود کلام است مانند حدیث امام عسکری که شیخ در رسائل (ص ۸۹) می فرماید: «اللائح منه آثار الصدق» و یا مانند نامه امام علی به مالک اشتر که به قول بزرگان خود این متن شهادت می دهد که سخن معصوم است و از فکر غیر معصوم تراوش نکرده است.

قسم دوم: خبر واحد مجرد از قرائن قطعیه گاهی به کلی از قرائن عاری و برهنه است و گاهی همراه با قرائن ظنیه و اطمینانیه است، ولی به سرحد یقین نمی رسد مثل اینکه مشهور علما به آن حدیث عمل کرده اند و یا اجماع منقولی موافق با آن حدیث است و یا حدیث معتبری هماهنگ اوست و ... با این بیانات خبر سه قسم می شود:

۱. خبرهای متواتر؛

۲. خبرهای واحد همراه با قرائن قطعیه؛

۳. خبرهای واحد مجرد از قرائن قطعیه.

از این اقسام قسم اول و دوم قطعا و جزما حجت است انما الکلام در قسم سوم است که میان علمای شیعه و سنی اختلاف است که آیا خبرهای واحد بدون قرائن قطعیه حجیت دارند یا نه؟ مصنف گفته است که این نزاع در نزد علمای شیعه در حقیقت برمی گردد به یک نزاع دیگری و آن اینکه آیا دلیل قاطع بر حجیت خبر واحد قائم شده یا خیر؟ دلیل مطلب آن است که علمای شیعه بالاتفاق می گویند: خبر واحد مجرد مفید ظن است و ظن بما هو ظن ارزشی ندارد و ما حق نداریم اعمالمان را طبق ظن منطبق کنیم فلذا تمام نکته در اینجا است که آیا خبر واحد مجرد از قرائن پشتوانه قطعی دارد یا ندارد؟ و اگر دارد مقدار دلالت آن ادله چیست؟

آن کسانی که طرفدار حجیت خبر واحد هستند از قبیل شیخ طوسی و اکثریت مطلق علمای شیعه الی یومنا هذا، ادعا دارند که ما چنین دلیل قاطع و پشتوانه قاطعی

ص: ۱۱۷

داریم و آن کسانی که منکر حجیت خبر واحداند همانند سید مرتضی و پیروان ایشان مدعی اند که ما چنین دلیل قاطعی بر حجیت خبر واحد نداریم، آن گاه جناب مصنف عباراتی از شیخ طوسی و عباراتی هم از سید مرتضی نقل می کنند به عنوان شاهد بر این مدعایی که داشتند که این عبارات واضح است و نیازی به توضیح ندارد.

حال که معلوم گردید که نزاع در حجیت برمی گردد به نزاع در وجود دلیل قاطع بر حجیت وارد بحث می شویم.

در مسئله اقوالی وجود دارد که بعضی ها در حاشیه افراط گام برمی دارند و گروهی در میدان تفریط قدم می زنند و اکثریتی در راه وسط هستند و جمعاً سه قول است:

۱. گروهی از دانشمندان می گویند: خبر واحد مجرد از قرینه مطلقاً حجیت ندارد و آنها عبارت اند از سید مرتضی و سید بن زهر و علامه طبرسی صاحب مجمع در ذیل آیه نبأ و قاضی ابن براج و ابن ادریس، این دسته برای اثبات مدعای خویش به آیاتی از قرآن و روایاتی از سنت و به اجماع علما تمسک کرده اند و مصنف فقط به اجماع اشاره کرده، سپس می فرماید: بعد از این ادریس الی یومنا هذا این نظریه طرفداری نداشته و به اصطلاح فقها منقطع الآخر است. این عده افراط کرده اند.

۲. گروه دیگری از علمای اسلام که عمدتاً متأخرین اخباریین هستند می گویند:

تمام روایاتی که در کتب معروفه حدیثی به ویژه کتب اربعه، یعنی الکافی (اصول، فروع و روضه)، من لا یحضره الفقیه، التهذیب و الاستبصار، تمام مقطوع الصدور بوده و برای ما یقین آورند و کلیه این روایات حجت هستند (این عده تفریط نموده اند).

۳. در مقابل دو دسته قبل مشهور فقهای شیعه می گویند: خبر واحد مجرد از قرائن قطعیه از باب ظن خاص حجیت دارد و خود این ها چند دسته اند:

الف. جماعتی می گویند: تمام روایات کتب اربعه از باب ظن خاص حجیت دارند چه این روایات موافق مشهور باشند و چه مخالف، ولی مقطوع الصدور نیستند.

ب. گروهی از قبیل صاحب المناهج می گویند: تمام روایات کتب اربعه به استثنای روایاتی که شاذ و برخلاف مشهورند حجیت دارند از باب ظن خاص.

ج. گروهی از قبیل محقق اول در معارج الاصول می گویند: برخی از روایات کتب

ص: ۱۱۸

اربعه حجت است و ملاک در حجیت این بعض عبارت است از عمل الاصحاب پس به هر حدیثی که اصحاب عمل کرده باشند حجیت است و الا فلا و بزرگان می گویند:

«کلمه ازداد صحتا ازداد وهنا و کلمه ازداد وهنا ازداد صحتا».

د. گروهی می گویند: ملاک در اعتبار عدالت راوی است کما علیه مشهور القدماء و لذا همه جا یکی از شرایط حجیت خبر واحد را عدالت راوی می دانند کما ذکر فی المعالم و ... پس هر حدیثی که راویان آن عادل باشند حجیت است و هر حدیثی که راویان آن امامی عدل نباشند، چه امامی ممدوح باشند یا نه، چه موثق باشند یا نه حجیت نیست.

ه. گروهی از قبیل شیخ انصاری و مرحوم مظفر و مشهور متأخرین می گویند:

ملاک حجیت خبر مطلق وثاقت راوی است؛ یعنی همین قدر اطمینان به صدق راوی داشته باشیم می توانیم به آن حدیث اخذ کنیم و لو راوی آن عادل هم نباشد، بلکه مجرد وثوق و تحرز از کذب کافی است.

و. گروهی از قبیل شهید می گویند: «ملاک حجیت خبر عبارت است از ظن به صدور روایت پس هر حدیثی که مظنون الصدور باشد حجیت است و لو راوی آن شمر بن ذی الجوشن باشد».

ز. گروهی نیز تفصیلات دیگری داده اند که به دلیل ساقط بودن از درجه اعتبار، از طرح آنها صرف نظر می کنیم.

به فرموده جناب مصنف، فعلا هدف ما آن است که ثابت کنیم که خبر واحد مجرد از قرائن فی الجملة حجیت دارد به نحو ایجاب جزئی در قبال سلب کلی که سید مرتضی و اتباع او می گویند و سپس بیان خواهیم کرد که این ادله حجیت تا چه حد دلالت دارند؟ پس بحث ما دو مرحله دارد:

۱. ادله حجیت خبر واحد،

۲. مقدار دلالت این ادله.

طرفداران حجیت خبر واحد به عنوان یکی از ظنون خاصه برای اثبات حجیت خبر واحد به چهار دلیل تمسک نموده اند:

الف. دلایل حجیت خبر واحد از آیات قرآن

اشاره

مقدمه: کسانی که برای حجیت خبر واحد به آیاتی از قرآن تمسک می‌کنند ادعا ندارند که آیات قرآنی نص در مطلوب است و دلالت آنها بر مدعا، یعنی حجیت خبر واحد قطعی است، بلکه حد اکثر می‌خواهند بگویند: این آیات ظهور در مطلوب دارند و وقتی مسأله ظهور مطرح شد بجاست که خصم، یعنی منکرین حجیت خبر واحد در مقام اعتراض برآمده و بگویند: استدلال به این آیات برای اثبات آن مدعا ناتمام است به دلیل اینکه از طرفی خود خبر واحد گمان آور است و از طرف دیگر آیاتی هم که به آن استدلال می‌کنید ظنی الدلاله هستند چون ظاهرند و نه نص و همان اشکالی که خود خبر واحد دارد ظاهر کتاب هم دارد و شما نمی‌توانید با یک دلیل ظنی بر یک امر ظنی دیگر استدلال کنید، بلکه حتما باید ادله حجیت خبر واحد خودشان قطعی و یقین آور باشند سپس مستشکل اضافه می‌کند به اینکه اگر شما بفرمایید: آیات قرآن اگرچه ظنی الدلاله اند و لکن قطعی الصدور هستند پس باز هم پشتوانه خبر واحد دلیل قاطع شد. ما خواهیم گفت: قبول داریم که آیات قطعی السند هستند، ولی این مفید فایده ای نیست؛ زیرا شما می‌خواهید به دلالت آیات استدلال کنید نه به سند آنها و دلالت آیات هم متاسفانه ظنی است، پس به درد شما نمی‌خورد.

به نظر مصنف، این اعتراض بر مشهور علما وارد نیست. به دلیل اینکه ظواهر قرآن اگرچه ظنی الدلاله هستند، لکن در باب حجیت ظواهر خواهد آمد که ظواهر حجیت دارند و دلیل آن بنای عقلاست که یک دلیل قطعی است پس خبر واحد متکی بر ظواهر است و ظواهر متکی بر علم و قطع و با یک واسطه منتهی به علم می‌شود، پس استدلال به ظن بر حجیت ظن نیست، بلکه در نهایت استدلال به علم برای حجیت ظن است. با حفظ این مقدمه می‌گوییم: از قرآن به پنج آیه استدلال شده که عبارت اند از:

۱. آیه نبأ،

۲. آیه نفر،

۳. آیه کتمان،

ص: ۱۲۰

۴. آیه سؤال،

۵. آیه اذن.

جناب مصنف، استدلال به سه آیه اول را مورد بحث قرار می دهد و دلیل مطلب در آینده روشن خواهد شد.

آیه اول. آیه نبأ

نخستین آیه ای که مشهور اصولیین از قدیم الایام الی یومنا هذا بدان استدلال نموده اند آیه شریفه نبأ است، قرآن در سوره حجرات آیه ۶ می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**؛ ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده اید هرگاه فاسقی برای شما خبر آورد بر شما واجب است تبیین و تثبت و تحقیق کنید و بترسید از اینکه اصابت کنید قومی را از روی جهالت و در نتیجه بر کاری که کرده اید پشیمان شوید.

شان نزول: مرحوم امین الاسلام طبرسی در تفسیر مجمع البیان (ج ۹ و ۱۰، ص ۱۳۳) فرموده است: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شخصی به نام ولید بن عقبه را مامور کرد که به میان قبیله بنی المصطلق رفته و زکات اموال آنان را جمع نموده به مدینه بیاورد ولید به سمت آن قوم حرکت کرد هنگامی که مردم قبیله مطلع شدند که نماینده رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به سمت آنها می آید بسیار خوشحال شده و از منازل به عنوان استقبال از ولید بیرون آمدند، اما از آن رهگذر که میان ولید و آن قبیله در دوران جاهلیت عداوت و دشمنی بود وی تصور کرد که آنان به قصد ریختن خون او از خانه ها بیرون آمده اند و لذا با عجله به مدینه برگشت و حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شرفیاب شده عرضه داشت یا رسول الله قبیله بنی المصطلق زکات اموال خود را ندادند پیامبر ناراحت شد و تصمیم گرفت با لشکری انبوه به جنگ آنان برود، در اینجا بود که آیه فوق نازل گردید، حال با توجه به شان نزول آیه می گوییم: علمای اصول به این آیه شریفه از دو جهت استدلال کرده اند:

۱. از ناحیه مفهوم وصف،

۲. از ناحیه مفهوم شرط.

ص: ۱۲۱

ولی به نظر مصنف استدلال به آیه از ناحیه مفهوم شرط کافی است و نیازی به استدلال بر مفهوم وصف نداریم. اساسا به نظر ایشان وصف مفهوم ندارد و لکن قبل از استدلال، به عنوان مقدمه مفردات و اصطلاحات آیه را توضیح می دهد. سه کلمه در آیه باید تحقیق شود:

۱. کلمه تبین: این ماده با همه مشتقاتی که دارد در کلام عرب، دو معنا دارد:

الف. به معنای ظهور الشیء، یعنی هویدا شدن آن. عرب می گوید: تبین الشیء ای بآن و ظهر و تبین به این معنا از افعال لازمه است؛ یعنی به فاعل تنها معنای آن تمام است و محتاج به مفعول نیست و در قرآن مجید هم آیاتی به همین معنا آمده که ما به دو آیه اشاره می کنیم:

یکم. سوره بقره آیه ۱۸۷: *كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ*؛ ترجمه: بخورید و بیاشامید تا زمانی که آشکار شود بر شما رشته سفید صبح از رشته سیاه شب، سپس واجب است که تمام کنید روزه را تا شب، در این آیه کلمه تبین به معنای یظهر و تبین آمده است.

دوم. سوره فصلت آیه ۵۳: *سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ*؛ ترجمه: ما همواره نشانه های وجود خود را به آنان ارائه می دهیم چه در آفاق و چه در انفس و جان های آنان تا برای آنان روشن شد که خدای حق است یا قرآن حق است. در این آیه هم تبیین به معنای یظهر آمده است.

ب. به معنای ظهور علی الشیء است و این خود دو جور معنا شده است:

یکم. ظهور علی الشیء یعنی اطلاع و آگاهی از یک شیء و استکشاف آن شیء.

دوم. ظهور علی الشیء به معنای طلب علم به آن شیء و یا به عهده گرفتن علم به یک شیء است.

عرب می گوید: تبینت الشیء ای علمته و استکشفته و یا می گوید: تبینت الشیء ای تصدیت للعلم به و طلبته ماده تبین به این معنا یکی از افعال متعدیه است که نیاز به مفعول دارد و تبین به معنای طلب العلم همراه با نوعی تثبت و تأنی است؛ یعنی آهسته و با احتیاط و تامل گام برداشتن و در اطراف مسئله به کاوش پرداختن؛ زیرا تحصیل

ص: ۱۲۲

علم بدون تأنی درنگ لله کردن ممکن نیست، و در قرآن هم ماده تبین به همین معنا آمده است: در سوره نساء آیه ۹۴ می فرماید: إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا؛ ترجمه: ای مؤمنان، هنگامی که در راه خدا گام برمی دارید (به جهاد می روید)، تحقیق کنید و به کسی که اظهار صلح و اسلام می کند نگوید: مسلمان نیستی. شاهد بر اینکه طلب العلم متضمن معنای تثبت است اینکه بعضی از قراء از قبیل ابن مسعود در آیه مذکور به جای فَتَبَيَّنُوا، فتثبتوا قرائت نموده اند و در آیه مورد بحث ما هم فَتَبَيَّنُوا به معنای فتثبتوا است و لذا در این آیه هم به جای تبینوا، فتثبتوا قرائت شده از اینجا معلوم می شود که تبین و تثبت از هم جدا نیستند و معنای آیه به قول زمخشری در تفسیر کشاف (ج ۴، ص ۳۶۰) چنین است: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَوْقَفُوا بِهِ وَتَطَلَّبُوا بَيَانَ الْأَمْرِ وَانْكَشَافَ الْحَقِيقَةِ وَ لَا تَعْتَمِدُوا قَوْلَ الْفَاسِقِ».

۲. جمله «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»: در این عبارت از لحاظ ادبی دو احتمال وجود دارد:

الف. مشهور مفسرین و ادبا و اصولیین می گویند: این جمله، جمله استینافیه است و ربطی به قبل از لحاظ فاعل یا مفعول یا خبر بودن برای ما قبل ندارد، بلکه در مقام بیان علت است برای حکم ما قبل چون در ما قبل این کلام خداوند فرموده است: در اطراف خیر فاسق تحقیق و تفحص کنید، گویا کسی می پرسد: چرا تفحص کنیم؟

فلسفه وجوب تثبت چیست؟ خداوند جواب داده است: أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ؛ مبدا قومی را از روی جهالت اصابت کنید. به دنبال این بیان مشهور علما ناگزیر شده اند برای فعل «تبینوا» که متعدی است مفعولی را مقدر گرفته و بگویند: تقدیر این است که «فتبینوا صدقه من کذب». آن گاه چون کلام بعدی جمله مستانفه است و ربطی به قبل ندارد به منظور ارتباط آن با ما قبل گفته اند: در اینجا مضافی مقدر است و یا لام تعلیلی مقدر است و مراد این است که خشیه أن تصیبوا، حذار أن تصیبوا، کراهه أن تصیبوا، لئلا تصیبوا

...

مصنف گفته است که ما بر این تقدیر گرفتن نه قرینه ای از خود آیه داریم و نه قرائن از خارج آیه که مقتضای قواعد ادبیاتی باشد، بلکه کاملاً خلاف قانون ادبی است که

ص: ۱۲۳

الاصل عدم التقدير است و شگفتا که همه علما این سخن را به عنوان یک امر مسلم گرفته اند و در اطراف آن به بحث و ایراد پرداخته اند.

ب. به نظر ما حق آن است که بگوییم: تینوا فعل و فاعل، ان مصدریه است و تصیوا را به تاویل مصدر می برد و تقدیر می شود: اصابه قوم بجهاله آن گاه کلمه اصابه قوم مفعول تینوا است و معنای آیه چنین است: فَتَبَيَّنُوا اى فتبثتوا و احذروا اصابه قوم بجهاله هم رعایت قواعد عرب شده و هم سیاق آیه با این معنا مساعد است. سپس می فرماید: خداوند در این جمله از آیه کنایه به کار برده، یعنی ذکر ملزوم کرده و لازم را اراده نموده ملزوم این است که: فتبثتوا و احذروا اصابه ... و لازم این است که پس قول الفاسق حجیت ندارد، به دلیل اینکه اگر قول فاسق حجت بود خداوند ما را دعوت نمی کرد به اینکه برحذر باشید از اصابه ... و به دنبال آن به ما تذکر نمی داد که این عمل ندامت دارد. پس قول الفاسق حجت نیست.

۳. کلمه جهالت: این کلمه یا اسم مصدر و مشتق از جهل، یعنی نادانی است، یا مصدر دوم باب جهل یجهل جهلا و جهاله است و علی کل حال اهل لغت عرب جهالت را این چنین معنا کرده اند: «الجهاله ان تفعل فعلا بغير العلم». آنها جهالت را در مقابل علم قرار داده و گفته اند که آیا تقابل بین علم و جهل تقابل تضاد است، یا تقابل تناقض، یا تقابل ملکه و عدم ملکه؟ اگرچه به نظر ما حق آن است که تقابل ملکه و عدم ملکه است، یعنی علم ملکه و امر وجودی است و جهل عدم ملکه است، یعنی الجهل عدم العلم فی ما من شأنه ان یکون علاما و لکن مصنف گفته است که من رفتم و موارد استعمال کلمه جهل را با جمیع مشتقات آن تتبع کرده ام و به این نتیجه رسیده ام که کلمه جهالت در اصل لغت عرب به معنای مقابل علم نبوده و این معنا بعدها در میان مسلمین پیدا شد و آن هنگامی بود که مسلمانان فلسفه یونان را به زبان عربی ترجمه نمودند در این مقام برای اینکه کلمه ای به کار ببرند که مفید معنایی باشد نکته مقابل علم آمدند از کلمه جهل استفاده کردند با این معنای محدودی که دارد، ولی در اصل لغت عرب که قرآن بر آن لغت نازل شده جهالت نقطه مقابل عقل است گاهی انسان بر اساس فکر و عقل و عاقبت اندیشی گام برمی دارد این عاقل است و گاهی شتابزده و

ص: ۱۲۴

بدون تأمل کار می‌کند این جاهل است و شاهد بر اینکه جهل مقابل عقل است آن است که در روایات جهل و عقل را مقابل هم قرار داده و حدیث جنود العقل و الجهل مشهور است و کتاب اول اصول کافی، کتاب العقل و الجهل است.

سؤال: جهالت به معنای مقابل علم با جهالت به معنای مقابل عقل چه نسبتی دارد؟

جواب: نسبت بینهما عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی یک ماده اجتماع دارند که هر دو بر آنجا تصادق دارند و دو ماده افتراق دارند.

بیان ذلك: ربما یمكن شخصی هم جاهل بالمعنی الاول باشد (بی سواد و مکتب نرفته) و هم جاهل بالمعنی الثانی (سفیه و عجول و بی شعور) باشد و ربما یمكن شخصی نه جاهل بالمعنی الاول باشد و نه جاهل بالمعنی الثانی همانند دانشمندان روشن بین و عاقبت اندیشی که تعدادشان بسیار بسیار نادر است و ربما یمكن شخصی جاهل بالمعنی الاول باشد، یعنی مدرسه نرفته و درس نخوانده و بی سواد است، ولی جاهل بالمعنی الثانی نباشد، یعنی عاقل و باتدبیر است همانند انسان های عامی عاقل، و ربما یمكن شخصی جاهل بالمعنی الاول نباشد، یعنی با سواد است و مدرسه رفته، ولی جاهل بالمعنی الثانی باشد، یعنی عاقل نیست همانند دانشمندان خودفروخته و اسیر هوای نفس که عالم غیر عاقل اند.

حال جهالت در آیه به معنای لغوی اصلی است؛ یعنی در مقابل تعقل و تفکر است و معنای جهالت این است که: الجهاله ان تفعل فعلا- بغیر حکمه و تعقل که غالباً چنین کاری مطابق واقع نخواهد بود اگرچه گاهی به حسب اتفاق مطابق درآید و مصیب به واقع باشد.

اذا عرفت هذا: پس از اینکه با مفردات و اصطلاحات آیه نبأ آشنا شدیم وارد می‌شویم در بیان استدلال به آیه: اشاره کردیم که به آیه نبأ از دو جهت می‌توان استدلال کرد: ۱. از ناحیه مفهوم وصف، ۲. از ناحیه مفهوم شرط؛ ولی خود ما مفهوم شرط را قبول داریم و بدان استدلال خواهیم کرد اما خلاصه هر دو را خواهیم آورد:

خلاصه استدلال به مفهوم وصف: فاسقی که خبر می‌دهد. این اخبار دو صفت دارد:

۱. اخبار شخص واحد است؛

ص: ۱۲۵

۲. اخبار شخص فاسق است.

وصف اول یعنی واحد بودن وصف ذاتی است و وصف دومی یعنی فاسق بودن وصف عرضی است و وصف ذاتی مقدم بر وصف عرضی است حال اگر ملاک در عدم حجیت خبر واحد فاسق، واحد بودن این خبر باشد باید آیه انگشت روی آن می گذاشت و می فرمود: خبری را که مخبر آن یک نفر باشد قبول نکنید تا زمانی که در اطراف آن تفحص کنید، ولی آیه جهت وجوب تفحص را فاسق بودن مخبر قرار داده و روی وصف عرضی تکیه کرده پس منطوق آیه این است که خبر واحدی که این صفت دارد مخبر آن شخص فاسق است حجت نیست مفهومش آن است که خبر واحدی که مخبر آن فاسق نیست، بلکه عادل است حجت است و تبیین ندارد.

خلاصه استدلال به مفهوم شرط: مقدمه: در آینده خواهد آمد که اگر بنای عملی و سیره عقلای عالم بر امری از امور مستقر شد و دارای اثر شرعی عملی بود اگر از سوی شارع مقدس ردع شد که حجیت ندارد و اگر مستقیماً ردع نشد، بلکه عدم الردع بود و یا مستقیماً امضا شد چنین سیره ای ارزش دارد. با توجه به این مقدمه می گوییم: از آیه شریفه چنین برداشت می شود که سیره عقلای عالم بر این امر مستقر شده که به هر خبر واحدی عمل می کنند بدون هیچ گونه تبیین و تثبت چه مخبرش عادل باشد و چه فاسق دلیل مطلب هم آن است که شارع مقدس امر نموده به تبیین در خبر فاسق حال اگر خبر واحد به عنوان اینکه خبر واحد است مورد عمل مردم نبود و بنای قطعیه عقلاییه بر آن مستقر نبود نیازی نبود که شرع مقدس در خصوص خبر فاسق منع کند از اخذ به آن بدون تفحص بنابراین، عقلای عالم بر هر خبر واحدی بدون تفحص عمل می کنند، ولی شارع آمده و قدری دامنه این بنا را برچیده و فرموده است: اگر فاسق خبری آورد تفحص و تبیین کنید حال معلق نمودن وجوب تفحص را بر اینکه مخبر و آورنده خبر فاسق باشد مفهومش آن است که اگر آورنده خبر فاسق نبود، بلکه عادل بود خبر او را بدون تفحص بپذیرد و به همان نتیجه اولیه و عادت اولیه و بنای عقلایی باقی بمانید و لازمه این معنا حجیت خبر عادل است؛ زیرا از عادل آنچه مورد انتظار است صداقت و راستگویی است و لذا نیازی به تبیین هم ندارد.

ص: ۱۲۶

به نظر حقیر این بیان خیلی بیان رسا و جالبی است و لکن اولاً در آینده خواهد آمد که سیره عقلاییه فقط بر عمل به خبر واحد ثقه مستقر شده نه بر عمل به مطلق خبر واحد و لو راوی ثقه نباشد. ثانیاً اگر آیه ارشاد به همان بنای عقلا باشد دیگر نیایستی مستقلاً به آیه استدلال کنیم، بلکه دلیل اصلی همان بنای عقلاست و این آیه هم ارشاد به آن است که درحالی که مستدل می خواهد مستقلاً به آن استدلال کند.

در خاتمه: بر این آیه حدود بیست و چند اشکال وارد شده که شیخ انصاری در رسائل ده تا از آنها را آورده و به نظر شیخ اهم آنها دو ایراد است، ولی با بیانات مصنف بسیاری از اشکالات مرتفع می گردد. فلا حجه الی ذکرها وردها.

آیه دوم: آیه نفر

دومین آیه ای که برای حجیت خبر واحد بدان استدلال شده آیه شریفه نفر است که در سوره توبه آیه ۱۲۳ آمده است: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ؛ ترجمه: شایسته نیست، مؤمنان همگی کوچ کنند پس چرا از هر گروهی طایفه ای از آنان کوچ نمی کنند تا در دین خدا آگاهی و بصیرت پیدا کنند و به هنگام بازگشت به سوی قوم خویش آنها را انداز نمایند تا آنان بترسند و خودداری کنند.

استدلال به این آیه برای حجیت خبر واحد متوقف است بر دو مقام از بحث:

مقام اول درباره صدر آیه و مقام دوم درباره ذیل آیه که از جمله فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... تا آخر است.

مقام اول: در رابطه با جمله و ما کان المؤمنین لینفروا کافه نکاتی مطرح است که ابتداء آنها را مطرح می کنیم سپس نتیجه را می گیریم:

۱. اختلاف است که آیا این بخش از آیه بر نفی وجوب نفر بر جمیع مؤمنین دلالت می کند و یا بالاتر از نفی وجوب بر حرمت آن دلالت دارد؟ گروهی می گویند: این جمله بر حرمت نفر دلالت دارد؛ یعنی حرام است که همه مؤمنان کوچ کنند، ولی مصنف گفته است که به عقیده من این جمله حد اکثر بر نفی وجوب دلالت می کند و نه بیشتر به دلیل اینکه کلمه ما از ادوات و حروف نافی است و ما ناهیه نداریم، پس

ص: ۱۲۷

قرینه ای که دال بر حرمت باشد در کار نیست.

۲. اختلاف است که آیا مراد از نفر، نفر الی الجهاد است یا نفر الی التفقه؟ گروهی می گویند: مراد از نفر، نفر الی الجهاد است به قرینه اینکه آیات قبل و بعد این آیه عموماً در زمینه جهاد و مبارزه است پس این آیه هم به قرینه سیاقیه حمل بر جهاد و مبارزه می شود، ولی مصنف گفته است که به نظر من مراد نفر الی التفقه است به قرینه ذیل آیه که سخن از تفقه و فقیه شدن در دین دارد و همه می دانیم که الکلام یفسر بعضه بعضاً؛ یعنی هر سخنی صدر آن ذیل را با ذیل صدر را تفسیر می کند و روی هم رفته مراد گوینده را روشن می سازد مثلاً «اکرم العلماء الا الفاسقین منهم». این استثنای مفسران عام بوده و بیانگر مراد واقعی مولاست. پس به قرینه ذیل آیه مربوط به نفر الی التفقه می شود نه نفر الی الجهاد.

۳. اختلاف است در اینکه آیا این بخش از آیه یک جمله انشائی است که به صورت خبر ذکر شده؟ و یا اینکه ظاهراً و باطنا یک جمله خبریه است؟ مصنف هر دو را محتمل می داند. اگر مراد جمله انشایی باشد، آیه شریفه در مقام انشا و جعل نفی الوجوب خواهد بود، یعنی بالمطابقه می گوید: نفر بر جمیع واجب نیست. و اگر مراد جمله خبریه باشد این قسمت از آیه بالمطابقه در مقام اخبار از یک واقعیت است و آن اینکه مؤمنان همگی کوچ نخواهند کرد و چنین کاری محقق نخواهد شد حال یا به علت دشواری و یا به خاطر استحاله عادی آن آن گاه به دلالت التزامیه دلالت می کند بر اینکه نفر الجمیع لیس بواجب لتعذر او لتعسر، و علی کل حال چه جمله خبریه باشد و چه انشائی دلالت می کند بر اینکه نفر بر جمیع واجب نیست منتهی اگر انشائی باشد بالمطابقه و اگر خبریه باشد بالملازمه بر عدم جعل وجوب دلالت دارد.

ان قلت: شارع به عنوان اینکه شارع است شأن او آن نیست که از امری وجوب را نفی کند حال چه به نحو اخبار باشد و یا انشا؛ یعنی شارع نیامده که بگوید فلان امر واجب نیست، فلان امر حرام نیست به دلیل اینکه عدم وجوب و عدم حرمت مطابق اصل اولی است و اگر بیان شارع هم نبود عقل می گفت: الاصل فی کل شیء الاباحه پس وظیفه شارع این نیست، بلکه شارع بما هو شارع وظیفه اش جعل الوجوب او

ص: ۱۲۸

الحرمه و ... است حال شما چگونه می فرمایید: شارع در این جمله نفی وجوب را که یک امر عدمی و مطابق اصل است جعل نموده؟ این با مقام شارع نمی سازد؟

قلت: ما هم قبول داریم که شارع مقدس شأنش جعل وجوب یا حرمت است نه جعل نفی الوجوب او الحرمه و لکن در دو مورد شارع مقدس جعل عدم الوجوب می کند:

یکم. در مقام دفع توهم، یعنی مخاطب احتمال می دهد که فلان کار در حق او واجب باشد.

دوم. در مقام دفع اعتقاد، یعنی مخاطب به اشتباه و جهل مرکب عقیده دارد که فلان امر واجب است، در اینجا شارع مقدس برای دفع این احتمال یا این اعتقاد غلط می فرماید: فلان کار واجب نیست.

ان قلت: مگر در ما نحن فیه جای چنین پنداری بوده که خداوند در صدد نابود کردن آن برآمده است؟

قلت: کاملاً- این پندار بجا و مورد انتظار است؛ زیرا از طرفی به حکم عقل مستقل بر هر مکلفی معرفت و تعلم احکام واجب و لازم است و از طرف دیگر به حکم عقل بر هر مکلفی تحصیل یقین و علم به آن لازم است و از طرف سوم هم تنها راه تحصیل یقین رسیدن به محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و گرفتن حکم از زبان اوست روی این ملاحظات جا دارد که هر مؤمنی احتمال بدهد و یا معتقد باشد که کوچ نمودن به مدینه برای تحصیل علم و یقین نسبت به احکام دین بر او واجب است شارع دفع این پندار غلط نموده است.

۴. دانستیم که از سویی به حکم عقل همه باید بروند و تحصیل یقین کنند به واسطه تشریف به حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از سوی دیگر باید بدانیم که نفر همه مؤمنان از همه اقطار عالم و بلاد اسلامی از دور و نزدیک به سمت مدینه برای تحصیل حکم شرعی مستقیماً و بلاواسطه در هر مسئله ای و واقعه ای که پیش آید، میسور و عملی نیست.

هم برای مکلفین بسیار دشوار است و هم برای پیامبر امکان ندارد که تمام وقت یکجا مستقر باشد و برای مردم مسئله بگوید؛ زیرا اصلاح امور، مسلمین و دفع شر

ص: ۱۲۹

دشمنان از سر اسلام و مسلمین و هزاران امر مهم دیگر وجود دارد که پیامبر باید به آنها پردازد.

حال با توجه به این چهار نکته نتیجه می‌گیریم: حال که کوچ نمودن برای همه مؤمنین از جهات گوناگون ناممکن است خداوند متعال به وسیله صدر این آیه خواسته تخفیفی و ارفاقی در حق مکلفین داده باشد و این کلفت را از دوش مؤمنان بردارد و آن اینکه وجوب نفر را از همگان برداشته منتهی این تخفیف بدان معنا نیست که حال که همه نمی‌توانید کوچ کنید پس بر هیچ کس واجب نیست که برود و تفقه در دین کند و همگی بروند در منازل مشغول استراحت باشند و در قیامت هم معذور خیر، الضرورات تنقدر بقدرها، یعنی قانون اولی و وظیفه اصلی به حکم عقل این بود که همگی باید کوچ کنند چون تعلم احکام واجب است و نفر هم طریق به آن است و وجوب طریقی دارد، ولی این امر ممکن نبود فلذا از دوش همه برداشته شد پس باید راه آسان تری نشان دهد که جانشین طریقه اولی باشد آن راه را در بخش بعدی، یعنی ذیل آیه نفر با فاء تفریع نشان داده است.

مصنف گفته است که با این بیانات ما کاملاً ملاحظه کردید که بخش نخستین آیه دخالت تام در استدلال به آیه دارد، ولی درعین حال بزرگان به این بخش توجه نکرده و آن را مورد غفلت یا تغافل قرار داده اند.

بخش دوم، یعنی ذیل آیه: در بخش او نکاتی را بیان کردیم که فهرست وار می‌آوریم:

۱. تعلم و معرفت دین عقلاً واجب است.
۲. این تعلم باید یقینی باشد و نه ظنی و حدسی و وهمی.
۳. تنها راه تحصیل معرفت یقینی آن است که مسلمانان به مدینه بروند و از حضور پیامبر شفاهاً احکام دین را بگیرند.
۴. نفر الجمیع عملی نیست لتعذر او تعسره.
۵. چون جمیع ممکن نیست شرع مقدس تخفیف داده و این وجوب نفر را از دوش عموم برداشته است.
۶. ولی این بدان معنا نیست که پس اصل وجوب تعلم منتفی است و بر هیچ کس

ص: ۱۳۰

واجب نیست کوچ کردن، الضرورات بتقدر بقدرها به عبارت دیگر بر همه واجب نیست نه اینکه بر هیچ کس واجب نباشد. به عبارت منطقی، نفی ایجاب کلی است نه اینکه اثبات سلب کلی باشد.

۷. حال که اصل وجوب تعلم همچنان باقی است پس باید شرع مقدس راه بهتر و آسان تری را ارائه کند که مسلمین از آن راه حرکت کنند و آن راه را در بخش دوم آیه بیان نموده است و آن اینکه حالا که همه نمی توانند کوچ کنند پس از هر فرقه ای یک طایفه باید کوچ کنند و به مدینه بروند و احکام دین را بیاموزند سپس به میان قوم خود برگردند و آموخته های خویش را در میان مسلمین نشر دهند تا آنها نیز با دستورات دین آشنا شوند، این بهترین راه، بلکه تنها راه نیل به مطلوب و آشنایی با وظایف دینیه است.

بنابراین، آیه شریفه از آغاز تا به انجام، یعنی به صدرها و ذیل ها روی هم رفته مقرر و مبین یک حکم کلی عقلی است و ارشاد به حکم عقل دارد و آن حکم عقلی عبارت است از وجوب معرفت و تعلم دین، آیه هم همین معنا را تأکید می کند منتهی اصل اول آن بود که تحصیل معرفت یقینی بر همه واجب باشد و لکن از آن رهگذر که این طریقه متعذر و مستحیل شد لذا شارع مقدس طریقه دیگری را به روی ما گشود، یعنی به ما رخصت داد که از هر فرقه ای یک طایفه بروند و تفقه در دین کنند سپس برگردند به میان قوم خویش و به باقی مانده ها تعلیم دهند، نه تنها رخصت داده، بلکه واجب فرموده نفر یک طایفه از هر فرقه را و در خود آیه سه شاهد داریم که وجوب را از آنها استفاده می کنیم.

۱. از کلمه لولای تحضیضیه: لولا برای تحضیض است؛ یعنی حث و واداشتن بر فعل و هنگامی که بر فعل ماضی داخل می شود بر ملامت و مذمت بر ترک دلالت دارد (مثل هلا فعلت، یعنی چرا انجام ندادی) و مذمت شاهد وجوب است پس منظور آیه این است که چرا این کار نشود؟ یعنی حتما باید انجام گیرد.

۲. از غایتی که برای نفر ذکر شده و آن اینکه کوچ کردن به منظور تفقه در دین است و تفقه در دین به منظور انداز باقی ماندگان است و انداز به منظور حذر کردن آنان از

ص: ۱۳۱

عقاب است و حیث اینکه حذر از عقاب به حکم عقل واجب است پس انذار هم واجب است و انذار متوقف بر تفقه در دین است پس تفقه هم واجب است و تفقه متوقف بر نذر است، پس نذر هم واجب است به نحو وجوب طریقی.

۳. از اصل وجوب تعلم که به حکم عقل واجب است ما این معنا را استفاده می کنیم؛ زیرا قاعده نذر جمیع بود، ولی این امر متعذر شد و الضرورات تقدرها بقدرها پس باید نذر طایفه باشد، این سه امر شاهد آن است که نذر الطائفه واجب است منتهی وجوب عینی نیست، بلکه کفائی است؛ یعنی اگر هیچ کس این کار را نکند همه معاقب اند، ولی اگر گروهی رفتند و این عمل را انجام دادند از عهده بقیه ساقط می شود و تنها همان عده ماجورند.

حال که به وسیله ذیل آیه ثابت شد که شارع مقدس نذر طایفه را واجب نموده و یا لااقل ترخیص داده و اذن داده در نذر الطائفه للتفقه لاجل الانذار پس از آیه فوق استفاده می شود که نقل این طایفه و بیان آنها حلال و حرام الهی را حجت است بر دیگران، یعنی اگر این ها انذار کردند بر دیگران واجب است حذر کنند و پرهیزند از حرام الهی به دلیل اینکه اگر قول این طایفه در حق دیگران حجت نباشد تشریح و جعل وجوب برای نذر طایفه و یا جعل ترخیص برای نذر طایفه از سوی شارع عبث خواهد بود چون فایده ای بر آن مترتب نیست و خدای حکیم کار عبث انجام نمی دهد.

و الحاصل: از مجموع آیه شریفه نذر که در آغاز وجوب نذر جمیع را نفی نموده و در ادامه آن به وجوب نذر طایفه اکتفا نموده ما استنباط می کنیم که این نقل طایفه احکام شرعی را در حق دیگران حجت است اگرچه این نقل و گزارش یقین آور هم نباشد، یعنی به سرحد تواتر نرسد به دلیل اینکه آیه شریفه فرموده است: *لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ* و این مطلق است؛ یعنی مقید نشده به اینکه «لینذروا» به گونه ای که یقین آور باشد خیر انذار به گونه ظنی را هم می گیرد و به دنبال آن قبول انذار را هم مطلق آورده، یعنی مقید نکرده به اینکه اگر انذار در حد تواتر بود قبول واجب است، بلکه مطلق آورده پس معلوم می شود که نقل طایفه نسبت به احکام خدا حجت است و لو مستلزم یقین به

ص: ۱۳۲

حکم نباشد، بلکه خبر واحد باشد و گرنه این تدبیر شارع لغو و عبث بود. در پایان به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱. بر استدلال به آیه نفر برای حجیت خبر واحد اشکالاتی وارد شده که در کتب مفصله معنون است، ولی مصنف می‌فرماید با این بیانات ما بسیاری از آن معضلات حل شد فلا حجه الی ذکرها وردها.

۲. بعضی‌ها مدعی شده‌اند که استدلال به این آیه برای حجیت خبر واحد متوقف است بر اثبات وجوب نفر، یعنی اول باید ثابت کنیم که نفر الطائفه واجب است سپس نتیجه بگیریم حجیت قول آنها را. به گفته مصنف، نیازی به اثبات وجوب نفر نیست.

اگرچه او با شواهدی وجوب نفر را ثابت کرده است، ولی حاجتی نیست؛ بلکه کافی است که ثابت شود که نفر الطائفه از سوی شارع جعل شده، حال به نحو وجوب جعل شده باشد یا به نحو رخصت و اذن به نحو رخصت هم باشد کافی است؛ به دلیل اینکه نفس این معنا که شارع این طریقه را جعل نموده و اذن داده لازمه اش آن است که عند الشارع قول این طایفه در نقل احکام حجت است و گرنه این ترخیص لغو و عبث بود فلا حجه الی اثبات الوجوب للنفر ...

۳. مشهور علما می‌گویند: استدلال به این آیه برای حجیت خبر واحد متوقف است بر اثبات وجوب حذر عند الانذار، یعنی اول باید ثابت کنیم که حذر بر مردم واجب است تا از این راه کشف کنیم حجیت نقل طایفه را، آن گاه در مقام بیان وجوب حذر هر یک راهی را رفته‌اند بعضی‌ها از طریق کلمه لعل پیش آمده‌اند چنان که در مصباح الاصول (ص ۱۸۴) آمده است: «کلمه لعل ظاهره فی کون ما بعدها غایه لما قبلها کما یظهر من مراجعه موارد استعمالها ... و حیث ان الحذر جعل فی الآیه غایه للانذار الواجب فیستفاد منها کونه واجبا لا محاله». گروهی از طریق حسن الحذر پیش آمده‌اند و گفته‌اند: جمله لعلهم یحذرون برفرض بر وجوب حذر دلالت نکند لاقبل بر حسن حذر و بجا بودن آن دلالت دارد و حسن حذر در موردی است که مقتضی حذر باشد و مقتضی حذر عذاب است و هر جا که عذاب آمد حذر واجب است، نه مستحب. پس به گفته صاحب معالم: «عند انذار الطائفه یجب الحذر و هذا یدل علی

ص: ۱۳۳

حجیه قول الطائفه».

مصنف گفته است که ما نیازی به این سخنان نداریم، بلکه به نظر ما قضیه برعکس است؛ یعنی استنباط وجوب حذر از آیه موقوف است بر اثبات حجیت قول طایفه، یعنی از راه اینکه شارع قول این ها را حجت کرده ما استنباط می کنیم وجوب حذر را؛ زیرا اگر حذر واجب نبود این تشریح و جعل حجیت لغو و عبث بود و تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا.

۴. اگر کسی بگوید: آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه مندرین باید طایفه ای باشند تا قبول گفتار آنان واجب باشد و طایفه اسم جمع است و حد اقل بر سه نفر و بیشتر دلالت می کند بنابراین، آیه شامل اخبار یک یا دو نفر نمی شود و در نتیجه حجیت خبر یک یا دو نفر را اثبات نمی کند، پس دلیل اخص از مدعاست چون مدعا حجیت خبر واحد است و لو مستفیض نباشد.

ما جواب می دهیم به اینکه آیه شریفه از این ناحیه اطلاق دارد، یعنی دلالت نمی کند که حتما باید این طایفه هنگامی که به میان قوم خود برگشتند به هیئت اجتماعی و مجموع من حیث المجموع بروند و حلال و حرام الهی را به گوش مردم برسانند، بلکه انذار طایفه مرقوم را به دو صورت متحقق می شود:

۱. مجموع الطائفه بما هو مجموع قوم را انذار کنند پس انذار یک نفر کافی نیست.

۲. مجموع الطائفه باید قوم خود را انذار کنند، ولی نه به هیئت اجتماعی، بلکه به نحو انفراد و جداگانه.

حال آیه شریفه اطلاق دارد و شامل هر دو قسم می گردد و از قضا این احتمال ثانی اقوی است؛ زیرا موافق با عادت عقلاست. به قول مصباح الاصول: «كما ان طبع الحال و واقع القضیه ایضا هو ذلك لان الطائفه النافره للفقهاء فی الدین اذا رجعوا الی اوطانهم لا یجتمعون بحسب العاده فی محل واحد لیرشدوا القوم مجتمعا بل یذهب کل واحد منهم الی ما یخصه من المحل و یرشد من حوله من القوم».

نتیجه از آیه نفر به خوبی حجیت خبر واحد استفاده می شود.

تنبیه: میرزای نایینی و به پیروی از ایشان مرحوم مظفر رحمه الله از آیه نفر علاوه بر

ص: ۱۳۴

حجیت خبر واحد مطلب دیگری را هم استخراج نموده اند و آن اینکه آیه شریفه حجیت فتوای مجتهد در حق مقلد را هم ثابت می کند. توضیح ذلک: آیه می گوید:

واجب است از هر فرقه طایفه ای کوچ کنند و تفقه در دین کنند و وقتی دین شناس شدند به میان قوم خویش برگشته و آنان را بیم دهند، این سخن یک قانون کلی است و شامل می شود این معنا را که شخصی در زمان پیامبر کوچ کند و به مدینه برود و از زبان پیامبر حکم را بگیرد و فقیه شود، یعنی دین را بشناسد و برگردد میان قومش ... یا اینکه شخص در زمان غیبت از وطن خود به حوزه های علمیه مهاجرت کند و فقیه در دین شود و قدرت استنباط پیدا کند سپس برگردد میان قوم خویش و برای آنان فتوا دهد هر دو فقیه و دین شناس هستند با این تفاوت که فقیه شدن در دین در زمان پیامبر بسیار آسان بود و کافی بود که شخص حدیثی را از زبان پیامبر بشنود و معنای آن در دریافت کند و حکم را بداند دیگر معطلی نداشت، ولی در زمان غیبت تفقه در دین و استنباط حکم شرعی از منابع آن مشکل تر است و محتاج به اثبات سه امر است:

۱. صدور حدیث: اول باید صدور حدیث از معصوم برای فقیه مسلم شود.

۲. جهت صدور: در مرحله دوم باید جهت صدور هم روشن شود که آیا امام به قصد بیان حکم واقعی این حدیث را فرموده یا به عنوان تقیه؟

۳. دلالت حدیث: در وهله سوم باید دلالت حدیث بر آن فتوا که می دهد مسلم باشد اما به نحو نص و اما ظهوری باشد، ولی این تفاوت ها مربوط به معنای تفقه نیست معنای تفقه از اول امر عبارت است از شناخت دین و آگاهی به دستورات دین بلکه این تفاوت مربوط به مصادیق تفقه است و اختلاف در مصداق خارجی موجب اختلاف در حکم نمی شود.

بنابراین، به مقتضای عموم آیه ثابت می کنیم که در عصر غیبت هم از فرقه ای بر یک طایفه واجب است به نحو وجوب کفائی که از وطن مهاجرت کنند و به حوزه های علمیه بیایند و اسلام شناس گردند و سپس برگردند میان قوم خویش و مشغول تبلیغ احکام دین شوند و هنگامی که بر این طایفه اجتهاد و فتوا واجب شد بر دیگران هم قبول این فتوا واجب خواهد شد، یعنی این فتوا در حق آنها حجت است و

ص: ۱۳۵

الا یلزم لغویت وجوب اجتهاد و باز لا فرق که این فتوا برای مردم یقین آور باشد یا نباشد آنها موظف اند به این فتوا عمل کنند.

آیه سوم. آیه حرمت کتمان

سومین آیه ای که برای حجیت خبر واحد بدان استدلال شده عبارت است از آیه کریمه حرمة الکتمان، خداوند در سوره بقره آیه ۱۵۹ می فرماید: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ؛ ترجمه: آن کسانی که دلایل روشن و وسائل هدایتی را که ما نازل کرده ایم پس از آنکه برای مردم بیان ساختیم کتمان می کنند خداوند آنان را لعنت می کند و همه لعن کنندگان نیز آنها را لعن و نفرین می نمایند.

کیفیت استدلال: خداوند در این آیه شریفه کتمان حق را تحریم نموده به قرینه يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ... که لعن ظهور در حرمت دارد آن هم لعن خدا و لعن تمام لاعنین که با الف و لام آمده و جمع کذایی مفید عموم است و وقتی که کتمان حق حرام شد پس بالملازمه البینه بالمعنی الا-خص اظهار حق واجب می گردد و هنگامی که اظهار بر عالمان واجب شد پس بالملازمه العقلیه البرهانیه قبول هم بر غیر عالم واجب خواهد بود، به دلیل اینکه اگر کتمان حرام شد و اظهار واجب گردد، ولی قبول الحق واجب نباشد لازم می آید که جعل التحريم للكتمان و جعل الوجوب للاظهار لغو و عبث باشد چون فایده ای بر آن مترتب نیست و خداوند حکیم کار عبث و بیهوده انجام نمی دهد و ما کنا لا-عین، یعنی ما بازیگر و عبث کار و بیهوده کار نیستیم از این بیانات نتیجه می گیریم که اظهار مظهرین و اخبار دانایان در حق ناآگاهان حجت و لازم القبول است و هذا معنی حجیه قول المخبر.

ان قلت: شاید وجوب القبول مخصوص به مواردی باشد که از این اظهار علم حاصل شود، یعنی اظهار به حد تواتر اگر رسید که مفید علم است قبول واجب می گردد و الا-فلا- پس آیه به درد حجیت خبر واحد نمی خورد چون که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قلت: همان گونه که در آیه شریفه نفر عنوان کردیم در آیه مبارکه کتمان هم تبیین

ص: ۱۳۶

می‌کنیم که این آیه از این ناحیه اطلاق دارد و مقید نشده به اینکه اظهار الحق و الهدایه حتما باید به گونه یقینی و در حد تواتر باشد، بلکه اظهار هدایت واجب است و لو مستلزم علم یقینی نباشد و وقتی که وجوب اظهار مطلق بود وجوب قبول هم مطلق خواهد بود، پس آیه از این ناحیه مبتلا به اشکال نیست.

و لکن الانصاف، حق آن است که این آیه دلیل بر حجیت خبر واحد نخواهد بود و این آیه را به آیه نفر نباید مقایسه نمود؛ زیرا بحث ما در باب حجیت خبر در مواردی است که مطلبی بر دیگران مخفی است و بدون اظهار مخبر روشن نمی‌شود لذا اگر بر مخبرین انذار واجب شد بر سامعین هم قبول کردن و حذر واجب است و گرنه وجوب انذار لغو خواهد بود، و مورد آیه نفر یک چنین موردی است، ولی مورد آیه کتمان آنجاست که مطلبی خودش ظاهر و هویداست و چنین مطلب ظاهری را نباید کتمان کرد تا به گوش دیگران هم برسد، شاهد مطلب شأن نزول آیه است که مربوط به عالمان یهودی است که آنان صفات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را که در تورات و انجیل بیان شده بود کتمان می‌نمودند خداوند آنان را از این کار ممانعت می‌کند و شاهد دیگر ادامه آیه است که می‌فرماید: مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّا لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ، یعنی مطالبی که برای مردم بیان کرده ایم و همه آن را می‌دانند کتمانش حرام است پس ملازمه ای بین وجوب اظهار و وجوب قبول نیست به عبارت اخیری در باب آیه نفر میان وجوب تعلیم و وجوب قبول ملازمه وجود دارد و می‌توان گفت: لو لم يجب القبول لم يجب التعليم (صغرا) لکن التعليم واجب (کبرا) فالقبول واجب (نتیجه) اما در باب آیه کتمان میان وجود اظهار و وجوب قبول ملازمه ای نیست و نمی‌توان گفت: فالقبول واجب (نتیجه) به دلیل اینکه چه کتمان حرام باشد یا نه، اظهار واجب باشد یا نه، قبول الحق واجب است پس وجوب قبول متفرع بر وجوب اظهار نیست تا ملازمه باشد و دلیل بر مدعای ما باشد.

در خاتمه به دو نکته اشاره می‌کنیم:

۱. علاوه بر سه آیه مذکور دو آیه دیگر هم هست که اصولیین برای حجیت خبر واحد بدان استدلال کرده اند، ولی به عقیده ما استدلال به آن آیات هم مثل استدلال به

ص: ۱۳۷

آیه کتمان ناتمام است و آنها عبارت اند از: آیه سؤال فَسَّئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (سوره انبیاء، آیه ۷) و آیه اذن: وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلُّ أَذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ.

۲. از مجموعه آیاتی که برای حجیت خبر واحد بدان ها استدلال شده تنها دو آیه مورد قبول مصنف واقع شد یکی آیه نبأ که مقدار دلالت آن خصوص خبر عادل بود و یکی آیه نفر که اطلاق دارد و حجیت خبر واحد را علی الاطلاق ثابت می کند و مقید نیست که مخبر عادل باشد یا نه، موثق باشد یا نه، و لکن اطلاق این آیه را با تقيید آیه نبأ قیدش می زنیم.

ب. دلیل حجیت خبر واحد از سنت

مقدمه: تردیدی نیست در اینکه استدلال به خبر واحد مجرد از قرینه برای اثبات حجیت خبر واحد مجرد از قرینه صحیح نیست به دلیل اینکه اولاً این استدلال مستلزم دور است؛ یعنی مستلزم توقف الشیء علی نفسه است و یا مصادره به مطلوب است و یا دلیل جزء مدعاست که مدعا حجیت خبر واحد مجرد است و دلیل هم خبر واحد مجرد است پس دلیل بخشی و جزئی از مدعاست و ثانياً خود این اخبار آحاد هم که دلیل و پشتوانه قرار می گیرد مثل سایر خبرهای واحد گمان آورند و قانون آن است که عمل طبق مظنه حرام است پس خود این ها محتاج به اثبات و دلیل هستند بنابراین، اخباری که به واسطه آنها بر مطلوب خود استدلال می کنیم باید مقطوع الصدور باشند، یعنی خبر متواتر و یا خبر واحد مع القرائن القطعیه باشد که یقین به صدور آن داشته باشیم تا بتواند مدرک و دلیل حجیت خبر واحد مجرد باشند.

فان العلم حجیته ذاتیه.

سؤال: آیا روایاتی که در ما نحن فیه به آنها استدلال شده متواترند یا خیر؟

جواب: بسیاری از بزرگان ادعا نموده اند که این روایات متواترند از جمله شیخ حر عاملی در کتاب وسائل الشیعه (ج ۱۸) و جناب شیخ انصاری در کتاب فرائد الاصول مدعی تواتر این اخبارند و مصنف نیز همین ادعا را دارند منتهی تواتر، تواتر معنوی است نه لفظی.

ص: ۱۳۸

بیان ذلک: تواتر عند المشهور دارای دو شعبه است:

۱. تواتر لفظی،

۲. تواتر معنوی، و عند المحقق الخراسانی سه شعبه دارد که قسم سوم آن تواتر اجمالی است.

بیان هریک از این سه قسم: تواتر لفظی عبارت است از اینکه حدیثی با الفاظ و عبارات معین و مشخصی در حد تواتر برای ما نقل شود مثل حدیث ثقلین: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی (اهل بیتی) ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا ابدا».

حدیث ولایت: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه».

تواتر معنوی عبارت است از اینکه روایات گوناگونی در موضوعات گوناگون به لسان های گوناگون وارد شده که از لحاظ لفظ و عبارت تواتری در کار نیست، ولی تمام این احادیث متفاوتة بالتضمن و یا بالالتزام یک مطلب را دلالت دارند که قدر جامع میان همه آنهاست مانند احادیث اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل که در مقدمه یازدهم مباحث حجت بدان اشاراتی رفت و مانند شجاعت امیر علیه السلام که از صحنه های مختلف و وقایع متعدد بالملازمه استفاده می شود از قبیل حادثه شگفت آور لیله المیت و دفاع جانانه علی علیه السلام در جنگ احد از وجود گرامی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و به خاک افکندن فارس یلیل در جنگ احزاب و کندن در قلعه خیبر و نابود کردن مرحب خیبری و ... که لازمه این کارها وجود یک دنیا شجاعت و شهامت است.

مثال دیگر: ما نحن فیه از همین قرار است که روایات مختلفه در موضوعات متعدده با بیانات متفاوتة وارد شده، ولی از مجموع آنها بالملازمه حجیت خبر واحد استفاده می شود.

تواتر اجمالی عبارت است از اینکه روایات مختلفه در موضوعات متفرقه ذکر گردیده که هیچ کدام در لفظ اتفاق و تساوی ندارند و در معنای واحد هم شریک نیستند فقط چیزی که هست آن است که ما اجمالا یقین داریم که بعضی از این ها حتما از معصومین علیهم السلام صادر شده؛ زیرا عاداتا محال است که تمام این روایات کاذبه باشند.

ص: ۱۳۹

حال از آن رهگذر که برای آخوند خراسانی تواتر معنوی این اخبار مورد قبول نبوده، قائل به تواتر اجمالی شده اند؛ ولی عند المشهور اخبار ما نحن فیه تواتر معنوی هستند.

با حفظ این مقدمه در رابطه با روایات در دو مقام بحث می کنیم:

۱. دلالت این ها بر مطلوب،

۲. مقدار دلالت آنها.

روایات: در رابطه با حجیت خبر واحد پنج طایفه روایت مطرح است:

طایفه اول: روایاتی که درباره خبرین متعارضین وارد شده و به اخبار علاجیه معروف اند مانند روایت مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره بن اعین و ... که ائمه علیهم السّلام در این اخبار مشکل تعارض الحدیثین را معالجه نموده و راه چاره نشان داده اند و آن اینکه اگر دو حدیث متعارض از قول ما برای شما نقل کردند به هر حدیثی که راوی آن اعدل است اخذ کنید و یا هر حدیثی که مشهور است به آن اخذ کنید و ... و اگر متعارضین من جمیع الجهات مساوی بودند مخیر هستید بین اخذ به هر یک که خواستید و جای اصلی بحث از این امور در مبحث نهم از مباحث حجت خواهد آمد.

کیفیت استدلال به این طایفه: مقدمه: در باب تعدل و تراجیح خواهد آمد که همواره تعارض بین دو حجت است اما دو لا حجت یا یک حجت با یک لا حجت تعارض نمی کنند. همچنین خواهیم گفت که تعارض در محدوده امارتین ظنین است، ولی دو دلیل قطعی مثل دو آیه که هر دو نص باشند و یا دو خبر متواتر منصوص و یا یک آیه با یک حدیث متواتر منصوص هیچ گاه با یکدیگر تعارض نمی کنند ... با حفظ این مقدمه، اگر خبر واحد ثقه حجت نبود هرگز نوبت به تعارض دو حدیث نمی رسید تا پس از آن به سراغ مرجحات برویم و اگر مرجحی نبود مخیر باشیم به دلیل اینکه تعارض باید بین الحجّین باشد حال از اینکه امام علیه السّلام به سراغ مرجحات رفته و این طریق را نشان داده معلوم می شود که خبر واحد حجیت دارد و گرنه امام خود را راحت می کرد به اینکه می فرمود: اصلاً خبر واحد حجت نیست.

ص: ۱۴۰

طایفه دوم: روایاتی که در آن روایات معصومین علیهم السّلام آحاد و یکایک مراجعین را به آحاد اصحاب خود ارجاع می دادند مثلاً شخصی به خدمت امام رسیده و مطلبی را از حضرتش می پرسد امام علیه السّلام می فرماید: علیک بهذا الجالس، یعنی زراره بن اعین و یا امام علیه السّلام آدرس ابان بن تغلب را می دهد و یا به محمّد بن مسلم و ابا بصیر و زکریا بن آدم و امثال آنان محول می کند یا مثلاً شخصی به نام عبد العزیز از امام علیه السّلام می پرسد: آیا یونس بن عبد الرحمن مورد وثوق است تا من دستورات دینم را از او بگیرم؟ امام علیه السّلام جواب می دهد: آری، یعنی یونس مورد وثوق است.

کیفیت استدلال: اگر خبر واحد ثقه حجت نبود هرگز امام علیه السّلام سائلین را به فرد فرد اصحاب ارجاع نمی داد و نمی فرمود برو از فلانی بپرس بخصوص در حدیث عبد العزیز ابن مهدی که راوی کبرا را مسلم و مفروغ عنه گرفته که خبر ثقه حجت است و در مقام سؤال از صغراست که آیا یونس بن عبد الرحمن مصداقی از مصادیق ثقه هست تا به او مراجعه کنم یا نیست؟ امام علیه السّلام هم در مقام جواب کبرا کلی را مسلم گرفته و از صغرا جواب می دهد حال این طایفه هم بر حجیت خبر واحد دلالت دارند.

طایفه سوم: روایاتی که دلالت می کنند بر وجوب مراجعه به افراد موثق و راویان حدیث و دانشمندان دین از قبیل توقیع شریف که از ناحیه حضرت حجت علیه السّلام صادر گردیده و در آنجا می فرماید: و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها ... و مانند مقبوله عمر بن حنظله: انظروا من عرف حلالنا و ... و دهها امثال این روایات.

تقریب استدلال: اگر قول روات و ثقات و علمای حجت نبود، هرگز امام علیه السّلام واجب نمی کرد رجوع به آنها را پس لازمه وجوب رجوع حجیت قول آنان است.

طایفه چهارم: روایاتی که ترغیب و تحریص می کنند بر نقل حدیث و روایت کلام ائمه علیهم السّلام از قبیل «اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روایتهم عنا» و نیز روایاتی که تشویق می کنند به کتابت و نوشتن احادیث و ابلاغ آنها به آیندگان مثل حدیث نبوی مشهور:

«من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً بعثه الله فقیها عالماً یوم القیامه» که همین حدیث سبب شد تا برخی از بزرگان کتاب های اربعین حدیثاً نوشتند و این کتب به نام اربعینیات مشهور شده که از جمله آنها اربعین جناب شیخ بهایی است و یا مثل

ص: ۱۴۱

حدیث: «اكتب و بث علمك».

تقریب استدلال: اگر خبر واحد حجت نبود هرگز ائمه علیهم السّلام تشویق و ترغیب نمی کردند در نقل احادیث و نوشتن و ابلاغ آنها به دیگران.

طایفه پنجم: روایاتی که در مقام مذمت و تویخ کذابین و برحذر داشتن اصحاب از اعتماد به کذابین وارد شده مانند آنچه که شیخ در رسائل نقل کرده: «قال الصادق علیه السّلام: انا اهل بیت صدیقون لا نخلو من کذاب یکذب علینا و قوله علیه السّلام: ان الناس أولعوا بالکذب علینا کان الله افترض علیهم و لا یرید منهم غیره».

کیفیت استدلال: اگر مسلمانان و اصحاب الائمه علیهم السّلام به خبر واحد عمل نمی کردند دیگر مجالی برای دروغ بستن بر معصومین علیهم السّلام نبود و بازار کذابین و واضعین حدیث گرم نمی شد و به دنبال آن جایی برای خوف معصومین علیهم السّلام از جعل اکاذیب و انتساب آنها به ائمه علیهم السّلام نبود و موردی برای برحذر داشتن اصحاب از کذابین نبود و ... پس معلوم می گردد که عمل به خبر واحد عند المسلمین متعارف و مرسوم بوده و لذا ائمه علیهم السّلام با تمام تلاش آنان را از این گونه روایات قلبی برحذر می داشتند.

نتیجه نهایی: شیخ انصاری فرموده است: از مجموع روایات استفاده می کنیم که ائمه علیهم السّلام بر عمل به خبر واحد و لو گمان آور راضی بودند به دلیل این اخبار متواتره که ذکر شد.

مقدار دلالت: شیخ انصاری فرموده است: قدر مسلم آن است که از این طوایف روایی حجیت خبر واحد ثقه به دست می آید، یعنی خبر واحدی که عقلای عالم به احتمال خلاف در آن اعتنا ندارند و بدان عمل می کنند و شاهد بر اینکه قدر متیقن خبر ثقه است عبارت است از وجود الفاظی از قبیل ثقه، صادق، مامون علیه و ... که در برخی از روایات مذکوره آمده و اما روایاتی هم که اطلاق دارند حمل می کنیم بر مقید براساس قانون مسلم اصولی.

ان قلت: آیا از این روایات عدالت هم استفاده می شود که راوی حدیث باید عادل هم باشد تا حدیث وی حجت باشد یا خیر؟

قلت: خیر، بیشتر روایات از قید عدالت خالی بوده و اطلاق دارند، بلکه در روایات

ص: ۱۴۲

فراوانی برخلاف اعتبار عدالت تصریح شده نظیر احادیثی که در رابطه با کتب بنی فضال آمده که از امام عسکری علیه السلام سؤال شد: ما نضع بکتبهم و بیوتنا ملا؟ حضرت فرمود: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا پس مقدار دلالت سنت بر حجیت خبر عبارت است از خبرهای واحد ثقه.

ج. دلیل حجیت خبر واحد از اجماع

سومین دلیل از ادله حجیت خبر واحد اجماع است: جمع کثیری از محققین علمای شیعه مدعی شده اند که در میان علمای شیعه حجیت خبر واحد اجماعی است منتهی نه هر خبر واحدی، بلکه خصوص خبر واحد ثقه، پیشگام مدعیان اجماع جناب شیخ طوسی در کتاب عده الاصول است و ایشان براساس مبنای خودش چهار شرط هم برای خبر واحد ذکر نموده که با وجود این شرایط خبر واحد حجت است و الا فلا و آن شرایط عبارت اند از:

۱. حدیث از طریق راویان دوازده امامی نقل شود؛

۲. مروی عنه پیامبر یا امام باشد؛ زیرا عند الشیعه قول الصحابی که به معصوم منتهی نشود حجت نیست؛

۳. راوی از کسانی که طعن در روایت دارند، یعنی متهم به کذب هستند نباشد؛

۴. راوی ضابط باشد، یعنی از کسانی باشد که قلیل النسیان و الخطاء بوده و کثیر الحفظانند.

به پیروی از مرحوم شیخ الطائفه، سید بن طاوس و علامه حلی و علامه مجلسی و دیگران نیز اجماع علمای شیعه را بر حجیت خبر واحد مدعی شده و نقل نموده اند.

در برابر این دسته گروه دیگری از ارکان و بزرگان مکتب شیعه مدعی اجماع بر عدم حجیت خبر واحد شده اند و پیشتازان این گروه جناب سید مرتضی معلم الشیعه است که ایشان بالاتر از اجماع ادعای ضرورت نموده، یعنی فرموده است: مسئله عدم حجیت خبر واحد از ضروریات مذهب تشیع است و فرموده است: در میان دانشمندان سنی مذهب معروف است که هرگاه می خواهند عالمی را بشناسد که آیا شیعه است یا سنی از دو راه می شناسند:

ص: ۱۴۳

۱. اگر عامل به قیاس باشد می گویند او سنی است و اگر عامل به قیاس نباشد می گویند او شیعی است.

۲. اگر عامل به خبر واحد باشد می گویند او سنی است و اگر عامل نباشد می گویند او شیعی است. به پیروی از سید مرتضی جناب ابن ادریس و امین الاسلام طبرسی نیز ادعای اجماع نموده اند بر عدم عمل به خبر واحد.

حال ما هستیم و دو اجماع به ظاهر متناقض آن هم از دو دسته از دانشمندان طراز اول شیعه به ویژه از سید مرتضی و شیخ طوسی که معاصر هم بوده، بلکه شیخ در محضر سید تلمذ نموده و هر دو از خبرگان مکتب شیعه هستند.

سؤال این است که چگونه ممکن است انسان هایی با این عظمت دو ادعای متناقض کرده باشند؟ علمای بعدی شیعه تلاش نموده اند تا میان این دو ادعای متناقض جمع نموده و ایجاد مصالح کنند و در مقام بیان جمع هر یک راهی رفته و توجیهی نموده و وجه الجمعی را بیان نموده اند که روی هم رفته چهار طریقه ارائه شده و آنها عبارت اند از:

۱. بعضی گفته اند: مراد سید از خبرهای واحدی که ادعای اجماع نموده بر عدم حجیت آن، خبر واحدی است که راوی آن سنی باشد و مراد شیخ از خبر واحدی که مدعی اجماع شده بر حجیت آن خبر واحد امامی مذهب است، پس منافاتی بین این دو نیست (فما اثبتہ الشیخ لم ینکرہ السید و ما انکرہ السید لم یثبتہ الشیخ).

فاضل قزوینی در کتاب لسان الخواص گفته: مراد سید از خبرهای واحدی که ادعای اجماع نموده بر عدم حجیت آن خبر واحدی است که راویان آن موثق نباشند و روایت هم در کتب معتبره حدیثی نباشد و مورد عمل اصحاب هم قرار نگیرد، ولی مراد شیخ از خبر واحدی که ادعای اجماع نموده بر حجیت آن خبر واحدی است که راویان آن موثق است و روایت هم در کتب معتبره آمده و مورد عمل اصحاب هم قرار گرفته است و لو راوی آن شیعه دوازده امامی نباشد پس منافاتی بین این دو نیست.

۳. صاحب معالم و بعضی از اخباری مسلکان می گویند: مراد سید از خبرهای واحدی که ادعای اجماع نموده بر عدم حجیت آنها خبر واحدی است که از قرائن

ص: ۱۴۴

قطعیه عاری و برهنه باشد و مراد شیخ از خبر واحدی که ادعای اجماع نموده بر حجیت آن خبر واحدی است که همراه با قرائن قطعیه باشد پس منافاتی نیست فما اثبته الشیخ لم ینکره السید و ما انکره السید لم یثبته الشیخ.

۴. شیخ انصاری در بیان جمع فرموده است: مراد سید از علمی که در کلامش آورده و مدعی شده که باید خبر مفید علم باشد تا حجت شود، علم صددرصد، یعنی القطع الجازم الذی لا احتمال للخطأ فیه و لو ضعیفا نیست، بلکه مراد ایشان اطمینان و علم عادی است که با احتمال خلاف ضعیف و ناچیز قابل جمع است شاهد این سخن عبارت است از تعریفی که خود سید از علم نموده: العلم ما اقتضی سکون النفسی که سکون نفس همان اطمینان و آرامش خاطر است. بنابراین، مراد سید از قرائنی که در گفتارش ادعا نموده که اکثر روایات محفوف به آن است عبارت است از اموری که مفید و ثوق و اطمینان است یا نسبت به روایت که و ثوق خیری نام دارد و یا نسبت به راوی که و ثوق مخبری نام دارد و مراد شیخ از اینکه ادعای اجماع کرده بر عمل به خبر واحد مجرد عبارت است از خبرهای آحادی که از قرائن قطعیه، یعنی موافقه الكتاب و السنه و الاجماع و العقل مجرد باشد پس باز هم منافات از میان می رود که هر دو به خبر مفید اطمینان عمل می کنند. فما اثبته الشیخ لم ینفه السید و ما نفاه السید لم یثبته الشیخ.

مرحوم مظفر رحمه الله در مقام اعتراض به وجه الجمع شیخ انصاری می فرماید:

من گمان نمی کنم که خود سید مرتضی به این توجیه شیخ انصاری راضی و خشنود باشد به عبارت دیگر، «هذا توجیه بما لا یرضی به صاحبه». به دلیل اینکه خود سید در مواردی تصریح نموده به اینکه مراد من از علم همان قطع جازم است که بوجه من الوجوه احتمال خلاف در او راه ندارد نه اینکه مجرد اطمینان باشد.

بیان عبارات سید: ایشان یکجا فرموده است: ما در احکام شرعیه محتاج به طریقی هستیم که مفید علم باشد و حق نداریم به سراغ طرق ظنیه برویم و از آنها متابعت کنیم؛ زیرا اگر قاطع نباشیم چه بسا چیزی را که احتمال قوی می دهیم که واجب و دارای مصلحت ملزمه باشد در واقع حرام و دارای مفسده ملزمه باشد پس به

ص: ۱۴۵

گمان نمی توان اعتماد کرد، بلکه تحصیل علم لازم است.

و در جای دیگر با صراحت تمام می فرماید: به نظر ما عمل به خبر واحد در احکام شرعیه باطل است و ما معتقدیم که باید عمل تابع علم باشد؛ زیرا خبر واحد اگر هم راویان آن عادل باشند حد اکثر برای ما گمان می آفریند و بدیهی است که ظن به صدق مانع از احتمال طرف مقابل و احتمال کذب نمی شود پس مجاز نیستیم به خبر واحد عمل کنیم، بلکه باید علم قطعی تحصیل نموده و بدان عمل کنیم.

حال این دو عبارت و امثال آن صریح است در اینکه مراد سید از علم قطع جازم است نه سکون و اطمینان.

تبصره: ممکن است مراد سید از احتمال کذبی که در عبارتش آمده و فرموده است:

فان الظن لا یمنع من التجویز ... هر نوع احتمال خلافی نباشد.

بیان ذلک: احتمال خلاف گاهی یک احتمال ضعیف و نیش غولی است که عقلای عالم به آن اعتنا ندارند مثل احتمال ۲٪ که با اطمینان و احتمال ۹۸٪ به امری هم قابل جمع است و گاهی یک احتمال قوی است که با اطمینان قابل جمع نیست و اعتماد به صدق خبر را از بین می برد مثل احتمال ۵۰٪ در مقابل ۵۰٪ یا ۴۰٪ در مقابل ۶۰٪ حال شاید مراد سید از احتمال خرافی که در عبارتش فرمود: «نباید این احتمال باشد و گرنه آن خبر واحد ارزشی نخواهد داشت احتمال خلاف قوی و ۴۰ یا ۵۰ درصدی باشد نه آن احتمال ضعیف که با اطمینان هم قابل جمع است که این احتمال ضرری به حجیت خبر نمی زند». اگر این باشد توجیه شیخ انصاری صحیح خواهد بود، ولی این احتمال از کلام خود سید بعید است؛ زیرا خود سید در برخی از کلماتش فرموده است:

«کسانی که از معصومین فاصله دارند و در نقاط دوردست عالم زندگی می کنند و یا پس از معصومین و در عصر غیبت به وجود آمده اند، وظیفه دارند فقط به خبرهای متواتره و اجماعات قطعیه اعتماد نمایند نه به امور دیگر». پس مرادشان از علم اطمینان نیست.

سؤال: اگر مراد سید از علم اطمینان نیست پس چرا در تعریف علم فرموده است:

العلم ما یقتضی سکون النفسی؟

ص: ۱۴۶

جواب: این تعبیر در میان قدما از علما رایج و متداول بوده و شیخ طوسی هم در عده الاصول چنین تعبیری دارد و ظاهراً مراد متقدمین از سکون نفس همان جزم و یقین است نه مجرد اطمینان و لو به سرحد یقین نرسد اگرچه در میان متأخرین مراد از سکون نفس همان اطمینان است.

نکته: شاید این وجه الجمعی که شیخ انصاری بیان نموده از عملکرد خود سید و اتباع او استنباط نموده به دلیل اینکه سید اگرچه در مقام مباحثات علمیه گفته به خبرهایی که موجب قطع نباشند عمل نمی‌کنیم و وقتی نمی‌نهییم، ولی در مقام عمل در موارد بسیار، در استنباطات فقهیه اش به خبر واحد ثقة عمل نموده و لذا شاید این شیوه عملی سید و اتباع او سبب این توجیه شیخ گردیده.

ان قلت: شاید سید که به آن روایات عمل می‌کرده از این باب بوده که یا این اخبار به نزد سید خبر متواتر بودند و یا خبر واحد مع القرینه القطعیه نه مجرد از آن.

قلت: این احتمال خیلی بعید است، بلکه ملحق به عدم است، بلکه محال عادی است؛ زیرا چگونه ممکن است این همه روایات که سر از ده‌ها هزار درمی‌آورد عند السید همگی متواتر و یا همراه با قرائن قطعیه باشد؟!

مصنف گفته است که بعد الّتی یا و الّتی ما چه بتوانیم این دو اجماع متناقض را توجیه بکنیم و چه نتوانیم معتقدیم که ادعای شیخ طوسی که فرموده است: حجیت خبر واحد اجماعی است یک ادعای مقبول و تام است و ما این را اختیار می‌کنیم و برای این مدعا شواهدی هم در دست داریم و قبل از بیان این مؤیدات به دو نکته اشاره می‌کنیم:

۱. در عبارت مصنف آمده است: «و ان لم یکن عادلا بالمعنی الخاص». به نظر می‌رسد مراد ایشان از عدالت بالمعنی الخاص همان عدالت در مقام شهادت است در مقابل مطلق الوثاقه که عدالت در روایت باشد چنان که در صفحه ۲۰۱ معالم الاصول می‌خوانیم: «و نقل المحقق عن الشیخ انه قال یکفی کون الراوی ثقّه متحرزا عن الکذب فی الروایه و ان کان فاسقا بجوارحه و ادعی عمل الطائفه علی اخبار جماعه هذّه صفتهم و در حاشیه همان صفحه مرحوم ملا صالح می‌فرماید: المستفاد من کلام

ص: ۱۴۷

الشیخ فی العده ان العداله المعبره فی الروایه غیر العداله المعبره فی الشهاده فانه قال الراوی ان كان مخطئا فی بعض الاقوال او فاسقا فی بعض افعال الجوارح و كان ثقہ فی روايته متحرزا عن الكذب فان ذلك لا یوجب رد خبره و یجوز العمل به لان العداله المطلوبه فی الروایه حاصل و انما الفسق بافعال الجوارح یمنع من قبول شهادته و لیس بمانع من قبول خبره».

۲. اگرچه مبنای شیخ طوسی این بوده که راوی خبر باید امامی باشد، ولی از ادامه کلامش استفاده می شود که وی به مطلق خبر ثقہ عمل می کرده، و لو راوی آن امامی هم نباشد. چنان که در معالم الاصول (ص ۱۹۸) می خوانیم: «عند التحقيق یتبین انه لا یعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الاثمه عليهم السلام و دونها الاصحاح لا ان كل خبر یرومه امامی یجب العمل به و یدعی اجماع الاصحاح علی العمل بهذه الاخبار حتی لو رواها غیر الامامی و كان الخبر سلیمًا عن المعارض و اشتهر نقله فی هذه الكتب الدائره بین الاصحاح عمل به». پس از بیان این دو نکته مؤیدات را می آوریم. شیخ انصاری در رسائل هفت شاهد می آورد؛ ولی جناب مظفر رحمہ اللہ به سه مؤید اکتفا می کنند:

شاهد اول، سیره همه علمای اسلام: تمام دانشمندان اسلامی چه شیعه و چه سنی در طول تاریخ از زمان رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم الی یومنا هذا به خبر واحد ثقہ عمل می کردند و حتی خود سید و ابن ادیس هم که به زبان حجیت خبر واحد را انکار می نمودند در عمل و در مقام فتوا در مواردی بسیار به خبر واحد اعتماد کرده اند و این بنای عملی بهترین شاهد بر حجیت خبر ثقہ است و صاحب معالم این سخن را در صفحه ۱۹۰ معالم به عنوان یک دلیل مستقل آورده است و به گفته مصباح الاصول (ص ۱۹۶): «عمل الاصحاح و التابعین قابل انکار نیست اذ من المقطوع به ان جمیع مکلفین فی عصر النبی و الاثمه علیهم السلام لم یأخذوا الاحکام من نفس النبی او الامام بلا واسطه شخص آخر و لا سیما النساء بل لم یتمکنوا من ذلك فی جمیع اوقات الاحتیاج و لا سیما اهل البوادی و القرى و البلدان البعیده ... بل كانوا یرجعون الی الثقات و یأخذون الاحکام منهم».

ص: ۱۴۸

نه تنها سید و پیروان او به خبر واحد عمل نموده اند، بلکه اعتراف کرده اند به اینکه طایفه امامیه به خبر واحد عمل می کنند. همان طور که شیخ در رسائل (ص ۹۶) آورده است: «ان قيل أليس شیوخ هذه الطائفة قولوا فی کتبهم فی الاحکام الشرعیة علی الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمده و الحجج فی الاحکام حتی رووا عن ائمتهم فیما یجیء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجیح ان یؤخذ منه ما هو ابعده من العامه و هذا یناقض ما قدمتموه». ملاحظه می فرمایید که از اول تا آخر این عبارت اعتراف به عمل طایفه بر خبر واحد است. منتهی جناب سید در مقام جواب از سؤال فوق که خود او طرح کرده عمل طایفه را توجیه کرده و فرموده است: با توجه به اینکه عند الشیعه عدم عمل به خبر واحد همانند عدم حجیت قیاس از مسلمات و ضروریات فقه شیعه است. بنابراین، ما ناچاریم کلام بزرگان را توجیه نموده و حمل کنیم بر اینکه علما به خبرهای واحدی عمل می کنند که همراه با قرائن قطعیه باشد بیان مطلب: ما یک امر مقطوع و مسلم در نزد شیعه داریم و آن اینکه طایفه به امور ظنیه عمل نمی کنند؛ چون قرآن گفته است: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ و یک امر مجمل و پهلوی داریم و آن این علما در مواردی به خبر واحد عمل کرده اند، ولی وجه عمل آنها برای ما روشن نیست و دو احتمال وجود دارد:

۱. یحتمل ان یکون عملهم بما عملوا من اجل کونها اخبار آحاد مجردة عن القرائن.

۲. و یحتمل ان یکون لاجل احتفائها بالقرائن القطعیة.

حال که دو احتمال پیدا شد ما هرگز از آن امر مقطوع مسلم به خاطر این امر مجمل متشابه رفع ید نخواهیم کرد در نتیجه ناچاریم عمل الاصحاب را توجیه کنیم و حمل کنیم به اینکه آنها به خبر واحد مع القرائن القطعیة عمل می کردند.

جناب مصنف، هم صدا با سید می گوید: علمای امامیه برخلاف بسیاری از عامه به امور ظنیه بما هی ظنون عمل نمی کنند منتهی به سید عرضه می داریم: جناب سید خبر واحد ثقه و ظواهر، حساب ویژه ای دارند و آن اینکه دلیل قاطع بر حجیت آنها وجود دارد پس اگر علمای امامیه به خبر واحد عمل می کنند به صرف ظن اعتماد نکرده اند، بلکه بالأخره به علم عمل نموده اند.

ص: ۱۴۹

تذکره: نزاع سید با مشهور ثمره عملی ندارد؛ زیرا سید مرتضی هم به روایات کتب معتبره عمل می کند. مشهور هم عمل می کنند منتها مبانی فرق دارد سید از آن جهت به این روایات عمل می کند که این ها را یا متواتر و یا محفوف به قرائن قطعیه می داند و مشهور که عمل می کنند این ها را خبر واحد مجرد، ولی معتبر می دانند، پس ثمره فقهیه ای نیست. صاحب معالم در ص ۱۹۷ معالم الاصول به این نکته اشاره کرده است.

شاهد دوم: شیخ انصاری رحمه الله در رسائل (ص ۹۷) فرموده است: جناب شیخ ابو عمرو و محمد بن عمر بن عبد العزیز کشی صاحب کتاب رجال ادعای اجماع نموده بر حجیت روایاتی که از ۱۸ تن از اصحاب الاثمه به ما رسیده که به نام اصحاب الاجماع معروف اند و این ۱۸ نفر به سه گروه تقسیم می شوند:

گروه اول شش نفرند که از شاگردان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام بوده اند و آنها عبارت اند از:

۱. زراره بن اعین ۲. معروف بن خربوذ ۳. برید عجلی ۴. ابا بصیر اسدی یا مرادی ۵. فضیل بن یسار ۶. محمد بن مسلم طایفی.

گروه دوم نیز شش نفرند که از شاگردان امام صادق علیه السلام بوده اند و آنها عبارت اند از:

۱. جمیل بن دراج ۲. عبد الله مسکان ۳. عبد الله بکیر ۴. حماد بن عثمان ۵. حماد بن عیسی ۶. ابان بن عثمان.

گروه سوم نیز شش نفر از شاگردان امام هفتم و هشتم علیه السلام بوده اند و عبارت اند از:

۱. یونس بن عبد الرحمن ۲. صفوان بن یحیی ۳. محمد بن ابی عمیر ۴. عبد الله ابن مغیره ۵. حسن بن محبوب ۶. احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی.

جناب علامه بحر العلوم اسامی این عده را به شعر در آورده که ذیلا می آوریم:

قد اجمع الكل على تصحيح ما يصح عن جماعة فليعلما

و هم اولو نجابه و رفعه اربعه و خمسه و تسعه

فالسنه الاولى من الامجاد اربعه منهم من الاوتاد

زراره كذا برید قد اتی ثم محمد و لیث یا فتی

كذا الفضیل بعده معروف و هو الذی ما بیننا معروف

ص: ۱۵۰

و السنه الوسطی اولو الفضائل رتبهم ادنی من الاوائل

جميل الجمیل مع ابان و العبدلان مع حمادان

و الستة الاخری هم صفوان و یونس علیهم الرضوان

ثم بن محبوب کذا محمد کذاک عبد الله ثم احمد

حال طایفه امامیه اجماع دارند بر تصحیح روایاتی که از این عده رسیده است.

سؤال: آیا این اعتماد علما به خاطر آن است که قطع به صدور روایات این ها دارند؟

جواب: هرگز به دلیل اینکه این عده و لو درجاتشان عالی است و لکن معصوم که نبودند پس احتمال خطا یا کذب و یا نسیان و غفلت و لو احتمال ضعیف داده می شود در حق آنها بنابراین، رمز اعتماد علما بر این دسته عبارت است از وثوق و اطمینان کامل به آنان.

شاهد سوم: شیخ انصاری در رسائل (ص ۹۷) فرموده است: مرحوم نجاشی صاحب رجال فرمود: مراسیل محمد بن ابی عمیر در نزد شیعه مقبول است و به آن عمل می کنند تا آنجا که گفته شده مراسیل ابن ابی عمیر کمسانید الآخر.

سؤال: آیا اعتماد اصحاب به مراسیل ابن ابی عمیر از آن جهت بود که قطع به صدور آنها از معصوم داشتند؟

جواب: هرگز به دلیل اینکه ابن ابی عمیر معصوم که نبوده پس احتمال خطا و ... در او هست بنابراین، راز اعتماد اصحاب همانا وثوق و اعتماد کاملی است که به ابن ابی عمیر داشتند از این جهت که وی نقل حدیث نمی کند مگر از ثقات (انه لا یروی او لا یرسل الا عن ثقه) پس خبر واحد ثقه حجت است.

در خاتمه: شیخ انصاری در رسائل (ص ۹۸) فرموده است: انصاف آن است که در هیچ مسأله ای از مسائل به اندازه مسئله حجیت خبر واحد ادعای اجماع و شهرت عظیمه و امارات کثیره نشده و اگر کسی در این مورد در تحقق اجماع شک کند باید گفت او نمی تواند در هیچ مسأله ای از مسائل اجماع را بپذیرد مگر در ضروریات مذهب که آنجا هم نیازی به اجماع نیست.

باز شیخ فرموده است: انصاف آن است که قدر متیقن از این قرائن و ادعاهای

ص: ۱۵۱

اجماع خصوص خبرهای واحدی است که مفید اطمینان و ظن غالب و متاخم به علم باشند اما خبر واحدی که مفید ظن ضعیف و ۶۰٪ باشد حجیت آن از این قرائن اثبات نمی‌گردد پس مقدار دلالت اجماع با روایات یکی است.

مصنف در این مقام با شیخ انصاری هم عقیده بوده و مطلب اضافه ای ندارد.

د. دلیل حجیت خبر واحد از بنای عقلا

چهارمین دلیل از ادله حجیت خبر واحد عبارت است از بنای قطعی عقلا و یا سیره قطعیه عقلائییه:

مقدمه: سیره عملیه دارای دو شعبه است:

۱. سیره متشرعه،

۲. سیره عقلائییه.

قسم اول در باب هفتم بیان خواهد شد و ما درباره قسم دوم بحث می‌کنیم.

سیره های عقلائییه از دیدگاه شرع مقدس سه نوع هستند:

۱. سیره های مردوعه، یعنی روش های عملیه ای که عقلائی عالم در امور زندگی خود دارند، ولی شارع مقدس آن سیره را ردع و ابطال نموده و پیروان خویش را از اتباع آن سیره و اخذ به آن منع فرموده و طریقه اختراعی و جدید خودش را به آنان ارائه فرموده مثلا- عقلائی عالم در موارد زیادی براساس قیاس مشی می‌کنند اما شرع مقدس از عمل به آن منع نموده و بیش از ۵۰ روایت در رابطه با بطلان عمل به قیاس وارد شده و یا مانند نهی از اخذ به خبر واحد در برخی موارد و لو شخص راوی عادل باشد مثل باب شهادت، یعنی اخبار بر زنا که باید قول چهار نفر باشد و یا مثل باب حقوق و دعاوی که باید شهادت عدلین باشد و عدل واحد کافی نیست.

۲. سیره های امضا، یعنی سیره هایی که شرع مقدس مستقیما آنها را امضا فرموده و بر روی آنها صحه گذاشته اگرچه قیودی و محدودیت هایی در آنها جعل نموده نظیر معاملات که شارع بیع و دادوستد را حلال قرار داده، یعنی امضا نموده که این احلال، احلال امضایی است (احل الله البیع ای امضا).

۳. سیره های غیر مردوعه، یعنی سیره هایی که مستقیما از سوی شارع مقدس ردع

شده و نه امضا شده نظیر اخذ به خبر ثقه و اخذ به ظواهر که در آینده خواهد آمد.

حال از این اقسام سه گانه قسم اول بالاجماع از درجه اعتبار ساقط است به درد استنباط احکام شرعیه نمی خورد و قسم دوم قطعاً معتبر است، ولی قسم سوم محل نزاع است جمع قلیلی مدعی شده اند که مجرد عدم الردع کافی نیست اما مشهور علما بر آن اند که این قسم هم مانند قسم دوم حجت است و ما از عدم ردع شارع استکشاف می کنیم امضای شارع را؛ یعنی می گوئیم: این سیره عقلاییه در منظر و مسمع شارع بوده و با این حال ردع نشده اگر چنین سیره ای مرضی شارع نبود هرآینه از اتباع آن ممانعت به عمل می آورد و روش جدیدی را به پیروان خود ارائه می نموده و اگر روش جدیدی را بیان نموده بود حتماً به دست ما هم می رسیده و اگر به ما می رسید یا به صورت خبر متواتر بود و یا لاقلاً به صورت خبر واحد؛ چون مقتضی موجود بوده و موانع هم عموماً مفقود بوده؛ زیرا مسئله یک مسئله سیاسی نبوده که بنا بر پنهان کاری باشد. درحالی که بوجه من الوجوه و به طریق من الطرق به دست ما نرسیده پس کشف می کنیم که روش جدیدی نبوده، بلکه همین روش را شارع هم قبول دارد.

مقدمه دیگر، سرچشمه سیره های عقلاییه: ۱. به دستور پیامبری از پیامبران الهی مردم عملی را انجام داده اند و سایر انبیا و اوصیای بعدی هم این روش را ردع نکرده اند و این عمل برای همیشه باقی مانده است.

۲. به دستور سلطان جائری مردم به جبر وادار به عملی شده اند و کم کم این روش استمرار پیدا کرده و انبیای بعدی هم آن سیره را ردع نکرده اند.

۳. مبدأ سیره عقلا همان عقل فطری آنان است که خداوند براساس حکمت کلیه به منظور حفظ نظام زندگی به بشر داده و این امور در فطرت و نهاد افراد بشر خوابیده و وجود دارد و این احتمال کامل تر و قوی تر از دو احتمال قبلی است.

با حفظ این دو مقدمه می گوئیم: دلیل چهارم از ادله حجیت خبر واحد بنای عقلایی عالم است.

بیان ذلک: از طرفی ما مشاهده می کنیم که همه عقلایی عالم دارای هر مسلک و مرامی که باشند چه مادی و یا الهی و با همه اختلاف سلیقه هایی که دارند همگی به

ص: ۱۵۳

خبر واحد ثقه در جمیع شئون زندگی عمل می کنند و به منظور ابلاغ مرادات و مقاصد خود به دیگران از پیک مورد اعتمادی استفاده می کنند و برعکس برای فهمیدن مقاصد و ما فی الضمیر دیگران به اخبار شخص موثق و مورد اطمینان اعتماد می کنند و این سیره نه تنها در میان توده مردم حاکم است که، بلکه در میان سلاطین و حکام نیز وجود دارد که نمایندگان را به اطراف مملکت خود اعزام می کنند و آنها حاصل تحقیقات و مطالعات خویش را به عنوان گزارش سفر تقدیم به رئیس جمهور می کنند و او به این گزارش اعتماد نموده و اقدامات مقتضی را نسبت به آن منطقه انجام می دهد و اصولاً نظام زندگی بشر بر اخذ به خبر ثقه و عمل به ظواهر استوار شده و اگر این سیره عملیه در میان نسل بشر حاکم نبود یقیناً نظام زندگی اجتماعی مختل می گشت؛ زیرا خبرهای متواتر و یقین آور و یا کلام نص و قاطع بسیار کم است نوع خبرها به صورت خبر واحد است و نوع کلمات به صورت ظواهر است و هیچ کدام یقین آور نیستند.

فلسفه این سیره عقلاییه: عقلای عالم در امور زندگی خود به احتمالات ضعیفه ای که در جانب مقابل هست اعتنا نمی کنند، یعنی اگر ۲٪ احتمال دهند که این شخص موثق دروغ گفته است و یا خط کرده و یا شوخی و غفلت و ... نموده به آن اعتنا نمی کنند و اصل بر صدق و جدی بودن و التفات و ... می گذارند و به خبرهای شخص موثق ترتیب اثر می دهند.

از طرف دیگر، مسلمین جهان نیز که دسته ای از عقلای عالم هستند با سایر عقلای عالم متحد المسلك بوده و در شئون دینی و دنیوی خود در طول تاریخ به خبر واحد ثقه عمل می کرده اند و هیچ گاه در اخذ به خبر ثقه تردیدی به خود راه نمی دادند فی المثل آیا سراغ دارید موردی را که مسلمانان در اخذ حکمی از احکام از یاران و صحابه موثق رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و یا امامان معصوم علیهم السلام توقف نموده باشند؟ هرگز، بلکه عکس آن را سراغ داریم، یا مثلاً آیا تا به امروز دیده اید که مقلدین یک مرجع تقلید فتوای مرجع را از زبان شخص دانای مورد وثوق بشنوند و با این حال توقف کنند و به آن ترتیب اثر ندهند؟ هرگز، بلکه عکس آن محسوس است، یا مثلاً آیا سراغ دارید

ص: ۱۵۴

زنی را که شوهر او فتوای مرجع تقلیدش را در رابطه با مسائل زنانه برای او بازگو کند با این حال او مردد باشد که آیا عمل بکنم یا نه؟ هرگز، بلکه همه جا عکس آن مشاهده می شود و ...

تا اینجا روش عقلای عالم عموماً و مسلمانان جهان خصوصاً به دست آمد که همگی به خبر واحد ثقه ترتیب اثر می دهند.

حال می گوئیم: شارع مقدس هم یکی از عقلای عالم، بلکه رئیس العقلاء، بلکه خالق العقل است. پس او نیز باید همین شیوه را در اخذ به احکامش پذیرفته باشد و با عقلای عالم متحد المسلك باشد؛ به دلیل اینکه اگر شارع در تبلیغ احکام خویش به پیروانش، یعنی موحدین جهان، طریقه جدیدی غیر از روش عقلای عالم داشت حتماً و جزماً به پیروان خویش ابلاغ نموده و آنان را از اتباع سیره عقلاییه در این جهت برحذر می داشت. حال آنکه حتی در یک مورد هم روش جدیدی را ارائه نداده و نداده ایم جایی را که و لو به صورت خبر واحد شارع فرموده باشد به خبر ثقه اعتماد نکنید پس از عدم ردع شارع ما استکشاف می کنیم موافقت شارع را با این سیره عقلاییه.

ان قلت: شاید شارع بیان نموده، ولی به دست ما نرسیده.

قلت: اگر بیان کرده بود هرآینه قطعاً و جزماً به دست ما می رسید یا به نحو تواتر یا خبر واحد؛ زیرا تمام عوامل برای اظهار و بیان موجود بوده و هیچ مانعی هم در کار نبوده؛ زیرا مسئله یک مسئله سیاسی نبوده که بنا بر اخفا باشد. پس معلوم می گردد چنین ردعی در کار نبوده است.

نتیجه: این دلیل دارای دو مقدمه است: عقلای عالم عموماً به خبر ثقه اعتماد می کنند. ۲. این بنای عقلا کاشف از موافقت شارع است و این دلیل با تمامیت این دو مقدمه یک دلیل قطعی و جزمی است چنان که میرزای نایینی هم در فوائد الاصول بنا به نقل مقرر فرموده است: مهم ترین دلیل ما بر حجیت خبر واحد همین بنای قطعیه عقلاییه است به حیث که اگر در سایر ادله هم کسی مناقشه نماید در خصوص این دلیل نمی تواند خدشه کند.

ص: ۱۵۵

یگانه اشکالی که بر این دلیل وارد شده عبارت است از ایرادی که شیخ انصاری مطرح نموده و آن اینکه وقتی می توان از طریق سیره عقلاییه رضایت شارع را کشف کرد که از سوی شارع ردعی صورت نگرفته باشد و گرنه این سیره اعتباری ندارد و در ما نحن فیه نسبت به اخذ به خبر ثقه ما دلیل داریم که شارع مقدس از این سیره عقلاییه ردع فرموده و آن دلیل عمومات آیات و روایاتی است که ما را از اتباع ظن و غیر علم نهی نموده اند از قبیل **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ** و **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** که این آیات عام بوده و به عمومشان شامل خبر واحد ثقه هم می شوند و در نتیجه دلالت می کنند بر عدم اعتبار خبر واحد (سید مرتضی و پیروان او به این ادله اعتماد کرده اند).

مصنف گفته است که نظیر این اشکال در باب استصحاب هم خواهد آمد، ولی جوابی که در آنجا خواهیم داد غیر از جوابی است که اینجا باید بدهیم.

توضیح مطلب: برای حجیت استصحاب دلایلی اقامه شده یکی از آن ادله عبارت است از بنای عقلای عالم: می گویند سیره همه عقلای عالم، بلکه همه حیوانات بر اخذ به حالت سابقه جاری شده و عملاً همه استصحاب می کنند. پرنده ای که صبح از آشیانه اش خارج می شود، شب هنگام دوباره به آشیانه اش برمی گردد، با اینکه احتمال می دهد که لانه اش تخریب شده باشد، ولی استصحاب می کند و بنا بر بقای لانه می گذارد. در انسان ها این امر کاملاً محسوس است. صبح که برمی خیزیم به مدرسه، مزرعه، مغازه، کارخانه و یا کارگاه می رویم و دوباره پس از پایان ساعت کار و تحصیل به منزل و مسکن خود مراجعه می کنیم. این ها براساس بناگذاری عملی بر حالت سابقه است. در آنجا اشکال شده که استصحاب حد اکثر گمان است و سیره عقلاییه اگرچه بر عمل به آن جاری شده، ولی عمومات آیات ما را از این سیره ردع نموده است:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ. پس سیره عقلاییه در باب استصحاب ارزشی ندارد و دلیل حجیت آن نمی شود.

جوابی که ما به این اشکال می دهیم آن است که مورد استصحاب با مورد آیات دوتاست و استصحاب موضوعاً از آیات فوق بیرون است به جهت اینکه آیات در مقام

ص: ۱۵۶

مذمت و نهی از اتباع ظن است بالنسبه به واقع، یعنی برای رسیدن به حکم الله واقعی از ظن متابعت نکن. شاهد مطلب این آیه است که: *إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً* ای من الواقع، ولی در استصحاب ما کاری به واقع نداریم، بلکه استصحاب یک اصل عملی است که در ظاهر جعل شده برای خروج مکلف از حیرت و نظری به واقع ندارد، بلکه اصولاً در موردی است که ما نسبت به واقع و حق کاملاً بی اطلاع هستیم بنابراین، مورد استصحاب با مورد آیات دو تاست و لذا استصحاب تخصصاً خارج است از عموم لا تقف و ...

و لکن این جوابی که در باب استصحاب دادیم در باب خبر واحد نمی توانیم ذکر کنیم؛ زیرا مورد آیات با مورد خبر واحد هر دو حکم واقعی است آیات نهی می کنند از متابعت ظن نسبت به واقع و خبر واحد هم مثل سایر امارات طریق الی الواقع است، پس هر دو ناظر به واقع هستند و لذا باید چنین پاسخ دهیم:

مقدمه: در باب تعادل و تراجیح خواهد آمد که ما یک تخصیص داریم و یک تخصص، یک ورود داریم و یک حکومت حال جواب هایی که در رابطه با خبر واحد ثقه از اشکال مذکور داده شده چند جواب است که برخی از آنها بر تخصیص مبتنی است مثل جواب محقق خراسانی و برخی مبتنی بر تخصص است مثل جواب محقق اصفهانی و برخی مبتنی بر حکومت است مثل جواب محقق نایینی و برخی مبتنی بر ورود است مثل جواب دوم مصباح الاصول. با حفظ این مقدمه: مصنف سه جواب از اشکال فوق نقل می کند:

۱. جواب محقق اصفهانی: آیات ناهیه از عمل به ماورای علم در مقام بیان یک امر تعبدی محض نیست، یعنی نمی خواهند بگویند: ایها المؤمنین تعبدوا و بدون ادراک فلسفه مطلب به ظن عمل نکنید، بلکه این آیات ارشاد به حکم عقل است؛ یعنی مطلب را به ادراک خود عقلاً واگذار کرده، یعنی عقلای عالم بما هم عقلاً به ظن بما هو ظن عمل نمی کنند چون احتمال ضرر دارد آیات هم لسانش ارشاد است.

بنابراین، اگر عند العقلاء ظنی از ظنون قائم مقام علم بود و سیره مستمره بر عمل به آن قائم شده بود آیات ناهیه شامل چنین ظنی نمی شود و این ظن موضوعاً خارج است،

ص: ۱۵۷

حال ظن حاصل از خبر واحد ثقة از همین قبیل است، پس به نحو تخصصی از آیات فوق بیرون است و شاهد مطلب آن است که در روایات اسلامی هم راوی و هم امام حجیت قول ثقة را مسلم گرفته و در کبرای کلی سخنی نگفته اند و تنها سخن در صغراست که راوی می پرسد آیا یونس بن عبد الرحمن ثقة است یا خیر؟ پس در باب خبر واحد سیره عقلاییه محکم است.

۲. جواب میرزای نایینی: آیات ناهیه از عمل به ماورای علم شامل خبر ثقة نمی شود و خبر ثقة خروج موضوعی دارد به دلیل اینکه آیات می گویند: از ماورای علم و یا از ظن متابعت نکنید و در نزد عقلا عمل به خبر ثقة عمل به ماورای علم نیست، بلکه عمل به علم است به دلیل اینکه و لو در باب خبر ثقة ۲٪ احتمال خلاف هست، ولی عقلای عالم و عرف عام به این احتمال ضعیف اعتنا نمی کنند و خبر ثقة را به چشم علم نگاه می کنند و با خبر ثقة معامله علم می کنند، یعنی همان طور که اگر یقین وجدانی داشته باشند تردید به خود راه نداده و آن عمل را انجام می دهند همچنین اگر فرد موثقی به آنان اطلاع دهد باز هم عمل می کنند پس خبر ثقة علم است منتهی علم دو قسم است:

الف. علم وجدانی که احتمال خلاف در او راه ندارد.

ب. علم عادی یا اطمینان که با احتمال خلاف ضعیف هم می سازد.

پس عمومات آیات ناهیه صلاحیت ندارند که رادع باشند و دلیل خاص دیگری هم مبنی بر رادعیت از عمل به خبر ثقة نداریم پس خبر ثقة حجت است (این جواب براساس حکومت مولوی بودن آیات است).

۳. جواب مصنف: اگر این آیات صلاحیت رادعیت از عمل به خبر ثقة داشت هرآینه این امر در میان مسلمین معروف می گشت و ائمه علیهم السلام که عالمان حقیقی به علوم قرآن اند بیان می کردند و زبان به زبان می گشت تا به دست ما می رسید و در نتیجه این سیره عقلاییه در نزد مسلمین و نسبت بخصوص احکام شرعیه منقطع الآخر می شد درحالی که مکرر گفته ایم که سیره مسلمین از صدر اسلام تا به امروز براساس عمل به خبر ثقة بوده است.

نتیجه: طبق آنچه گفته شد، سیره عقلاییه در عمل به خبر واحد ثقه مبتلا به مانعی نبوده و دلالت آن تام است.

خاتمه: مرحوم آخوند هنگامی که اشکال مذکور را طرح نموده سه جواب داده که جواب سوم ایشان عبارت است از اینکه رادعیت آیات نسبت به سیره عقلاییه بر اخذ به خبر ثقه مستلزم دور است و الالزام باطل فالملزوم مثله بیان دور: رادعیت آیات نسبت به سیره متوقف است بر بقای عموم و تخصیص نخوردن این آیات به وسیله سیره عقلاییه و متقابلا بقاء العموم و عدم التخصیص هم متوقف است بر رادع بودن آیات پس رادعیت متوقف بر رادعیت است و هذا دور و الدور باطل. پس رادعیت هم باطل است، بعد کسی به آخوند اشکال می کند به عین همین دور در طرف حجیت سیره و آن اینکه حجیت سیره عقلاییه متوقف است بر عدم رادعیت آیات نسبت به این سیره و از طرف دیگر عدم رادعیت آیات هم متوقف است بر حجیت سیره، پس حجیت سیره متوقف بر حجیت است و هذا دور پس حجیت سیره عقلاییه در ما نحن فیه باطل است، سپس مرحوم آخوند جوابی داده و فرق گذاشته بین این دو تا دوری که ادعا شده که تفصیل مطلب را باید از صفحه ۱۰۰ جلد دوم کفایه طلب کرد.

مصنف گفته است که ما نیازی به طرح این اشکال دور (منظور دور دوم است) و سپس جواب از آن نداریم چون این سخنان بر مبنای تخصیص است که آخوند ذکر کرده، ولی ما بر مبنای تخصص یا حکومت شبهه را حل کردیم.

مقدار دلالت سیره: سیره عقلاییه هم حجیت خبر واحد ثقه را دلالت دارد نه مطلق خبر را و نه خصوص خبر عادل را، نتیجه نهایی از همه ادله حجیت خبر واحد آن است که خبر ثقه حجت است و لو عادل بالمعنی الخاص نباشد.

باب سوم اجماع

مقدمه

اجماع در لغت به معانی گوناگونی آمده که برخی از آن معانی عبارت اند از: ۱. اتفاق ۲. بستن پستان های ماده شتر ۳. آماده کردن ۴. سبک گردانیدن ۵. الفت دادن ۶. قصد کاری کردن و ... مصنف به یکی از معانی اجماع اشاره می کند و آن اینکه اجماع در لغت به معنای مطلق الاتفاق است اعم از اتفاق یک امت یا اتفاق همه مردم و یا اتفاق جمع قلیل و باز اعم از اینکه اتفاق بر حکمی از احکام شرعیه باشد یا بر امری از امور عقلاییه و یا بر مسأله ای از مسائل علمیه و فلسفیه و در قرآن هم به این معنا استعمال شده آنجا که در سوره یوسف می فرماید: *وَاجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ، اِي اتَّفَقُوا عَلَي ذَلِكِ.*

در اصطلاح دانشمندان اسلامی چند نوع تفسیر شده است:

۱. اجماع عبارت است از اتفاق نظر فقهای اسلام بر حکمی از احکام شرعی (تعریف واجبی).
۲. اجماع عبارت است از اتفاق نظر اهل حل و عقد، یعنی علمای مسلمین بر حکمی از احکام شرعیه (تعریف فخر رازی).
۳. اجماع اتفاق امت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم است بر حکمی از احکام شرعیه

ص: ۱۶۰

(تعریف غزالی).

اگرچه این تعبیرات، مختلف و متفاوت است، ولی قدر جامع آنها این است که اجماع عبارت است از اتفاق نظر کسانی که اجماع آنها در اثبات احکام شرعیه ارزش دارد بنابراین، عوام و توده مردم مستثنی هستند به دلیل اینکه برای آرا و انظار آنان در رابطه با اثبات حکم شرعی ارزشی وجود ندارد، بلکه عوام ناس تابع خواص و عالمان هستند.

حال که با معنای لغوی و اصطلاحی اجماع آشنا شدیم می‌گوییم: در دو مقام باید بحث کرد:

۱. عقیده اهل سنت در رابطه با اجماع،

۲. اعتقاد علمای امامیه در باب اجماع.

اجماع در مسلک عامه:

اشاره

آنان اجماع را با همین معنایی که برایش ذکر کردیم یکی از منابع استنباط احکام شرعیه می‌دانند در مقابل کتاب و سنت و در عرض آنها و بعضی هم قیاس را افزوده اند که در باب هشتم خواهد آمد و مؤسس اجماع به عنوان یک منبع مستقل در عرض سایر منابع اجتهاد، علمای اهل سنت اند و به فرموده شیخ انصاری در رسائل (ص ۴۸): «هم الاصل له و هو الاصل لهم»؛ ولی به عقیده ما اجماع اصالت ندارد و علمای شیعه برای خالی نبودن کتب اصولیه از این مبحث آن را عنوان کرده اند و اجماع را یکی از منابع استنباط احکام قرار داده اند، ولی باید بدانیم که اشتراک ما با اهل سنت صرفاً در اسم و نام اجماع است، ولی تفاوت جوهری و ماهوی میان ما و اهل سنت در رابطه با اجماع وجود دارد و آن اینکه اهل سنت برای اجماع بما هو اجماع اصالت و استقلال قائل اند و در عرض کتاب و سنت آن را یک منبع اجتهاد می‌دانند، ولی عالمان شیعی برای اجماع اصالت و استقلال قائل نیستند، بلکه اجماع را طریقی برای کشف از قول معصوم است، ولی در نزد عامه اجماع ارزش ذاتی دارد و بر همین اساس علمای شیعه گاهی مسامحه نموده و بر اتفاق نظر گروه اندکی که کاشف قطعی از قول معصوم باشد نام اجماع می‌نهند با اینکه در اصطلاح این را

ص: ۱۶۱

اجماع نگویند چون اتفاق الكل نیست و بالعکس اگر همه علمای عصر نظرشان یکی شد، ولی کاشف از رأی معصوم نبود او را حجت نمی دانند و لو اصطلاحاً بدان اجماع گویند. حال که اجمالاً با دو عقیده عامه و خاصه آشنا شدیم از آنجا که تمام ملاک در اعتبار اجماع همین نقطه است لذا برای توضیح و تفصیل مطلب دو سؤال در این مقام مطرح می کنیم:

سؤال اول

اجماع از چه زمانی پیدا شد و چه عاملی موجب شد که اصولیین اجماع را به عنوان یک دلیل مستقل در قبال سایر ادله قرار دهند؟

مقدمه: چه عاملی باعث شد که ما این سؤال را طرح کنیم؟ عاملی که سبب طرح این سؤال شد عبارت بود از اینکه اجماع بما هو اجماع با قطع نظر از رأی معصوم چه اجماع همه مردم عالم باشد و چه اجماع امتی از امت ها باشد کاشف از حکم الله واقعی نیست، یعنی لازمه این اجماع آن نیست که خداوند هم در واقع چنین حکمی داشته باشد به دلیل اینکه هیچ گونه ملازمه ای نیست میان اتفاق نظر مردم و میان حکم الله نه ملازمه لفظیه و نه عقلیه آری، یک نکته نباید مورد غفلت واقع شود و آن اینکه اگر عقلای عالم بما هم عقلاً- بر امری از امور تطابق آراء پیدا کردند آن هم براساس عقل فطری نه براساس عادت و سایر علل و عوامل، در اینجا ما از اتفاق نظر عقلاً بالملازمه حکم شرعی را استکشاف می کنیم به دلیل اینکه شارع مقدس هم از عقلاً، بلکه رئیس العقلاء، بلکه خالق العقل است و اگر عقلاً بما هم عقلاً بر امری از امور تطابق آراء پیدا کردند فلا بد ان يحکم الشارع بحکم العقلاء و لکن این قسم از اتفاق نظرها و اجماعات نامش در اصطلاح اجماع نیست، بلکه این قسم داخل در دلیل عقلی است که دلیل چهارم از منابع اجتهاد در اسلام است در عرض کتاب و سنت و اجماع مصطلح و مسئله تطابق آراء داخل در باب حسن و قبح عقلی است که اشاعره منکر آن هستند و عدلیه قبول دارند درحالی که حجیت اجماع مصطلح اتفاقی است. پس تطابق آراء عقلاً بما هم عقلاً بر امری از امور ارزش دارد، ولی داخل در باب اجماع مصطلح نیست و اما تطابق آرای عقلاً- به مقتضای عادت های بشری و یا به مقتضای

ص: ۱۶۲

انفعالات نفسانیه و یا به مقتضای شبهاتی که برای آنان پیش آمده و یا با اساس خلق انسانی و ... کاشف از حکم شارع نیست و ارزشی در این باب ندارد؛ زیرا ما هیچ دلیلی نداریم که بر هر امری از امور عقلای عالم متفق شدند آن هم بر اساس هر عاملی حتما ملازمه باشد بین این حکم و میان حکم شارع و بگوییم: لا- بد آن یحکم الشارع بحکمهم به دلیل اینکه این علل و اسباب از مختصات بشر است و شارع مقدس منزله است از داشتن چنین خصلت‌هایی، پس اجماع عقلا بما هو هو به نحو مطلق ارزش ندارد و کاشف از حکم شارع نیست به دو دلیل یکی به خاطر همین امری که ذکر شد و دیگری به خاطر اینکه اگر اجماع الناس بما هو هو واجد ارزش باشد لازم می‌آید که اجماع امت‌های دیگر هم حجت باشد درحالی که احدی از قائلین به اجماع اعم از عامه و خاصه چنین سخنی را نمی‌پذیرد.

اینجاست که این سؤال مطرح می‌شود که اگر اجماع امت‌ها بما هو اجماع ارزش ذاتی نداشته و کاشف از حکم الله نیست پس چرا و به چه دلیل علمای اسلام برای اجماع امت اسلامی ارزش قائل‌اند و خصوص این اجماع را کاشف از حکم الله الواقعی می‌دانند؟ دلیل آنها بر حجیت اجماع چیست؟

برای وجوب به این سؤال باید قدری به عقب برگردیم و تاریخچه اجماع را ورق بزنیم و بینیم اجماع از چه زمانی به وجود آمد و نخستین مدعیان اجماع چه کسانی بودند و بعد در بستر زمان چگونه تغییر و تحولاتی در آن به وجود آمده؟

نخستین اجماعی که در تاریخ اسلام ادعا شده عبارت است از ادعای اجماع اهل سنت بر خلافت خلیفه اول، یعنی ابی بکر بن ابی قحافه.

بیان مطلب: از آنجا که در رابطه با خلافت و جانشینی ابی بکر هیچ نص قرآنی در میان نبوده و همچنین هیچ دلیلی از سنت در میان نیست، بلکه تمام ملاک‌ها و ارزش‌هایی را که قرآن و سنت برای یک رهبر شایسته ذکر می‌کنند در ایشان نبوده و همچنین هیچ دلیل عقلی بر این معنا وجود ندارد، بلکه ادله عقلیه همگی به نفع امیر المؤمنین علیه السلام حکم می‌کند چون او اعلم الناس و افضی الناس و اشجع الناس و اعرف الناس و ... بعد از رسول الله بوده فلذا از این طرق ثلاث نمی‌توانستند

ص: ۱۶۳

مشروعیت و حقانیت خلافت خلیفه اول را ثابت کنند، آمدند به اجماع متوسل شدند و گفتند مسلمین بر بیعت با ابی بکر و خلافت وی اجماع نموده اند، پس خلافت وی مشروع است و هریک به نحوی سخن گفتند: یک بار گفتند مسلمانان مدینه بر بیعت با ابی بکر اجماع کرده اند بار دیگر گفتند اهل الحل و العقد از مسلمین بر بیعت با ابی بکر اجماع کرده اند، بار سوم گفتند مسئله امامت از اصول دین نبوده، بلکه از فروع دین است، پس با اجماع هم می توان آن را ثابت کرد و برهان عقلی لازم ندارد. بار چهارم گفتند اجماع یک دلیل مستقل است در عرض کتاب و سنت و بعدها به این مقدار اکتفا ننموده و دایره اجماع را توسعه دادند به جمیع مسائل شرعیه فرعیه و مدعی شدند که اجماع در همه جا می تواند دلیل بر حکم شرعی باشد. بعد از آنان سؤال شد: با کدام دلیل شما حجیت و ارزش خود اجماع را ثابت می کنید؟ آنها برای حجیت اجماع سه دلیل اقامه کردند:

۱. از قرآن،

۲. از سنت،

۳. از عقل.

و اما به خود اجماع برای حجیت اجماع استدلال نکردند چون دور بود و مستلزم اثبات الشیء بنفسه بود. اکنون بیان آن سه دلیل تحت عنوان مسلک الكتاب، السنه و العقل می پردازیم:

مسلک الكتاب: از قرآن به هفت آیه استدلال کرده اند که تمام آنها را غزالی در کتاب المستصفی (ج ۱، ص ۱۷۴) به بعد آورده و ما فهرست وار ذکر می کنیم:

۱. وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ.

۲. كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ.

۳. وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ.

۴. وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا.

۵. وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ.

۶. فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ.

ص: ۱۶۴

۷. وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا.

به عقیده مرحوم مظفر، بهترین و قوی ترین آیه برای استدلال به آن بر حجیت اجماع همین آیه هفتم است که در سوره نساء، آیه ۱۱۴ آمده و معروف است به آیه سبیل المؤمنین.

ترجمه آیه: هرکسی که بعد از آشکار شدن حق از در مخالفت با پیامبر درآید و از راهی جز راه مؤمنان پیروی کند ما او را به همان راهی که می رود می بریم و به دوزخ داخل می کنیم و جایگاه بدی دارد.

کیفیت استدلال: در این آیه دو مطلب بیان شده است:

۱. هرکسی با پیامبر مشاقه و مقاتله کند عذاب جهنم در انتظار اوست، این قسمت بالمطابقه تهدید می کند مخالفت با پیامبر را به عذاب جهنم پس مخالفت با پیامبر حرام است و بالملازمه دلالت می کند بر اینکه متابعت از پیامبر واجب است.

۲. هرکسی از غیر سبیل مؤمنین متابعت کند باز عذاب الهی در انتظار اوست، پس متابعت از غیر سبیل مؤمنین حرام است و بالملازمه دلالت می کند بر وجوب متابعت سبیل مؤمنین و این جمله اطلاق دارد، یعنی هر امری را که سبیل المؤمنین باشد شامل می گردد پس اگر مسلمین بر امری اجماع نمودند این امر سبیل المؤمنین است و متابعت آن واجب است و هذا معنی حجیه الاجماع.

جواب: بر استدلال به این آیه برای حجیت اجماع اشکالاتی وارد شده که حدود ده اشکال است و مرحوم صاحب الفصول این اعتراضات را در کتاب الفصول (ص ۲۴۸) به بعد آورده است یکی از آن اشکالات ایرادی است که جناب غزالی بر این استدلال وارد ساخته و مصنف همان را پسندیده و آورده اند: جمله وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ در آیه شریفه اطلاق ندارد و شامل هر سبیلی نمی شود، بلکه به قرینه صدر آیه مراد از متابعت، متابعت مؤمنین است در طریق خاصی که عبارت باشد از نصرت و یاری رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ و دفع شر دشمنان از پیامبر و تسلیم بودن در مقابل دستورات ایشان است و بالجمله گویا آیه شریفه مردم را به سه دسته تقسیم نموده است:

ص: ۱۶۵

۱. کسانی که با پیامبر مقاتله می کنند و سر جنگ دارند (ضد انقلاب ها).

۲. کسانی که با پیامبر مقاتله نمی کنند، ولی به یاری پیامبر هم بر نمی خیزند، بلکه بی تفاوت اند (بی تفاوت ها).

۳. کسانی که نه تنها با پیامبر مقاتله ندارند، بلکه در رکاب آن حضرت اند و او را یاری می کنند (انقلابیون).

حال آیه می گوید: آن کسانی که با پیامبر مشاقه و سر جنگ دارند و یا اینکه با پیامبر مبارزه نمی کنند، ولی سکوت نموده و به گوشه ای خزیده و به یاری آن حضرت نمی شتابند هر دو گروه در عذاب جهنم خواهند سوخت، پس به قرینه صدر آیه ذیل آیه هم اختصاصی خواهد شد و عمومیت در کار نیست، مصنف هم می فرماید: از آیه همین معنا استظهار می شود و ما عرض می کنیم: بر فرض هم که از آیه این معنا استظهار نشود، ولی احتمال این معنا هست و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

مسلك السنه: از سنت نبوی به ده روایت استدلال نموده اند و ادعا کرده اند که این روایات تواتر معنوی دارند. به قول غزالی در کتاب المستصفی (ج ۱، ص ۱۷۵):

تظاهرات الروایه عن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم بالفاظ مختلفه مع اتفاق المعنى فى عصمه هذه الامه من الخطأ و اشتهر على لسان الثقات من الصحابه كعمر و ابن مسعود و ابى سعيد الخدرى و انس بن مالك و ابن عمر و ابى هريره و حذيفه اليمان.

قدر جامعی که همه این روایات بر آن دلالت دارند این است که امت پیامبر اسلام بر خطا و ضلالت اجتماع نمی کنند بنابراین، اگر امت اسلامی بر امری از امور اتفاق نظر پیدا کردند حتما آن امر صواب و هدایت خواهد بود. سنی ها می گویند: این روایات دلالت دارند بر عصمت امت اسلامی از خطا و گمراهی. بنابراین، همان طور که کتاب و سنت معصوم اند و یک منبع استنباط احکام الهی هستند هكذا اجماع المسلمین هم معصوم از خطا بوده و حجت مستقلى بر احکام شرعیه است.

جواب: مصنف از این روایات هم جواب هایی می دهند:

۱. ما در سند این روایات مناقشه داریم و صدور آن از معصوم برای ما مسلم و مورد وثوق نیست.

ص: ۱۶۶

۲. برفرض قبول سند می‌گوییم: تواتر معنوی را در این روایات قبول نداریم چه اینکه امام فخر رازی هم در کتاب المحصول ایراد کرده است.

۳. برفرض قبول سند و قبول تواتر معنوی دلالت این روایات را بر مدعای شما قبول نداریم به دلیل اینکه تعبیر این روایات این است که: «الا- تجتمع امتی» و متبادر به ذهن از اجماع الأمة عبارت است از اجتماع کل امت اسلامی از همه طوائف و از همه اشخاص در همه اعصار بنابراین، روایات عصمت کل امت را ثابت می‌کند نه عصمت بعض را، درحالی که مراد اهل سنت از اجماعی که ادعا نموده اند اتفاق کل امت نیست بلکه اتفاق خصوص علما و دانشمندان اسلام است، بلکه مرادشان اتفاق خصوص فقهای معروف امت است، بلکه مرادشان اتفاق خصوص فقهای معروف اهل سنت است، بلکه مرادشان اجماع خصوص کسانی است که به نظرشان مورد اعتماد باشند و لو از فقها نباشند چنان که قصد سقیفه از این قبیل بوده و ...

پس این احادیث به درد مدعای شما نمی‌خورند چون دلیل اتفاق الكل را می‌گویید و اتفاق کل امت در تمام اعصار تنها در ضروریات دین قابل قبول است و ادعایی است مطابق واقع مثل وجوب صلوه و ... و اما در غیر ضروریات ادعایی پوچ و گراف و بلا دلیل است، در ضروریات دین هم نیازی به اجماع نیست چون ضرورت و بدهت بالاتر از اجماع است. پس روایات هم دلیل مدعای شما نشد.

مسلك العقل: اگر برخی از صحابه بزرگوار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر امری از امور اتفاق نظر پیدا کنند ما کشف می‌کنیم که لا بد به یک دلیل قاطعی به آنها رسیده و گرنه بدون دلیل چنین ادعای قطعی نمی‌کردند و اگر بر تعداد صحابه افزوده شود تا آنجا که به حد تواتر برسند در اینجا حقانیت آنان در این مطلب صددرصد می‌شود چون عادتاً محال است که این همه جمعیت دروغ بگویند و یا اشتباه کنند و اگر تابعین صحابه هم بالاتفاق همان رأی صحابه را تأیید کردند برای ما صد در هزار می‌شد حقانیت آن و اگر تابعین هم نسل اندر نسل همگی بر این امر متفق القول شدند دیگر برای ما جای هیچ گونه تردیدی نیست که این رأی حق است؛ زیرا عادتاً محال است حقیقت بر تمامی آنها پوشیده باشد.

ص: ۱۶۷

جواب: مصنف از این استدلال دو جواب می دهند:

۱. ما می گوئیم اگر این اجماع سبب قطع به قول معصوم باشد و از این طریق قول معصوم را کشف کنیم آری، چنین اجماع امتی ارزشی ندارد، ولی شما این مبنا را قبول ندارید چون شما اجماع را در عرض کتاب و سنت و یک دلیل مستقل می دانید و اگر این اجماع سبب قطع به قول معصوم نباشد، بلکه از رأی معصوم قطع نظر کنیم در این صورت خواهیم گفت که چنین اجتماعی ارزش ندارد به دلیل اینکه بر فرض تعداد مجمعین خیلی زیاد باشد و به حد تواتر برسد در این صورت عادات اجتماعشان بر کذب محال خواهد بود، یعنی همه بیایند و دروغی را بگویند اما احتمال خطا منتفی نیست شاید همه آنها خطا کرده اند و شاید این ادعای اجتماعشان بر اساس عادت و یا تقلید از آباء و اجداد باشد و لذا ما در باب تواتر برخلاف دیگران برای مفید علم بودن تواتر دو شرط را معتبر می دانیم یکی اینکه تعداد مخبرین به حدی برسد که عادات اجتماعشان بر کذب محال باشد و دیگر اینکه تعداد جمعیت در حدی باشد که عادات خطای آنها در فهم حادثه مستحیل باشد و گرنه مفید فایده نیست.

در این مقام سخنی از المنطق می آوریم. مصنف در کتاب المنطق (ص ۳۱۹) تحت عنوان المتواترات فرموده است: «و ذلك به واسطه اخبار جماعه یمتنع تواتهم علی الكذب و یمتنع اتفاق خطاهم فی فهم الحادته». سپس در پاورقی می فرماید: «هذا القید الاخیر لم یذکره المؤلفون من المنطقیین و الاصولیین و ذکره فیما اری لازم نظرا الی ان الناس کثیرا ما یخطئون فی فهم لا حادثه علی وجهها حینما تقتضی الحادته دقه الملاحظه و قوانین علم الاجتماع تقضی بان الجمهور لا تتأتی فیہ الدقه فی الملاحظه اذ سرعان فیہ العدوی و المحاکاه بعضهم لبعض فاذا تأثر بعضهم بالحادث المشاهد قد یقلده غیره من الحاضریین بالتاثر من حیث لا یشعر فیسری الی الآخریین. و علیه لا یحصل الیقین من اخبار جماعه یحتمل خطاهم فی الملاحظه و ان حصل الیقین بعدم تعمدهم للكذب أ لا تری ان المشعوذین یأتون باعمال یدو انها خارقه للعاده فینخدع بها المتفرجون لانهم لم یرزقوا ساعه الاجتماع دقه الملاحظه و لو ان فرد الشخص وحده بمشاهده المشعوذ لربما لا یشاهده یطحن الزجاج باسنانه و یرخرجه ابرا او

ص: ۱۶۸

یطعن نفسه بمدیه و لا یخرج الدم بل قد تنكشف له الحيله بسهولة».

برگردیم به اصل بحث؛ مستدل می گوید: عادتاً محال است که همه امت بر خطا اجتماع کنند. مصنف گفته است که خیر، جای تعجب نیست، بلکه احتمال خطا در این گونه موارد امری کاملاً ممکن است، بلکه در خارج هم موجود است. مثلاً- یهودیان قطع دارند که نبوت جناب عیسی علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم باطل است، ولی به اعتقاد ما مسلمانان این اتفاق خطاست یا مثلاً مادیون عالم قطع دارند به ازلیت ماده و ماورای ماده موجودی و حقیقی را قبول ندارند درحالی که به اعتقاد ما چنین اجماعی فاسد و باطل و خطاست و ... پس احتمال خطا، بلکه وقوع آن در اتفاق یک امت کاملاً محتمل است، بلکه احتمال خطای در اتفاق بر یک امر نظری و استدلالی به مراتب بیشتر است از احتمال خطا در اتفاق بر نقل یک حادثه چون که عوامل خطا در آنجا بیشتر است از قبیل شبهه، عادت، تقلید و ...

۲. بفرض که این دلیل عقلی کامل باشد و از اشکال اول غمض عین کنیم می گوئیم: چرا شما این سخن را فقط در رابطه با صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می گوئید؟ یا چرا فقط اختصاص به مسلمین و یا علمای مسلمین و یا علمای اهل سنت می دهید و باقی مانده را خارج می سازید؟ دلیل این اختصاص چیست؟ آیا بهتر نیست که بگوئید: هر امتی اگر بر امری از امور نسل اندر نسل اتفاق کردند آن سخن حق و صواب خواهد بود؟ پس باید اتفاق نظر یهودیان بر عدم نبوت مسیح و خاتم الأنبیاء نیز مقبول باشد، اتفاق نظر علمای هیئت از زمان بطلموس تا زمان کپلر و کپرنیک هم باید صحیح باشد و ... شما چه دلیل دارید بر اختصاص این مطلب به مسلمین یا فقهای مسلمین؟ هیچ راهی ندارید مگر اینکه از طریق روایات یک امتیازی را برای امت اسلامی ثابت کنید که طبق آن امتیاز قول و اجماع امت اسلامی حجت است، ولی اجماع دیگران حجت نیست و آن امتیاز عبارت است از عصمت امت از خطای که سایر امت ها معصوم و مصون از خطا نیستند، ولی امت اسلامی معصوم اند طبق گفته فلان حدیث یا آیه و اگر این باشد دیگر طریق عقلی کنار می رود و مدرک حجیت اجماع همان کتاب و سنت خواهد بود که جواب دادیم درحالی که شما مدعی هستید

ص: ۱۶۹

که این دلیل عقلی یک دلیل مستقل است.

خاتمه: اهل سنت مدعی شده اند که اجماع بما هو اجماع یکی از منابع فقه و تشریح امت اسلامی است و برای اثبات این مدعا به سه مسلک تمسک نمودند و ما هر سه مسلک را باطل نمودیم پس روشن شد که این سخن عامه و لو بسیار به آن بها داده اند و بر آن اعتماد نموده اند اما سخنی بی اساس است و اجماع بما هو اجماع ارزشی ندارد.

آری، اگر این اجماع کاشف از قول معصوم باشد در این صورت در حکم خبر متواتر است و مثبت سنت است و حجیت هم دارد چنان که ما مدعی آن هستیم و بیانش خواهد آمد.

سؤال دوم

معیار و میزان در باب اجماع چیست؟ آیا معیار اتفاق کل امت اسلامی است؟ آیا معیار اتفاق علمای امت در عصری از اعصار است؟ آیا معیار اتفاق نظر برخی از علماست؟

ابتدا می خواهیم بدانیم که ضابطه در باب اجماع چیست؟

مصنف گفته است که اگر ما باشیم و ظاهر این استدلالات سه گانه اهل سنت در رابطه با حجیت اجماع باید بگوییم که معیار اتفاق کل امت اسلامی در کل عصرها و نسل هاست به گونه ای که حتی یک نفر از مسلمین هم مخالف نباشد در تمام عالم و گرنه این اتفاق حجیت نخواهد داشت چون احتمال خطای دارد.

و لکن اهل سنت با این ادله خواسته اند مطلبی را اثبات کنند که این ادله بر او دلالت ندارند و آن مطلب مشروعیت خلافت ابی بکر است که به اتفاق شیعه و سنی اتفاق الكل در آنجا نبوده، بلکه گروه اندکی جمع شده و بر این امر بیعت نمودند، ولی جمع کثیری از بزرگان صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از مهاجر و انصار با ابی بکر بیعت نکردند و بعدها اگرچه گروهی به جبر وادار به بیعت شدند، ولی گروهی تا زنده بودند تسلیم نشدند. ما به عنوان نمونه تعدادی را که طبق نقل خود عامه تن به بیعت با ابی بکر ندادند می آوریم:

۱. ابو سفیان و گروهی از قریش: هنگامی که مهاجرین بر بیعت با ابی بکر اجتماع نمودند ابو سفیان وارد مدینه شد و گفت: هر آینه دودی را می بینم که جز خون آن را

ص: ۱۷۰

خاموش نمی کند. ای پسران عبد مناف، چگونه راضی شدید که دیگران والی شما شوند؟ کجایند علی و عباس؟ چه مناسبت است پست ترین طایفه قریش را با امر خلافت. سپس به علی علیه السّلام گفت: دستت را باز کن تا با تو بیعت کنم. به خدا قسم اگر بخواهی مدینه را پر می کنم از سواره.

۲. ابو قحافه: هنگامی که کاغذ ابی بکر به پدرش ابو قحافه در طائف رسید که مردم مرا خلیفه نموده و شما را به مدینه دعوت می کنم، گفت: این نیست مگر از روی عداوت قریش با علی علیه السّلام. سپس از قاصد نامه پرسید: سبب اینکه مردم علی علیه السّلام را ترک گفته و با ابی بکر بیعت کردند چیست؟ او گفت: چون علی علیه السّلام جوان و ابی بکر مسن بود. ابو قحافه گفت: من که از ابی بکر سنم زیادتر است. سپس در جواب نامه ابی بکر نوشت: نامه تو را احمقانه یافتم؛ گاه می گویی من خلیفه خدایم و گاه خلیفه رسول و گاهی هم می گویی: مردم مرا به خلافت انتخاب نمودند. از این امر دست بردار و به اهلش واگذار کن.

۳. زبیر بن عوّام: وقتی که عمر با اعوانش به خانه علی علیه السّلام رفتند، زبیر با شمشیرش به آنها حمل کرد و عمر به توقیف او دستور داد و سلمه بن اسلم به زبیر هجوم کرده و شمشیر او را گرفتند و شکستند.

۴. دیگر از کسانی که از بیعت با ابی بکر سر باز زد عباس بن عبد المطلب عموی گرامی پیامبر بود.

۵. دیگر از مخالفان، عبد الله بن عباس بود که به اعتراف علمای عامه از علمای قریش بود که مباحثات وی با عمر در اکثر کتب عامه مسطور است. حتی عمر اعتراف نموده که وی با هر که مباحثه کرد غالب شد.

۶. دیگر از مخالفان، قیس بن سعد، از اکابر انصار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بود و به ابی بکر گفت: مباش اول کسی که در حق آل محمّد ظلم کرده باشد. این امر را به کسی که از تو سزاوارتر است رد کن.

۷. دیگر از مخالفان، اسامه بن زید بود که فرمانده لشکری بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در مرض موت خود آماده کرده بود.

ص: ۱۷۱

۸. دیگر از مخالفان، حدود سیزده نفر از بزرگان مهاجر و انصار بودند که خلافت ابی بکر را رد کرده و حجت های کافی و شافیه بر رد آن اقامه نمودند که از مهاجرین:

خالد بن سعید بن العاص، سلمان، ابو ذر غفاری، مقداد، عمار یاسر، بریده اسلمی، و از انصار: ابوالمیثم بن التیهان، سهل بن حنیف، عثمان بن حنیف، خزیمه بن ثابت ذو الشهادتین، ابی بن کعب و ابو ایوب انصاری بودند.

۹. دیگر از مخالفان، مالک بن نویره بود که به دست خالد بن عقبه کشته شد و داستان او را در اول باب قیاس خواهیم آورد.

۱۰. مهم تر از همه علی بن ابی طالب علیه السلام و اهل بیت او و طایفه بنی هاشم بودند که از بیعت با ابی بکر امتناع ورزیدند تا اینکه به جبر و عنف آن حضرت را به مسجد بردند و با تهدید و اکراه از او خواستند که بیعت کند.

۱۱. دیگر از کسانی تا آخر عمر بیعت نکردند جناب سعد بن عباده رئیس قبیله خزرج بود که در کتاب تنقیح المقال (ج ۲، ص ۱۶) به دو نکته در رابطه با ایشان اشاره شده است:

یکم. فلسفه مخالفت سعد با ابو بکر یکی از دو امر بوده یا او خلافت را برای خود می خواست و چون به خلافت نرسید لذا مخالفت کرد و یا خلافت را برای علی علیه السلام می خواست، ولی احتمال ثانی اقوی است.

دوم. فلسفه قتل سعد: اهل سنت می گویند: جنیان او را کشتند؛ ولی حق آن است که وقتی سعد بیعت نکرد، او را از مدینه به سرزمین حوران تبعید کردند و به دستور خلیفه دوم در آنجا دو نفر او را ترور کرده و بعد شایع کردند که او قتل الجن است!

بنابراین، مسئله بیعت با ابی بکر هم مجمع علیها بین الامه الاسلامیه نبود. فلذا هر یک از دانشمندان عامه راهی را برگزیده و معیاری را در باب اجماع عرضه کرده اند تا بدین وسیله مدعای خود را که مشروعیت خلافت ابی بکر است اثبات کنند و آن معیارها عبارت اند از:

۱. مالک بن انس گفته: معیار و میزان فقط اجماع اهل مدینه است.

۲. بعضی گفته اند: معیار اجماع اهل مکه و مدینه و کوفه و بصره است؛ چون در آن

ص: ۱۷۲

زمان این چهار شهر مرکز عالمان بوده است.

۳. بعضی گفته اند: معیار اتفاق نظر اهل الحل و العقد است.

۴. بعضی گفته اند: معیار تنها اتفاق نظر فقهای اصولی است.

۵. گروهی گفته اند: معیار اجماع اکثر مسلمانان است.

۶. گروهی گفته اند: معیار اتفاق نظر عده ای است که به حد تواتر برسند.

۷. داود بن خلف امام اهل ظاهر گفته: معیار فقط اجماع صحابه است و اجماعات بعدی ارزشی ندارد.

تمام این مناطها و معیارها تحکم و قول بدون دلیل است و هیچ کدام مستدل نیست و آن فاصله عمیق را که میان مدلول ادله و میان مدعای عامه وجود دارد پر نمی کند و ما هیچ دلیلی بر تخصیص اجماع به این عده نداریم که منطقی باشد. آری، ساختن و پرداختن مذهب و فریب دادن عوام الناس سبب این گونه حرف ها گردیده است و لا غیر.

آری، برادر عزیز تعصبات به هر شکلی که باشد اعم از تعصبات قومی و قبیله ای و نژادی و ملی و فرهنگی و ... و تعصب مذهبی یکی از موانع بزرگ شناخت حقیقت است که تا این حجاب به کناری نرود حقایق در برابر چشمان باطن انسان جلوه گری نمی کنند البته تعصب قبل از شناخت حق و بدون آگاهی از محتویات مذهبی باطل و غلط است، ولی پس از شناخت حقیقت با منطق عقل و برهان و وجدان باید در مقابل حقایق متعصب بود و از آن تا پای جان دفاع کرد و فدایی آن شد آن گونه که اولیای اسلام و علمای حقیقی در طول تاریخ شهید راه حق گردیده اند.

اجماع در مسلک امامیه

اشاره

تا اینجا با مسلک اهل سنت در رابطه با اجماع به مقدار لازم آشنا شدیم و معلوم شد که آنان برای اجماع اصالت و استقبال قائل اند و اجماع را بما هو اجماع یک منبع مستقل در باب استنباط احکام می دانند و حال وقت آن رسیده تا با مسلک تشیع در باب اجماع آشنا شویم:

ص: ۱۷۳

به عقیده ما اجماع بما هو اجماع هیچ ارزش و اعتبار ذاتی ندارد، بلکه اجماع فقط طریقی است به سوی سنت. بنابراین، اگر از طریق اجماع به طور قطع و جزم به رأی معصوم رسیدیم چنین اجماعی حجت است و در واقع آنکه حجت است همان منکشف است؛ یعنی همان رأی معصوم که به وسیله اجماع استکشاف شده و نه کاشف، یعنی نفس اجماع، پس اگر به نحو قاطع کاشفیت داشت ارزش دارد، ولی اگر به نحو قطع کشف از قوم معصوم نکند و لو کاشف ظنی باشد ارزش و احترامی ندارد بلکه وجودش کالعدم است. بنابراین، اجماع یک دلیل مستقل در عرض کتاب و سنت نیست، بلکه اجماع داخل در سنت است و مثل اجماع مثل خبر متواتر است؛ یعنی همان طور که خبر متواتر استقلالاً دلیل بر احکام شرعیه نیست، بلکه طریقی است به سوی سنت و قول معصوم که دلیل واقعی است و در واقع خبر متواتر دلیل بر دلیل است همچنین اجماع هم علی الاستقلال دلیل بر حکم شرعی نیست، بلکه طریقی است به سوی استکشاف رأی معصوم و در حقیقت دلیل بر دلیل است البته اجماع با خبر متواتر یک تفاوت اساسی هم دارند و آن اینکه خبر متواتر آن هم در صورتی که تواترش لفظی باشد و نه معنوی، یک دلیل لفظی بر قول معصوم است؛ یعنی نفس کلام امام و الفاظ وی را بازگو و اعلام می کند و عین عباراتی را که از زبان مبارک امام علیه السلام صادر شده بیان می کند و لکن اجماع مستقیماً رأی و نظر امام را و محتوای کلام امام را که حکم شرعی باشد وجه تسمیه اش آن است که اجماع جان کلام را که همان حکم شرعی باشد بازگو می کند و دلیل بر حکم شرعی است و اما اینکه این حکم شرعی با چه الفاظ و عباراتی از معصوم صادر شده این را ثابت نمی کند و روی همین اصل اجماع را دلیل لبی گویند در مقابل دلیل لفظی (لب، یعنی مغز و جان کلام که همان حکم شرعی باشد بازگو می کند و کاری به الفاظ امام ندارد که لفظ به منزله قشر و پوسته آن لب است.

ان قلت: تفاوت عملی دلیل لفظی با دلیل لبی در چیست؟

قلت: ثمره میان این دو قسم در باب تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص ظاهر می گردد و آن اینکه اگر دلیل مخصص، لفظی باشد مانند «اکرام العلماء و لا تکرم

ص: ۱۷۴

الفساق منهم». در اینجا تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز نیست و اگر مخصص لبی باشد کالاجماع و حکم العقل در اینجا تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز است حال که با ملاک حجیت اجماع عند الشیعه آشنا شدیم که همان کشف عن قول المعصوم باشد می‌گوییم:

بر مبنای اهل سنت باید اتفاق الكل محرز شود، ولی بر مبنای ما لازم نیست که جمیع علما در امری از امور اتفاق کنند تا معتبر باشد، بلکه ملاک این است که از اتفاق نظر علما به قول معصوم برسیم اعم از اینکه متفقین زیاد باشند یا کم پس لا فرق بین اینکه ما از اتفاق کل علما رأی معصوم را کشف کنیم به نحو قطع و جزم و یا از اتفاق اکثر علما رأی معصوم کشف کنیم و یا از اتفاق برخی از علما حتی اگر سه نفر باشند و ما رأی معصوم را بتوانیم بالقطع و الجزم کشف کنیم در تمام این موارد اتفاق حجت است چنان که محقق در معتبر و سید مرتضی در الذریعه (ج ۲، ص ۶۳۰) و علامه در نهایه الاصول به این امر تصریح کرده اند.

آری، فقط بر مسلک حدس باید اتفاق الجميع احراز گردد تا استکشاف رأی معصوم حاصل شود بالقطع و الجزم و گرنه مفید فایده نخواهد بود؛ اما اطلاق اجماع بر اتفاق یک دسته از علما تسامح خواهد بود به دلیل اینکه اجماع در اصطلاح اصولیین حقیقت است در اتفاق تمام علمای اسلام بر حکمی از احکام شرعی و منقول اصطلاحی است، پس اطلاقش بر اتفاق یک دسته مسامحه دارد و لکن این استعمال عند الشیعه رائج است تا آنجا که اصطلاح جدیدی شده به نزد شیعه و وقتی می‌گویند اجماع، مرادشان مطلق اتفاق نظری است که کاشف از رأی معصوم باشد چه اتفاق الكل و چه اتفاق البعض.

خلاصه: مطلبی را که می‌خواهیم صریحا بیان کنیم این است که در نزد امامیه اجماع به ملاک کشف از رأی معصوم حجت است پس اگر به نحو قطع و جزم قول معصوم را به ما ارائه کرد فهو حجه و گرنه اگر به نحو ظن کاشف بود از قول معصوم فایده‌ای نخواهد داشت. اما مطلب مهم این است که از چه طریقی ما می‌توانیم به وسیله اجماع استکشاف کنیم قول معصوم را؟ به عبارت دیگر، کیفیت کاشفیت اجماع از قول

ص: ۱۷۵

معصوم باید بیان شود: علمای شیعه در این مقام طرق و راه‌هایی را ارائه نموده‌اند که به قول مرحوم شیخ اسد الله تستری در رساله مواسعه و مضایقه و نیز در کتاب کشف القناع عن وجود حجیه الاجماع حدود ۱۲ طریقه وجود دارد که مهم‌ترین آنها چهار طریقه است:

۱. طریقه حس یا تضمینی (اجماع دخولی)؛

۲. طریقه لطف (اجماع لطفی)؛

۳. طریقه حدس (اجماع حدسی)؛

۴. طریقه تقریر (اجماع تقریری).

۱. طریقه حس

اجماعی که از این طریق حاصل شود نامش اجماع دخولی است؛ یعنی امام علیه السلام در میان مجمعین داخل بوده و در این اجتماع باشکوه شرکت دارد، این طریقه را گروه کثیری از متقدمین شیعه از قبیل سیدان (سید مرتضی و سید بن زهره) و فاضلان (محقق و علامه) و شهیدان (شهید اول و ثانی) و صاحب‌المعالم و ... قبول داشتند. خلاصه این طریقه آن است که شخص مجتهدی که می‌رود و تحصیل اجماع می‌کند به طور مجمل یقین می‌کند که امام در میان مجمعین داخل بوده، ولی شخص امام علیه السلام را نشناسد که معینا کدام یک از این‌ها امام بوده این طریقه خودش دو شعبه دارد:

۱. از راه اجماع محصل.

۲. از راه اجماع منقول به خبر متواتر.

اجماع محصل: آن است که خود شخص برود و اقوال علما و دانشمندان شیعه را تتبع کند تا آنجا که یقین کند که به قول امام علیه السلام دست یافته و لو شخص امام را نشناخته و این خود سه شعبه دارد که علامه مشکینی در حاشیه کفایه (ج ۲، ص ۶۹) آورده است:

«و العلم الاجمالی بدخوله علیه السلام فی المجمعین اما بسماع الفتوی من جماعه يعلم کون احدهم الامام علیه السلام او بالظفر بفتاوی يعلم کون احداها فتوی الامام علیه السلام و اما بالترکیب بحیث يعلم کون احدی الفتاوی للامام او احد الاشخاص هو بنفسه علیه السلام».

اجماع منقول به خبر متواتر: آن است که خود این شخص نرفته و اقوال یا فتاوی علما

ص: ۱۷۶

را تتبع نکرده، بلکه مردم یک شهر یا یک عصر رفته اند و فتاوی‌ای علما را تتبع نموده و تحصیل اجماع کرده اند سپس در حد تواتر آمده اند و برای این شخص نقل اجماع کرده اند تا آنجا که این شخص یقین کرده که امام علیه السّلام در میان مجمعین بوده و لو به شخصه شناخته نشده است.

ویژگی های طریقه حس از این قرارند:

۱. اجماع دخولی فقط منحصر به زمان حضور امام است و برای دوران غیبت مفید نیست: «لانه فی ذلک الزمان یجالس الناس و یجتمع معهم فی المجالس فکان یمکن اتفاق جماعه احدهم الامام علیه السّلام علی حکم و اما فی زمان الغیبه فهو علیه السّلام لا یعاشر الناس و لا یجتمع معهم فی المجالس فکیف یقطع بکون احدهم الامام علیه السّلام».

۲. در میان مجمعین باید افرادی مجهول النسب و ناشناخته موجود باشند، پس اگر همگی معلوم النسب بودند این طریقه عقیم است به دلیل اینکه اگر همه معلوم النسب باشند از دو حال خارج نیست: الف. یا این است که یکی از آنها با نام و نشان امام علیه السّلام است که در این صورت اجماع ملاک نیست، بلکه همان کلام امام معیار است و داخل در خبر واحد می شود؛ ب. یا هیچ کدام از آنان امام علیه السّلام نبوده پس باز هم اجماع فایده ندارد.

۳. مخالفت افراد معلوم النسب و لو تعدادشان خیلی زیاد باشد ضرری به حال اجماع ندارد، ولی مخالفت افراد مجهول النسب و لو تعدادشان خیلی کم باشد مضر به حال اجماع است و باعث می شود که یقین به دخول معصوم پیدا نشود.

۲. طریقه قاعده لطف

مقدمه: در علم کلام در مبحث عدالت و حکمت الهی بحثی را تحت عنوان قانون لطف مطرح می کنند و در آنجا لطف را این گونه تعریف می کنند: «اللطف ما یقرب العبد الی الطاعه و یبعده عن المعصیه و لا یبلغ حد الالغاء»؛ یعنی لطف عبارت است از هر عاملی که بندگان را به طاعت پروردگار نزدیک می سازد و زمینه اطاعت را فراهم می سازد و نیز بندگان را از معصیت الهی دور می گرداند بدون اینکه در هیچ کدام اجباری در میان باشد بنابراین، هرآنچه بنده را به خدا نزدیک می کند باید خداوند

ص: ۱۷۷

زمینه آن کار را فراهم کند و نیز هرآنچه انسان را از نافرمانی حق دور می سازد باید زمینه آن فراهم گردد روی این اصل ارسال رسل برای هدایت ناس و نجات آنها از خطاها و لغزش ها لطف است، انزال کتب آسمانی لطف است، وعده ها و وعیدها لطف است، اصل وجود امام علیه السّلام لطف است، تصرفات امام علیه السّلام لطف است به قول خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب قیم تجرید الاعتقاد: «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منا».

حال اختلاف است در اینکه آیا هر لطفی بر خداوند براساس حکمت لازم و واجب است یا خیر؟ گروهی می گویند: هر لطفی بر خداوند واجب است و گروهی منکر آن اند آن گونه که در علم کلام تفصیل داده شده.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: طریقه لطف بر مبنای وجوب لطف بر خداوند، مبتنی است و بیانش آن است که هرگاه علمای عصری از اعصار بر حکمی از احکام شرعیه اتفاق نظر پیدا کردند مثلاً همگی فتوا به وجوب جمعه دادند و احدی از علمای عصر مخالفت نمود ما به حکم عقل یقین پیدا می کنیم که این اجماع مطابق با واقع بوده و حاکی از رأی مبارک امام علیه السّلام است به دلیل اینکه اگر این اتفاق نظر اشتباه بود و مخالف با رأی امام بود هرآینه بر امام علیه السّلام واجب و لازم بود که از باب قانون لطف جلو تحقق این اجماع را بگیرد یا به این صورت که خود امام بیاید و اظهار مخالفت کند و یا به این صورت که با تصرفات ولایتی فردی را برانگیزد و رأی او را برگرداند تا او مخالفت کند و اجماع درست نشود که سند و مدرکی برای آیندگان شود و گرنه یکی از دو اشکال پیش می آید:

۱. یا لازم می آید حکم الهی تعطیل شود و این واجب از وجوبش خارج شود و این بالاتفاق باطل است.

۲. و یا لازم می آید امام علیه السّلام به بزرگترین وظیفه خودش که همان تبلیغ و حفظ احکام است اخلال کرده باشد در صورتی که آن تکلیف واقعی به حال خود باقی مانده باشد و این بر امام معصوم محال است. بنابراین، اگر همه دانشمندان یک زمان بر حکمی از احکام متفق القول شدند و امام علیه السّلام ابراز مخالفت نمود و جلو تحقق اجماع را نگرفت

ص: ۱۷۸

ما به حکم عقل براساس قانون لطف کشف می‌کنیم که این اجماع و مطابق واقع است.

این طریقه را جناب شیخ طوسی ابتدا در علم کلام و سپس در علم اصول فقه عنوان نموده و دیگران از قبیل فخر الدین فرزند علامه و محقق ثانی و شهید اول و ...

از این طریقه متابعت نموده اند.

ویژگی های این طریقه بدین شرح اند:

۱. به زمان معصوم اختصاص ندارد، بلکه در هر عصری از اعصار قابل تحقق و استدلال است.

۲. مخالفت اقلیت ناچیزی خواه معلوم النسب باشند و خواه مجهول النسب به حال این اجماع مضر نیست. مشروط بر اینکه اولاً ما یقین داشته باشیم که این دسته کم هیچ کدام امام علیه السلام نیستند و ثانیاً دلیل قاطعی بر صحت فتوای این ها نباشد و گرنه به اجماع ضرر خواهد زد.

۳. در این طریقه وجود عالمان مجهول النسب شرط نیست (برخلاف طریقه حس)، بلکه اگر تمام علمای عصر معلوم النسب هم باشند این قاعده جاری و ساری است.

۴. اگر در واقع و نفس الامر آیه ای یا خبر متواتری و یا خبر واحد همراه با قرائن بر خلاف این اجماع وجود داشته باشد این اجماع فایده ندارد و کاشف از رأی معصوم نیست حتی اگر تمام علما از آن آیه یا روایت حکم واقعی را نتوانند استخراج کنند. به دلیل اینکه شاید امام علیه السلام در مقام بیان حکم واقعی به همان آیه یا روایت اعتماد کرده باشد پس امام وظیفه اش را انجام داده و کوتاهی نکرده.

۳. طریقه حدس

مقدمه: فرق میان حدس و حس و فکر چیست؟

فرق حدس با حس: حس عبارت است از پی بردن به یک امری از طریق یکی از حواس خمس ظاهریه از قبیل شنیدن با قوه سامعه یا دیدن با چشم و ... ولی حدس عبارت است از پی بردن به مطلبی از غیر طریق حواس ظاهری مثل اینکه قرائنی را به دست می‌آوریم و از این راه امر دیگری را حدس می‌زنیم مثلاً دانش آموز تنبل

ص: ۱۷۹

قرائنی را به هم می پیوندد و از این راه حدس می زند که امروز مدرسه تعطیل است فرق حدس با فکر: فرق عبارت است از پی بردن به یک مطلب مجهول گام به گام و با طی مراحل و مقدمات به قول حکیم سبزواری:

الفکر حرکه الی المبادئ و من مبادئ الی المراد

ولی حدس عبارت است از پی بردن به یک مطلبی به صورت ناگهانی و دفعه که حدس نوعی از الهام است و بسیاری از حقایقی که برای افراد بشر کشف شده و دانشمندان به ارمغان آورده اند به برکت همین حدس ها و الهامات بوده است.

با حفظ این مقدمه می گوییم: خلاصه طریقه حدس در باب اجماع آن است که انسان از طریق تحصیل آرای و فتاوی همه فقها حدس قطعی حاصل کند به اینکه رأی معصوم همین است و این نظریه از امام علیه السلام به دانشمندان در طول تاریخ نسل اندر نسل رسیده دلیل این امر هم آن است که ما بالوجدان مشاهده می کنیم: که حضرات فقهای عظام در معظم مسائل و احکام شرعیه فرعیه اختلاف نظر دارند یکی قائل به وجوب است دیگری قائل به حرمت است و ... با این همه اگر اتفاقاً در خصوص یک مسأله ای تمام علما در طول تاریخ یک نظر داشتند مثلاً همگی فتوا دادند به اینکه اگر صد هزار کر آب مضاف داشته باشیم به مجرد ملاقات با نجس متنجس می شود در اینجا ما حدس قطعی می زنیم به اینکه علما اعلام این رأی را از پیش خود اختراع ننموده اند، بلکه از رهبر و پیشوایشان به آنها رسیده.

همان گونه که اتفاق نظر سایر صاحبان آرا و مذاهب نیز چنین است؛ یعنی اگر به طور قطعی نسل اندر نسل همگان یک سخن را تکرار کردند انسان یقین می کند که این سخن را رهبر آنها گفته یا مثلاً اگر تمام شاگردان کلاس بر مطلبی متفق شدند انسان یقین می کند که این سخن را از استاد خود گرفته اند نوع متاخرین از علما همین طریقه را انتخاب کرده اند.

خصوصیات این طریقه عبارت اند از:

۱. باید جمیع علما در جمیع اعصار با این رأی متفق باشند تا انسان حدس قطعی به قول معصوم بزند و گرنه اگر علمای یک زمان مخالف بودند و علمای عصر بعدی همه

ص: ۱۸۰

موافق شدند نتوان حدس قطعی به رأی امام علیه السلام زد فی المثل تا زمان جناب علامه همه فقهای شیعه آب چاه را در حکم آب قلیل می دانستند که به مجرد ملاقات با نجس متنجس می شود، ولی از زمان علامه تا به امروز همه می گویند: آب چاه حکم آب جاری را دارد و با ملاقات، متنجس نمی شود حال از چنین اجماعی نتوان حدس قطعی به رأی معصوم زد.

۲. در این طریقه نیز مانند طریقه قبلی، یعنی قاعده لطف وجود و عدم افراد مجهول النسب اعتباری ندارد.

۳. در این طریقه مخالفت گروهی از فقها که به گفتار آنان اعتماد می شود، یعنی در محیطهای علمی هستند و تخصص کامل در فقه دارند، ضرر دارد مثلاً مخالفت امثال صاحب جواهرها، شیخ انصاری ها و ... این اجماع را از ارزش می اندازد آری، مخالفت افرادی که تخصص کامل ندارند ضرری نمی زند.

۴. طریقه تقریر

تقریر آن است که در منظر و مسمع معصوم اجماعی تحقق یابد و امام علیه السلام در برابر آن سکوت نماید چنین اتفاقی از امضا و موافقت معصوم کشف می کند و یقین می کنیم که حکم شرعی واقعی همین است و گرنه بر امام علیه السلام واجب بود که از باب ارشاد جاهل و یا نهی از منکر حکم الهی را بیان کند.

خصوصیات طریقه تقریر عبارت است از:

۱. تمام شرایطی که پیش از این در مبحث سنت درباره تقریر المعصوم گفتیم باید در این تقریر فراهم باشد که عمده شرایط این بود که اولاً معصوم به مجمعی ملتفت بوده و از کار آنها آگاه باشد و ثانیاً مانعی هم از ردع و منع نداشته باشد که موانع را در آن باب ذکر کردیم. حال اگر این شرایط به نحو قطع و جزم محرز شد از این اجماع می توان موافقت معصوم را احراز کرد و گرنه نه.

۲. اگر ملاک تقریر امام علیه السلام است دیگر اتفاق الكل موضوعیتی ندارد، بلکه اگر یک نفر هم در منظر و مسمع معصوم عملی را انجام دهد و یا حکمی را بیان کند و شرایط هم مهیا باشد و با این حال امام علیه السلام سکوت کند این سکوت کاشف از موافقت امام علیه السلام

است منتهی در رابطه با تقریر دو مطلب قابل توجه و بحث است:

۱. آیا اصولاً در عصر غیبت چنین اجماعی قابل تحقق است یا نه؟ به عبارت صحیح تر آیا اگر در عصر غیبت اجماعی محقق شود چنین اجماعی هم حکم زمان حضور را دارد و از طرف امام ردع قابل تحقق است پس اگر ردع نکرد علامت رضایت است و یا این طریقه مختص به عصر حضور است؟ این قابل بحث است.

۲. اصولاً در زمان غیبت بیان حکم واقعی و تعلیم الجاهل بر امام علیه السلام واجب است یا واجب نیست؟ این نیز جای بحث است.

تا به حال با خلاصه چهار طریقه آشنا شدیم، پیش از ورود در تجزیه و تحلیل و بررسی این اقوال و انتخاب قول حق می گوئیم: سید مرتضی می گوید: تنها باید از راه اجماع دخولی رأی معصوم را تحصیل کنیم و راه های دیگر بی نتیجه است. و شیخ طوسی می گوید: تنها باید از راه قانون لطف رأی معصوم را تحصیل کنیم و طرق دیگر بی فایده است. ما می گوئیم: طریقی خاص موضوعیت ندارد بلکه معیار و ملاک کشف رای امام علیه السلام است خواه قطع به قول معصوم از طریق اجماع دخولی حاصل شود و خواه از طریق اجماع لطفی و یا از طرق دیگر، پس وجهی برای انحصار نیست.

و التحقیق: برخی از این طریق چهارگانه که ارزشمند است و به طور قاطع کشف از رای معصوم می کند منحصر به زمان معصوم است و در زمان غیبت مفید فایده نیست همانند اجماع دخولی و تقریری، و برخی دیگر از این طرق که عام المنفعه بوده و در دوران غیبت هم دارای ارزش است متأسفانه حجیت و ارزش ندارد همانند اجماع لطفی و حدسی، در نتیجه بیشتر اجماعات محصله ای که در عصر غیبت تحصیل می شوند، بلکه تمام این اجماعات فایده ای نداشته و قطع به قول معصوم برای ما نمی آورند، دلیل ما بر این سخن برهان سبر و تقسیم است:

مقدمه: سبر در لغت به معنای داخل کردن میل در زخم است به منظور تحصیل و تعیین عمق جراحت تا شخص جراح بتواند درست معالجه کند، ولی بعدها این کلمه در مطلق امتحان کردن به کار رفته و می رود. و اما در اصطلاح دانشمندان برهان سبر و تقسیم یا روش تردید آن است که ابتداء تمام احتمالات یک شیء را که احتمال

ص: ۱۸۲

می‌دهیم در علت یک حکمی دخیل باشند به دست آوریم و در مرحله بعد تک تک آن احتمالات را بیازمائیم و با دلیل ابطال کنیم تا یک احتمال معین شود و به این نتیجه برسیم که فلسفه واقعی حکم همین احتمال است. مثال: ادعا می‌کنیم که شراب در اسلام حرام است سپس استدلال می‌کنیم به اینکه علت حرمت خمر یکی از چند امر است: ۱. مایع بودن ۲. از انگور گرفته شدن ۳. دارای فلاخن طعم بودن ۴. به رنگ یا قوت بودن ۵. داشتن بوی مخصوص ۶. مستی آور بودن. آن گاه می‌گوییم: اما میعان علت حرمت نیست؛ زیرا خیلی از اشیای دیگر مایع هستند با این حال حرام نیستند و اما متخذ از عنب بودن هم علت حرمت نیست چون ماده نقض دارد و آن اینکه شیره هم از انگور گرفته می‌شود، ولی حرمتی ندارد و هکذا باقی احتمالات را ابطال می‌کنیم باقی می‌ماند یک احتمال که اسکار باشد پس نتیجه می‌گیریم که فلسفه واقعی حرمت الخمر اسکار است.

با حفظ این مقدمه در ما نحن فیه می‌گوییم: حضرات فقها که بر حکمی از احکام شرعیه اجماع کرده اند مثلاً همگی فتوا به وجوب جمعه داده اند از دو حال خارج نیست: ۱. یا این فتوا بدون مدرک بوده. ۲. و یا با مدرک اما احتمال اول در حق علمای دین باطل است به دلیل اینکه اولاً- به حسب عادت محال است که فقهای عظام با آن همه جلالت شان و رفعت مقام بدون مدرک و دلیل معتبری فتوا دهند. ثانیاً بر فرض محال چنین فتوایی از آنها صادر شود ارزش نخواهد داشت تا ما بدان اعتماد کرده و بدین وسیله حکم واقعی را استخراج کنیم، پس احتمال اول باطل است باقی می‌ماند احتمال دوم، یعنی این اجماع با مدرک بوده باز می‌گوییم: منابع اجتهاد و استنباط احکام شرعیه فرعیه در نزد شیعه چهار امر است:

۱. کتاب خداوند (قرآن).

۲. سنت معصومین علیهم السلام یعنی قول و فعل و تقریر آنان.

۳. اجماع علما و مجتهدین.

۴. حکم عقل قطعی.

آن گاه سؤال می‌کنیم: مدرک اجماع کدام یک از این امور اربعه بوده؟ آیا مدرک

ص: ۱۸۳

اجماع آیه ای از قرآن بوده؟ آیا مدرک اجماع روایت معتبر است؟ آیا مدرک اجماع، اجماع است؟ آیا مدرک اجماع حکم العقل است؟ هریک را جدا جدا بحث می کنیم:

اما اینکه مدرک اجماع، قرآن باشد به سه صورت قابل تصور است:

۱. اجماع کنندگان به آیه ای از قرآن تمسک نموده و طبق آن فتوا داده اند و اجماع حاصل شده، ولی آن آیه به آیندگان نرسیده و اکنون در قرآن نیست. این احتمال باطل است؛ چون مستلزم قول به تحریف بوده و چنان که گذشت، تحریف به همه اقسامش در قرآن باطل است.

۲. مدرک اجماع کنندگان آیه ای از قرآن بوده که اکنونی نیز وجود دارد و آنها به آن توجه داشتند، ولی ما به کلی از آن آیه غافلیم و بر ما مخفی مانده است. این احتمال نیز باطل است؛ به دلیل اینکه عاداتاً محال است که آیه ای در قرآن باشد و با آن همه فحص و تحقیق به آن دسترسی پیدا نکرده باشیم.

۳. مدرک اجماع کنندگان آیه ای از قرآن بوده که اکنون نیز در قرآن وجود دارد و مورد توجه ما هم هست، ولی ما از ظاهر آیه معنایی را که مجمعی استنباط کرده اند استخراج نکرده و برداشت دیگری داریم. اشکال این احتمال هم این است که فهم آنها برای خودشان حجت است نه برای دیگر مجتهدین.

نتیجه: اگر مدرک اجماع قرآن باشد نه برای ما قطع به حکم واقعی می آورد و نه حجت معتبره ای درست می کند، پس این قسم از اجماع که سودی ندارد.

و اما اینکه مدرک اجماع، اجماع باشد، یعنی علمای خلف ملاحظه کرده اند که علمای سلف بر حکمی از احکام اجماع کرده اند آنها نیز اجماع قدما را مدرک و مستند خویش قرار داده اند و براساس آن فتوا داده اند و دوباره اجماع درست گردیده این احتمال هم مبتلا به اشکال است به دلیل اینکه ما نقل کلام می کنیم به اجماع قبلی و دوباره همین سؤالات مطرح می شود که آیا آن اجماع سابق با مدرک بوده یا بدون مدرک؟ اگر دارای مستند بوده آیا مستند آن کتاب است؟ یا سنت؟ یا اجماع؟ و یا حکم عقل؟ و هریک از احتمالات را ابطال می کنیم، پس به ناچار باید اجماع منتهی شود به مدرک دیگری غیر از اجماع.

ص: ۱۸۴

و اما اینکه مدرک اجماع، عقل باشد این هم مبتلا به اشکال است به دلیل اینکه حکم عقل به چند صورت متصور است:

۱. یا از احکام عقلیه ای است که مورد تطابق آراء عقلا بما هم عقلاست نظیر حسن عدل و قبح ظلم.

۲. و یا از احکام عقلیه ای است که عقل یک فرد یا یک عده بدان حکم می کند، ولی مورد قبول همگان نیست.

۳. و یا از احکام عقلیه ای است که همه عقلای عالم طبق آن حکم می کنند و لکن به مقتضای عادت و یا انفعالات نفسانیه نه به عنوان اینکه عقل دارند.

اگر از قسم دوم و سوم باشد چنین حکم عقلی ارزش ندارد و وجودش کالعدم است و از این طریق قطع به حکم واقعی حاصل نمی شود بنابراین، حکم عقل اگر پشتوانه اجماع باشد حتما باید از قسم اول باشد آن هم که محال است چنین قضیه عقلیه ای در میان باشد و برای متقدمین ظاهر و هویدا باشد، ولی برای متاخرین مخفی باشد، پس از این طریق هم قطع به واقع حاصل نمی شود.

و اما اینکه مدرک اجماع، سنت باشد: استناد به سنت به دو نحوه متصور است:

۱. حضرات مجمعین عموما و یا بعضا به محضر مقدس معصوم رسیده باشند و به طور شفاهی حکم شرعی را از زبان پاک معصوم شنیده و یا در عمل یا تقریر معصوم دیده باشند و سپس همگی متفقا فتوا دهند بر اینکه مثلا نماز جمعه در عصر غیبت واجب است، اشکالات این صورت آن است که اولاً منحصر به زمان حضور است و اما نسبت به عصر غیبت ما نه یقین به این امر داریم و نه ظن به آن، آری، احتمال می دهیم که برخی از بزرگان به محضر امام رسیده باشند از قبیل مقدس اردبیلی و علامه بحر العلوم و ...، ولی یقین نداریم که همه مجمعین این حکم شرعی را از زبان امام علیه السّلام گرفته اند پس بالنسبه به اعصار متاخره فایده ای ندارد. ثانيا نسبت به عصر حضور هم ما یقین نداریم که اجماع مجمعین براساس شنیدن حکم از زبان معصوم و یا مشاهده حکم در عمل معصوم یا تقریر وی بوده باشد؛ زیرا شاید مجمعین به یک خبر موثقی اعتماد کرده اند و همگی طبق آن فتوا داده اند و اذا جاء الاحتمال بطل

ص: ۱۸۵

الاستدلال. ثالثاً اصولاً برای هیچ مجتهدی ممکن نیست که بتواند آراء و نظریات تمام عالمان و فقیهان عصر حضور را تحصیل نماید تا قطع به رأی معصوم حاصل کند به دلیل اینکه آراء آنها در کتب نیامده، فقط آنچه از آنان (آن هم یک عده نه تمامی آنها) برای ما به یادگار مانده در تحت عنوان اصول اربعمائه همان روایاتی است که از معصومین علیهم السّلام برای ما نقل کرده اند و اما آراء آنها به دست ما نرسیده سپس باز هم تحصیل اجماع میسر نیست.

۲. مدرک حضرات اجماع کنندگان خبر واحد موثقی بوده که از معصوم به آنها حکایت شده بود و آن حدیث به دست ما نرسیده و بما نقل نشده اگر این باشد باز چنین اجماعی ارزش ندارد و قطع به حکم شرعی برای ما نمی آورد و از دو جهت در مستند آن می توان خدشه کرد یکی از ناحیه سند و دیگری از ناحیه دلالت.

اشکال سندی: شاید اهل اجماع به مدرکی اعتماد کرده اند که اگر به دست ما می رسید بدان اعتماد نمی کردیم فی المثل آنان خبر حسن را حجت می دانستند و روی این مبنا به خبر حسن اعتماد کرده و اجماع کرده اند، ولی ما به خبر حسن اعتماد نداریم پس مسلم نیست که آنان به حدیثی تمسک کرده باشند که عند الکل حجت باشد. بنابراین، چنین اجماعی قطع به قول معصوم درست نمی کند.

اشکال دلالتی: برفرض سند حدیث را نپذیریم در دلالت آن می توان خدشه کرد به دلیل اینکه شاید حدیث نص در این حکم نبوده، بلکه حد اکثر ظهور داشته و علمای سلف از ظاهر آن استفاده ای برده اند که اگر به دست ما می رسید ما آن استنباط را نداشتیم باز هم ارزشی ندارد چون فهم آنها برای ما حجت نیست، فی المثل در داستان آب چاه تا زمان علامه حلی همه علما از روایات این باب تنجس ماء البئر را استفاده کرده اند و گفته اند: آب چاه به مجرد ملاقات با نجس منتجس می شود، ولی از زمان علامه تا به امروز همه می گویند: آب چاه به مجرد ملاقات با نجس منتجس می شود، ولی از زمان علامه تا به امروز همه می گویند: آب چاه با ملاقات با نجس منتجس نمی شود چون ماده دارد خلاصه اینکه قدما آب چاه را در حکم آب قلیل می دانستند و متاخرین آن را در حکم آب جاری می دانند، پس این مدرک هم مخدوش است

نتیجه آنکه در عصر غیبت اجماع محصلی در کار نیست.

قوله اذا عرفت هذا: پس از اینکه براساس برهان سبر و تقسیم ثابت کردیم که بیشتر اجتماعات و بلکه همه اجتماعات محصله در دوران غیبت مفید فایده ای نیستند و برای ما کاشف قطعی از رأی معصوم نیست حال می‌گوییم: از طرق اربعه مذکوره تنها طریقه ای که برای انسان کاشف قطعی از رأی معصوم است عبارت است از اجماع دخولی که متأسفانه مختص به زمان حضور است و بالنسبه به زمان غیبت وجود خارجی ندارد به همان دلیلی که پیش از این در خصوصیات اجماع محصل ذکر شد.

و اما سه طریقه دیگر هر یک مبتلا به اشکالاتی است که ذیلا به آنها اشاره می‌کنیم.

طریقه قاعده لطف: این طریقه اگرچه مورد قبول شیخ طوسی بوده و بدان اعتماد نموده، ولی ما به پیروی از شیخ انصاری و سید مرتضی و دیگران آن را قبول نداریم و دو اشکال اساسی داریم:

۱. از طرفداران این طریقه سؤال می‌کنیم: آیا اصل ظهور امام زمان مهم تر است و یا غیبت آن، ولی بیان حکمی از احکام که علما در فهم آن به خطا رفته‌اند؟ پرواضح است که اصل ظهور مهم تر است به دلیل اینکه اگر در بیان حکمی از احکام شرعی برای یک عده آن هم در یک عصر مصلحت وجود دارد، ولی در ظهور آن حضرت مهم ترین مصالح اجتماعات بشری در میان است اگر حضرت ظهور می‌کرد حکومت واحد جهانی تشکیل می‌داد اگر امام ظهور می‌کرد عدالت را در سرتاسر گیتی برقرار می‌کرد، اگر امام ظهور می‌کرد آزادی را که از حقوق اولیه هر انسانی است به آنها برمی‌گرداند، اگر امام ظهور می‌کرد حقوق بشر را به معنای حقیقی کلمه تحقق می‌بخشید و داد مظلومین را از ظالمین می‌گرفت و مفسد اخلاقی را از اجتماعات بشری ریشه کن می‌کرد و ... با این حال حضرت در پس پرده غیبت نهان است حال اگر قانون لطف اقتضا کند بیان حکمی از احکام شرعی فرعی الهیه را به طریق اولی باید اقتضا کند اصل ظهور آن حضرت را، ولی روی علل و عواملی حضرت غایب است چه اشکال دارد که بگوییم: همان علل و عوامل که سبب غیبت امام عصر علیه السلام شده همان‌ها سبب خفای حکم الهی بر همه فقیهان باشد؟

ص: ۱۸۷

برخی از عوامل غیبت امام زمان علیه السلام از این قرارند:

۱. خداوند حکیم است و براساس حکمت بالغه الهیه غیبت ولی عصر علیه السلام پیش آمده چه ما بدانیم و چه ندانیم.

۲. آزمایش انسان‌ها تا مستقراایمانها از مستودع الایمانها متمایز شوند چنان که یکی از اهداف اصلی خلقت همین بوده.

۳. زیادی دشمنان و نبود یا کمبود یاوران چنان که در دعاها می خوانیم: اللَّهُمَّ اِنَّا نَشْكُو الْيَكْفَ فَقَدْ نَبِينَا وَ غَيْبَتِ وَلِيِّنَا وَ كَثْرَةِ عَدُوْنَا وَ قَلَّةِ عِدَدِنَا وَ ... همان مردمی که به قول قرآن با هیچ پیامبری همراهی نکردند یا حَسْرَةً عَلَي الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُوْلٍ اِلَّا كَانُوْا بِهٖ يَسِيْرًا تَهْزُوْنَ، همان مردمی که با اجداد طاهرين امام عصر عليه السلام آن گونه رفتار کردند که ما منا الا مسموم او مقتول از شواهد تاریخی استفاده می شود که اگر حضرت مهدی (عج) ظاهر بود همان مردم او را نیز به شهادت می رساندند، ولی از آنجا که خداوند اراده نموده که زمین از حجت حق خالی نباشد لئلا یکون للناس علی الله حجه، لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة و ... لذا حضرت فعلا در پشت پرده غیبت نهان است و روزی که زمینه ظهور فراهم شود حضرت ظهور خواهد کرد و جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد.

ان قلت: مهم ترین وظیفه امام علیه السلام تبلیغ احکام است و اگر ابلاغ نکند به وظیفه خویش اخلال نموده است.

قلت: اولا معصومین علیهم السلام کلیات را بیان نموده و روی مصالحی باب الاجتهاد هم مفتوح است تا خود علما بروند و احکام را در عصر غیبت عن اجتهاد تحصیل کنند، پس اخلال به وظیفه نشده ثانياً اگر عامل این احتجاب خود امام علیه السلام بود جای این اعتراض بود، ولی عامل اصلی ظلم ظالمان است پس امام علیه السلام مقصر نیست.

۲. اگر قانون لطف اقتضا می کند که در صورت اجماع برخلاف حق در یک یا چند مسئله آن هم در یک یا چند عصر اظهار حق بر امام واجب باشد خواهیم گفت این امر اختصاص به مسائل مجمع علیها ندارد در سایر مسائل خلافیه هم باز به همین دلیل اظهار حق و القای خلاف لازم است؛ زیرا بدون تردید بسیاری از مسائل در میان علما

ص: ۱۸۸

مختلف فیها است و بدون شک حق با یکی از آنان است نه با همه آنها در اینجا هم سایر علما همراه با مقلدینشان همگی در خطا هستند می‌گوییم: در اینجا چرا قاعده لطف اقتضا نکند بیان حق را تا اختلاف ها کم شود، بلکه به کلی نابود گردد؟ چرا شما قانون لطف را به امور اجماعی اختصاص می‌دهید خیر در سایر مسائل خلافیه هم جاری است، بلکه یک نفر هم که پیروان زیادی دارد اگر خطا کرد قانون لطف باید مقتضی بیان باشد و ... پس این طریقه مخدوش است.

مسلک حدس: اشکال این مسلک آن است که صرف ادعاست و قابل اثبات نیست به دلیل اینکه تنها در ضروریات دین از قبیل وجوب صوم و صلوه و یا ضروریات مذهب از قبیل وجوب تقیه و بطلان قیاس و یا اموری که تالی تلو ضروریات هستند چنین ادعایی بجاست و انسان می‌تواند رأی همه علما را در طول تاریخ تحصیل کند و از این طریق حدس قطعی به رأی معصوم بزند، ولی در سایر مسائل به دست آوردن اجماع تمام علما در تمام عصرها به طوری که هیچ کس از افرادی که قولشان مورد توجه است مخالف نباشند از محالات است به دلیل اینکه بسیاری از بزرگان و متخصصان فن بودند که خود آنها و آثار آنها به کلی نابود شده و یا در آتش سوخت از کجا ما بتوانیم رأی آنها را الآن به دست آوریم!!

مسلک تقریر: این طریقه نیز صرف ادعاست (و به قول عربها دون اثباته خرط القتاد) هم نسبت به عصر حضور و هم عصر غیبت. نسبت به زمان حضور، علما در عصر حضور خیلی زیاد بودند و آرای تمامی آنها در کتاب‌ها ثبت و ضبط نشده تا بتوانیم در یک مسأله ای اجماع آنها را تحصیل کنیم. آن گاه از طریق عدم ردع امام علیه السلام استکشاف کنیم رضایت و امضای امام را.

نسبت به عصر غیبت: شبیه بیاناتی که درباره قانون لطف گفتیم در اینجا هم می‌گوییم چون این طریقه نزدیک به طریقه لطف است و آن اینکه در عصر غیبت معلوم نیست که تعلیم احکام بر امام علیه السلام لازم باشد به طوری که اگر در خصوص هر موردی بیان نکرد به واجب شرعی اخلال کرده باشد، بلکه ائمه علیهم السلام کلیه احکام را بر حسب روایات تعلیم داده اند و روی مصالحی باب اجتهاد را باز گذاشته اند و در زمان غیبت

ص: ۱۸۹

هم به مجتهدین گرام ارجاع داده اند با آن همه اختیارات وسیعی که یک فقیه جامع الشرائط دارد با همه این ها دیگر ما چه دلیل داریم که اگر امام علیه السلام ببیند عده ای خطا می کنند تعلیم حکم بر او واجب باشد؟

نتیجه نهایی: در دوران غیبت امام علیه السلام از راه اجماع محصل هرگز نتوان قطع به رأی معصوم حاصل کرد پس اجماع محصل حاصلی ندارد.

اجماع منقول

به طور کلی اجماع بر چهار قسم است:

۱. اجماع محصل قطعی،

۲. اجماع محصل ظنی،

۳. اجماع منقول به خبر متواتر،

۴. اجماع منقول به خبر واحد.

اجماع محصل قطعی آن است که شخص مجتهد تمام اقوال و فتاوی فقها را تتبع کند تا جایی که از راه این تتبع آراء قطع به قول معصوم پیدا کند اعم از اینکه به طریقه اجماع دخولی باشد یا طرق دیگر. اجماع محصل ظن آن است که شخص مجتهد اقوال فقها را تتبع کند تا حدی که برایش ظن به قول معصوم پیدا شود. اجماع منقول به خبر متواتر آن است که خود مجتهد زحمت نکشیده و فتاوی مجتهدین را تتبع نکرده بلکه عده زیادی از فقها در حد تواتر تلاش نموده و فتاوی علما را تحصیل کرده اند آن گاه برای مجتهد دیگر محصول تلاش خویش را ابلاغ کرده اند و هریک جدا جدا به او گفته اند: هذه المسأله اجماعیه یا اجمع الفقهاء علی کذا ...

اجماع منقول به خبر واحد آن است که یک یا چند نفر از فقها زحمت کشیده و فتاوی علما را تتبع کرده اند و برای مجتهد بعدی محصول کار خود را نقل و گزارش نموده اند مثلاً شیخ طوسی تحصیل اجماع کرده و سپس در جلسه درس فرموده است:

اجمع الفقهاء علی ان الماء القلیل یتنجس بالملاقات، چنین اجماعی بالنسبه به ناقل که شیخ طوسی باشد اجماع محصل است و بالنسبه به منقول الیه که شاگردان درس باشند اجماع منقول نامیده می شود و بحث ما در رابطه با همین قسم است و خود این قسم

ص: ۱۹۰

اقسامی دارد:

۱. گاهی ناقل اجماع، اجماع دخولی را نقل می کند.

۲. گاهی ناقل اجماع، اجماع لطفی را نقل می کند.

۳. و گاهی ناقل اجماع، نقل می کند اجماع حدسی را و ...

اجماع دخولی: همان طور که اجماع دخولی محصل حجت بود، ولی با کمال تاسف عام المنفعه نبود، یعنی در دوران غیبت وجود خارجی نداشت، همچنین منقول آن نیز حجت است، ولی تا به حال احدی از علما ادعا نکرده چنین اجماعی را، دلیل بر حجیت اجماع دخولی منقول آن است که چنین نقل اجماعی داخل در خبر واحد بوده و مصداقی از مصادیق خبر واحد است و در نتیجه مشمول ادله اربعه حجیت خبر واحد خواهد بود؛ زیرا ناقل، مستقیماً سخن امام را نقل می کند اگرچه شخص امام را به تفصیل نشناخته اما این لزومی ندارد و در پیشانی خبر واحد نوشته نشده که حتما معصوم را به تفصیل بشناسیم بلکه شناخت اجمالی هم کافی است پس این قسم از اجماع منقول داخل در خبر واحد است و به همان ادله، حجت است و بلکه این قسم از اجماع منقول به مراتب از خبر واحد بالاتر است به دلیل اینکه چه بسا پاره ای از خبرها دارای وسائط متعدد باشند مثلاً عن زراره عن محمد بن مسلم عن ابی بصیر عن الصادق علیه السلام، ولی این قسم از اجماع وسائط متعدد ندارد و به اصطلاح اهل حدیث، عالی السند است. بنابراین، اجماع منقول دخولی از محل بحث خارج است و منحصر کلام در سایر اقسام اجماع منقول به خبر واحد است که آیا حجیت دارند و از ظنون معتبره هستند یا خیر؟ فی المثل شیخ طوسی رفته و فتاوی علمای عصر خود را تتبع کرده و تحصیل اجماع کرده آن گاه به مقتضای قانون لطف که مورد قبول شیخ بوده قطع به قول معصوم پیدا کرده سپس می گوید: اجمعت الامامیه علی کذا ... یا مثلاً میرزای قمی رفته و فتاوی همه علما را در همه اعصار به دست آورده و حدس قطعی به قول معصوم پیدا کرده، سپس آمده و ادعا می کند که: اجمع العلماء علی کذا و ... حال چنین اجماع منقولی که برای ناقل قطع آور و برای منقول الیه ظن آور است آیا از جمله ظنون خاصه و معتبره است که از تحت اصل اولی در باب ظنون خارج شده باشد و یا در

تحت اصل اولی حرمت عمل به ظن باقی مانده؟ در مسئله سه نظریه مطرح است:

۱. اجماع منقول مطلقاً حجت است به دلیل اینکه اجماع منقول فردی از افراد خبر واحد است در نتیجه ادله حجیت خبر واحد شامل آن شده و بر حجیت آن دلالت می‌کند و به دنبال این شمول تمام اقسامی که برای خبر واحد بود از قبیل خبر واحد صحیح حسن، موثق و ضعیف، برای اجماع منقول هم هست، یعنی گاهی ناقل اجماع انسان عادل است اجماع صحیح می‌گویند و گاهی ناقل اجماع امامی ممدوح است اجماع حسن می‌گویند و گاهی ناقل اجماع، ثقه است، اجماع موثق گویند و گاهی ناقل اجماع مجهول الحال است نامش اجماع ضعیف خواهد بود و تمام احکامی که برای خبر واحد بود برای اجماع منقول هم هست من جمله ۱. خبر واحد با شرایطی حجت است و به عبارت جامع تر در حجیت خبر واحد مبانی متعددی وجود دارد در حجیت اجماع منقول هم همچنین. ۲. اگر دو خبر واحد متعارض شدند احکامی دارد اگر دو اجماع منقول هم متعارض شدند مثلاً شیخ طوسی بر حجیت خبر واحد مجرد ادعای اجماع کرده و سید مرتضی بر عدم حجیت آن باز همان احکام را دارد و آن اینکه در گاهی احوط بر دیگری رجحان دارد به یکی از مرجحات باب تعادل و ترجیح در این صورت اخذ به راجح می‌شود و گاهی هر دو متعادل و متکافی اند در این صورت اکثر علما می‌گویند: هر دو سقوط می‌کنند و رجوع به اصل ثالث می‌شود و گروهی قائل به تخییراند.

۲. اجماع منقول مطلقاً حجت نیست به دلیل اینکه اگرچه اجماع منقول هم نوعی از خبر واحد است و خبر واحد به عنوان خبر واحد بودن شامل اجماع منقول می‌شود، ولی خبر واحد به عنوان حجت بودن اجماع منقول را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا که خبر واحد دو قسم است: ۱. حسی ۲. حدسی حال ادله حجیت خبر واحد که مهم ترین آنها بنای قطعیه عقلائییه است قدر متیقن آن است که خبرهای حسی را شامل می‌شوند و خبرهای حدسی و یا از روی اعتقاد را شامل نیست (و دلیل آن تبادر است) و اجماع منقول غیر دخولی، اخبار از رأی معصوم است از روی حدس و پندار شخصی پس داخل در خبر واحد به عنوان حجت بودن نیست و مشمول ادله حجیت خبر نخواهد

ص: ۱۹۲

بود و دلیل دیگری هم بر حجیت آن نداریم پس مطلقاً حجت نیست.

۳. شیخ انصاری در مسئله تفصیل داده به اینکه اگر ناقل اجماع، اجماع همه علما را در همه اعصار نقل کند به گونه ای که برای ناقل حدس قطعی به رأی معصوم پیدا شود چنین اجماعی حجت است و چنین اخبار حدسی ای نازل به منزله اخبار عن حس است، ولی اگر ناقل، اجماع گروهی از علما را نقل کند، به گونه ای که برای خود او حدس ظنی به رأی معصوم حاصل شده و یا اجماع علمای یک عصر را نقل می کند، ولی از راه قانون لطف قطع به رأی معصوم پیدا کرده چنین اجماع منقولی ارزش ندارد و احکام اخبار عن حس بر آن مترتب نیست.

درباره این اقوال در دو مرحله بحث می کنیم:

۱. بیان مبانی هریک از این اقوال؛

۲. بیان قول حق در مسئله.

مرحله اول: قبل از بیان این مرحله ابتدای دو نکته را می آوریم و سپس مقدمه ای را ذکر می کنیم سپس اصل مطلب را.

دو نکته: ۱. تعبد عبارت است از واجب الاتباع بودن و آن دو نوع است:

الف. تعبد عقلایی، مانند اینکه عقلای عالم در جمیع شئون و امور زندگی خود به خبر ثقه آثار علم را مترتب می کنند و بدان عمل می کنند و به احتمالات خلافیه اعتنا نمی کنند و مانند اخذ به ظواهر و ...

ب. تعبد شرعی مانند اینکه شارع مقدس ما را ملزم کند که در احکام شرعیه استصحاب کنیم و ...

۲. اموری که شارع بما هو شارع ما را به آن متعبد می کند منحصر به دو امر است:

الف. اموری که مستقیماً حکم شرعی باشند فی المثل تا به حال یقین داشتیم که در عصر غیبت نماز جمعه واجب است، ولی الآن شک دارم در وجوب آن شارع می فرماید: لا تنقض الیقین بالشک، یعنی وجوب را استصحاب کن و بنا را طبق حالت سابقه بگذار این را تعبد به حکم شرعی گویند.

ب. اموری که خودشان مستقیماً حکم شرعی نیستند، ولی موضوعات احکام

ص: ۱۹۳

شرعیه اند و آثار شرعیه دارند فی المثل زید نذر کرده که تا زمانی که فرزند دلبنده زنده است روزانه یک درهم به مسکین تصدق کند تا به حال یقین داشت به حیات ولد شارع فرموده بود: «ف بنذرک»، ولی امروز شک دارد که آیا باز هم فرزند او در قید حیات است تا صدقه دادن واجب باشد یا خیر؟ شارع فرموده است: استصحاب کن، یعنی بنا گذار که ان شاء الله الآن هم فرزند زنده است بدین وسیله موضوع حکم شرعی درست می شود و اثر شرعی بر آن مترتب می شود که وجوب تصدق باشد و هکذا استصحاب بقای عدالت مجتهد نسبت به حکم جواز تقلید و

مقدمه: این نزاع که آیا اجماع منقول حجت است یا خیر به نوبت خود از یک نزاع دیگری سرچشمه می گیرد و آن اینکه بدون تردید اجماع منقول گمان آور است و اصل اولی حرمت عمل به ظنون است مگر ظنونی که دلیل قاطع بر حجیت آنها قائم شده باشد و در مورد اجماع منقول غیر از ادله حجیت خبر واحد هیچ دلیل خاصی بر حجیت آن نداریم حال باید دید که آیا ادله حجیت خبر واحد از آیات و روایات و اجماع و بنای عقلا اجماع منقول را هم شامل می گردد یا خیر؟ عامل طرح این سؤال آن است که از زاویه، دید اصولیین ادله حجیت خبر واحد هر نوع خبری را نسبت به هر موضوعی شامل نمی شود، بلکه اختصاص دارد به خبرهای واحدی که یا مستقیماً مبین حکم شرعی باشند مانند اینکه زراره بگوید: قال الصادق علیه السلام صلاه الجمعة واجبه و یا مبین موضوع شرعی باشند مثل اینکه عادل خبر می دهد که امشب اول ماه رمضان است و موضوع وجوب صوم درست می شود بنابراین، مخبر عنه یا باید حکم شرعی باشد و یا دارای اثر شرعی و گرنه مشمول ادله حجیت خبر واحد نمی شود و شارع بما هو شارع ما را بدان متعبد نمی سازد. و در ما نحن فیه، یعنی باب اجماع منقول مقداری که مستقیماً برای مخاطب حکایت شده عبارت است از اقوال علماء بما هی اقوال العلماء و اقوال العلماء نه حکم شرعی است و نه موضوع آن و لذا ادله حجیت خبر واحد شامل نقل اقوال علماء بما هی اقوال العلماء نمی شود مگر اینکه این نقل کاشف قطعی از قول معصوم باشد تا از این حیث شارع ما را بدان متعبد کند و مشمول ادله حجیت خبر واحد باشد.

ص: ۱۹۴

اصل مطلب: کسانی که اجماع منقول را مطلقاً حجت می‌دانند مبنای کلامشان این است که در حجیت خبر واحد و در صحت تعبد به آن کافی است که خبر کاشف از قول معصوم باشد، ملاک مطلق الکشف است چه به نحو کشف حسی و چه حدسی و یا اعتقادی و این معیار در باب اجماع منقول غیر دخولی هم هست به دلیل اینکه این اجماع هم عند الناقل کاشف قطعی از قول معصوم است پس مشمول ادله حجیت خبر واحد می‌گردد به نظر این دسته مناط مطلق الاستکشاف است و شاهد مطلب آن است که در باب نقل حدیث می‌بینیم اکثر علما نقل به معنا را اجازه داده‌اند و بر نقل الفاظ اصرار نورزیده‌اند بدان جهت که ملاک کشف از قول معصوم است به هر نحوی که باشد خواه از طریق نقل عینی الفاظ امام این کشف حاصل شود و یا از طریق ترجمه و نقل به معنای کلام امام و یا از طرق دیگر پس اجماع منقول مطلقاً حجت است و کسانی که اجماع منقول را مطلقاً حجت نمی‌دانند مبنای کلامشان این است که در باب حجیت خبر واحد مطلق الکشف کافی نیست، بلکه باید کشف از رأی معصوم به نحو کشف حسی باشد و در اجماع منقول غیر دخولی کشف حسی در کار نیست پس مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست پس اجماع منقول مطلقاً حجت نیست و شاهد مطلب آن است که ادله حجیت خبر واحد شامل فتوای مجتهد نمی‌شود با اینکه مجتهد چه بسا قاطع به حکم باشد، ولی شامل آن نیست بدان جهت که فتوا حاکی از حکم شرعی است بر حسب اجتهاد و اعتقاد که حدسی است نه حسی و لذا فتوا دلایل علی حده ای دارد.

و کسانی که تفصیل داده‌اند می‌گویند: ادله حجیت خبر واحد مربوط به خبرهای حسی است، ولی اگر ناقل اجماع، اجماع همه علما را در همه اعصار نقل کند به طوری که حدس ضروری به قول معصوم بزنیم چنین خبرهای حدسی ای به منزله خبرهای حسی است و مشمول آن ادله است و حجت است، ولی اگر ناقل، اجماع علمای یک عصر را نقل می‌کند و بر مبنای قانون لطف رأی معصوم را حدس می‌زند چنین خبر حدسی و اعتقادی قائم مقام خبرهای حسی نیست و در نتیجه مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست پس حجت نیست.

ص: ۱۹۵

مرحله دوم: بیان قول حق: مصنف گفته است که به نظر من حق آن است که باید تفصیل داد اما با ذکر یک کبرا کلی و آن اینکه ادله حجیت خبر واحد حد اکثر دلالت دارند بر اینکه (صدق العادل)، یعنی اگر فرد عادل و یا مورد وثوقی از زبان معصوم برای شما خبری آورد او را تصدیق کن، و معنای تصدیق کردن آن است که بنا بگذار بر اینکه این نقل و اخبار واقعیت دارد و جعلی نیست و معنای واقعیت داشتن آن است که بنا بگذار بر اینکه چنین خبری از امام علیه السلام صادر شده حال این بناگذاری آثاری دارد.

و آن اینکه باید طبق این خبر متعبد شوی و عملت را طبق آن منطبق کنی، این است حد اکثر مقدار دلالت ادله حجیت خبر واحد اما دلالت ندارند بر اینکه (صدق العادل فی اعتقاده)، یعنی اگر فرد موثقی به امری از امور معتقد شد تو بنا بگذاری بر اینکه وی در اعتقادش صادق است؛ یعنی عقیده اش مطابق واقع است؛ زیرا ما هیچ دلیلی از عقل و نقل نداریم که هر آنچه را عادل معتقد بود اعتقادش صحیح باشد آری، می توان گفت که این شخص دارای چنین اعتقادی هست، یعنی شوخی ندارد و اما آیا اعتقادش مطابق واقع هم هست یا خیر از ادله حجیت خبر استفاده نمی شود و در یک کلام: واقعیه الاعتقاد امر و واقعیه المعتقد به امر آخر.

به عبارت دیگر، ناقل و مخبر واقعا معتقد است به کشف نه اینکه هازل و کاذب باشد، ولی آیا اعتقاد او هم مطابق واقع هست یا خیر دلیل ندارد و ما یک اصل تعبدی عقلایی نداریم که الاصل فی الانسان الثقه أن تكون مصیبا فی رأیه و حدسه با بیان این کبرا کلی می گوئیم: گاهی اجماع منقول به اعتقاد خود ناقل کاشف از رأی معصوم و مستلزم رأی معصوم است، ولی به عقیده منقول الیه کاشفیتی ندارد فی المثل شیخ طوسی که قانون لطف را قبول دارد براساس این قانون نقل اجماع می کند برای محقق اول که این قانون را قبول ندارد.

و گاهی اجماع منقول هم به اعتقاد ناقل و هم منقول الیه کاشف قطعی از رأی معصوم است مثل اینکه ناقل و منقول الیه هر دو لطفی هستند مثل شیخ طوسی و فخر الدین یا هر دو حدسی اند مثل محقق قمی و شیخ انصاری مثلا که احدهما برای دیگری نقل اجماع می کند به نوع اجماع حدسی یا لطفی.

ص: ۱۹۶

و گاهی اجماع منقول به عقیده خود ناقل مستلزم رأی معصوم نیست، ولی به عقیده منقول الیه کاشفیت دارد فی المثل شخصی که خودش قانون لطف را قبول ندارد زحمت کشیده و فتاوی علمای یک عصر را تتبع کرده و برای شیخ طوسی نقل اجماع می کند که اگر خود شیخ طوسی چنین اجماعی را تحصیل کرده بود حدس قطعی به قول معصوم می زد حال از این سه صورت، صورت اول قطعاً و جزماً مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست و در نتیجه حجیتی ندارد به دلیل اینکه پیش از این در بیان کبرا کلی ذکر کردیم که ادله حجیت خبر واحد حد اکثر دلالت می کنند که بر شما واجب است عادل را در اخبارش تصدیق کنید اما دلالت ندارند که (یجب تصدیق الثقه فی اعتقاده)، یعنی به هر مطلبی که شخص موثق معتقد شد اعتقاد او هم مطابق واقع است خیر چنین نیست.

صورت دوم و سوم مشمول ادله حجیت خبر واحد هست به دلیل اینکه در این دو صورت که ما به نقل این ناقل اعتماد می کنیم از باب تصدیق ناقل در رأی و اعتقاد او نیست چه بسا خود وی معتقد به استلزام نباشد، بلکه از باب تصدیق ناقل در نقل است به این معنا که شخص عادل یا فرد موثقی می گوید: اجمعت الامامیه علی کذا؛ مخاطب کاری به اعتقاد او ندارد، بلکه وی را در اخبارش تصدیق می کند، یعنی می گوید:

این مخبر دروغ نگفته و واقعا مسئله اجماعی است و وقتی این را پذیرفت این پذیرش آثاری دارد و آن اینکه این اجماع در نظر مخاطب کاشف از رأی معصوم است و لذا بنا می گذارد که چنین حکمی از معصوم صادر شده پس این گونه از اجماعات منقوله حجت است.

اصولاً-لازم نیست که ما ثابت کنیم که ادله حجیت خبر واحد شامل این قسم از خبر، یعنی خبر از اجماع می شود یا نه که مدلول مطابقی کلام ناقل است، بلکه چون این نقل اجماع عند المنقول الیه مستلزم رأی معصوم است پس این اخبار از اجماع به دلالت التزامیه بر اخبار از رأی معصوم دلالت دارد و از این نظر مشمول ادله حجیت خبر واحد می گردد و لو از ناحیه مدلول مطابق مشمول ادله حجیت نباشد.

ان قلت: در منطق به ما آموخته اند که دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی و فرع

ص: ۱۹۷

اوست حال چگونه ممکن است مدلول مطابقی مشمول ادله حجیت نباشد، ولی مدلول التزامی باشد؟ آیا این فرع زائد بر اصل نیست؟

قلت: دو مطلب است:

۱. اصل التحقق و الوجود.

۲. حجیت الموجد.

حال مدلول التزامی در اصل تحقق و وجود تابع مدلول مطابقی است؛ یعنی تا کلام دارای دلالت مطابقیه نباشد دلالت التزامیه هم نخواهد داشت، ولی در حجیت تابع او نیست چه بسا مدلول مطابقی حجت نباشد و یا در اثر معارضه از حجیت ساقط شود، ولی مدلول التزامی به حال خود باقی بوده و حجیت هم داشته باشد.

نتیجه: به نظر ما حق آن است که تفصیل دهیم در اجماعات منقوله میان اجماعی که کاشف از حکم شرعی در نظر منقول الیه باشد و میان آن اجماعاتی که کاشف از رأی معصوم عند المنقول الیه نباشد و لو عند الناقل کاشف است و بگوییم: اولی حجت است، ولی دومی حجیت ندارد.

ص: ۱۹۹

باب چهارم دلیل عقلی**اشاره**

باب چهارم از ابواب تسعه مباحث حجت باب حکم العقل و یا دلیل عقلی است به طور کلی دانشمندان اصولی در رابطه با دلیل عقلی در دو مقام بحث می کنند:

۱. در صغرای مسئله،

۲. در کبرای مطلب.

مقام اول: در این مرحله سخن از آشنایی با مصادیق متعدد حکم عقل است، یعنی بحث در این است که در چه مواردی عقل حکم به ملازمه دارد و در کجاها ندارد؟ این قسمت را در جزء ثانی از چهار جزء اصول فقه تحت عنوان الملازمات العقلیه بیان کردیم و معلوم شد که ملازمات عقلیه دو شعبه دارد:

۱. مستقلات عقلیه،

۲. غیر مستقلات عقلیه.

مستقلات عقلیه عبارت اند از اموری که حاکم علی الاطلاق در آنها عقل است؛ یعنی صغرا را عقل درک می کند و حاکم به کبرا هم عقل است و استنتاج هم عقلی است این قسمت منحصر به یک باب است و آن باب تحسین و تقبیح عقلین است فی المثل عقل می گوید: العدل حسن و یا الظلم قبیح و همان عقل می گوید: كلما حکم به العقل حکم به الشرع منتهی اولی را عقل عملی و دومی را عقل نظری ادراک می کند و آن گاه

ص: ۲۰۰

نتیجه می‌گیرد: فالعدل حسن شرعا و ... و منظور از غیر مستقلات عقلیه عبارت اند از اموری که حاکم علی الاطلاق در آنها عقل نیست، بلکه صغرا را با استعانت از شرع درست می‌کند و کبرای کلی را که حکم به ملازمه باشد خود عقل ادراک می‌کند و از انضمام آن صغرا به این کبرا حکم شرعی دیگری را استخراج می‌کند فی المثل شارع فرموده است: حج واجب است. عقل می‌گوید: کل فعل واجب شرعا یلزمه عقلا وجوب مقدماته شرعا و نتیجه می‌گیرد که پس مقدمات حج نیز واجب شرعی است، این قسمت دارای پنج مسئله مهمه است که عبارت اند از:

۱. مسئله اجزاء،

۲. مسئله مقدمه واجب،

۳. مسئله ضد،

۴. مسئله اجتماع امر و نهی،

۵. مسئله دلالت نهی بر فساد و بطلان منهی عنه.

مقام ثانی: در این مرحله سخن از حجیت آن احکام و ادراکات عقلیه است به این معنا که حکم شرعی استنباط شده از کتاب و سنت بدون تردید واجب الاتباع است، ولی حکم شرعی مستنبطه از طریق حکم العقل آیا در حق ما حجت است و باید طبق آن متعبد شویم و عمل کنیم یا خیر حکم عقل حجت نیست و حکم شرعی کذایی ارزشی ندارد و نتوان به شارع استناد داد؟

پیش از ورود در اصل مطلب، باید تاریخچه مسأله حکم العقل و دلیل عقلی را تبیین کنیم. مشهور دانشمندان اصولی مسلک شیعه از قدیم الایام شعارشان این بوده و هست و خواهد بود که منابع اجتهاد چهار امر است:

۱. کتاب،

۲. سنت،

۳. اجماع،

۴. حکم عقل.

در مقابل دانشمندان اهل سنت که به جای حکم العقل، قیاس و استحسان و مصالح

ص: ۲۰۱

مرسله را عنوان کرده اند و در مقابل دانشمندان اخباری مسلک شیعه که برای حکم عقل و دلیل عقلی چه قطعی و چه ظنی حسابی باز نکرده اند و تنها به ظواهر روایات اکتفا نموده اند و در حقیقت حضرات اهل سنت افراط کرده اند و حتی به احکام عقلیه ظنیه هم اعتماد کرده اند و آقایان اخباریین دچار تفریط شده و حتی به حکم عقل قطعی هم اعتماد نکرده اند، ولی اصولیین شیعه اراه وسط را برگزیده اند و مدعی هستند که حکم عقل غیر قطعی ارزش ندارد، ولی حکم عقل قاطع یک حجت الهیه باطنیه است و قابل اعتماد است.

درعین حال که مشهور اصولیین دلیل عقلی را یکی از منابع فقه و استنباط احکام به شمار آورده اند، ولی با کمال تاسف در کلمات اصولیین در طول تاریخ یک تفسیر جامع و یک ضابطه کلیه ای در رابطه با حکم عقل ارائه نشده بلکه بسیاری از اصولیین حکم عقل را از منابع فقه به حساب نیاورده اند و گروه اندکی هم که به حکم العقل توجه نموده اند منظور خود را از دلیل عقلی تبیین نکرده اند و گروه دیگر هم دلیل عقلی را طوری معنا کرده اند که طریقی به سوی کتاب و سنت است نه اینکه یک منبع مستقلی در عرض آنها باشد. اینک فهرست وار به سیر تاریخی مسئله دلیل العقل اشاره می کنیم. قدیمی ترین سخنی که در این رابطه بیان شده کلامی از شیخ مفید است که متوفای سال ۴۱۳ هجری است. ایشان فرموده است: ادله احکام شرعیه سه امر است:

۱. کتاب،

۲. سنت پیامبر،

۳. کلمات ائمه علیهم السلام.

سپس فرموده است: سه طریق ما را به این منابع سه گانه هدایت می کند:

۱. به طور شفاهی حکم از زبان معصوم گرفتن؛

۲. به طور غیر مستقیم از طریق گزارش راوی موثق حکم شرعی را دریافت کردن؛

۳. از طریق حکم عقل و منظور شیخ مفید از عقل عبارت است از طریقی که به وسیله آن حجیت قرآن و سنت ثابت می شود.

ص: ۲۰۲

ملاحظه می کنید که جناب شیخ مفید عقل را از ادله احکام محسوب نفرموده، بلکه صرفاً عقل را طریقی برای اثبات حجیت کتاب و سنت دانسته که باید در علم کلام بحث گردد.

پس از شیخ مفید نوبت به شاگرد برازنده وی مرحوم شیخ طوسی صاحب کتاب عده الاصول می رسد. ایشان هم دلیل عقل را به عنوان یک منبع مستقل مستقیماً و صریحاً عنوان نکرده، بلکه صرفاً فرموده است: معلومات ما دو دسته اند:

۱. ضروریات،

۲. اکتسابیات،

بعد فرموده است: معلومات نظری و اکتسابی نیز دو قسم اند:

۱. عقلیات،

۲. سمعیات،

و فرموده است: گاهی انسان با صغرا و کبرای عقلی به معلومات تازه تری دست می یابد (فی المثل العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث) و گاهی با اجتهاد در آیات و روایات به نتایجی می رسد سپس برای ضروریات امثله ای آورده، آن گاه فرموده است: ادله ای که برای انسان علم آور باشند که عبارت اند از: کتاب و سنت و ...

حجیت و دلالتشان به وسیله حکم عقل درک می گردد و در این امر شرع هیچ دخالتی ندارد و گرنه دور خواهد بود.

ملاحظه می کنید که جناب شیخ طوسی هم به پیروی از استادش شیخ مفید برای عقل استقلال و اصالت قائل نیست، بلکه آن را طریقی به سوی حکم شرع می داند.

پس از جناب شیخ طوسی نوبت به سبط مرحوم شیخ طوسی، یعنی مرحوم ابن ادریس حلی متوفای سال ۵۹۸ هجری می رسد که ایشان برای نخستین بار صریحاً نام دلیل عقلی را عنوان کرده و در کتاب سرائر فرموده است: هر گاه در یک مسأله ای دسترسی به کتاب و سنت و اجماع نبود نوبت به دلیل عقلی می رسد که به آن تمسک می کنیم، ولی با کمال تأسف ایشان هم مراد خویش را از دلیل عقلی بیان ننموده است.

پس از ابن ادریس حلی رحمه الله نوبت به محقق اول صاحب کتاب شرایع می رسد که وی

ص: ۲۰۳

تا اندازه ای مراد و مقصود خویش را تبیین نموده است وی در مقدمه کتاب معتبر فرموده است: منابع احکام شرعی پنج امر است:

۱. کتاب،

۲. سنت،

۳. اجماع،

۴. حکم عقل،

۵. استصحاب.

سپس هریک را توضیح داده تا رسیده به حکم عقل که در صفحه ششم معتبر مطالبی را درباره حکم عقل بیان داشته و خلاصه آن مطالب این است:

دلیل العقل بر دو قسم است:

۱. آن دسته از احکام عقلیه ای که عقل در حکم کردن و تصدیق به آنها منتظر خطاب شارع است و از پیش خود ابتداء حکمی ندارد و آنها عبارت اند:

الف. لحن الخطاب،

ب. فحوی الخطاب،

ج. دلیل الخطاب.

مراد از لحن الخطاب همان دلالت اقتضاست که در جلد اول توضیح داده ایم و معنای لحن عبارت است از صرف الکلام عن طریقہ الذی یجری علیه بازالته عن التصریح الی التلویح و التعریض، و مراد از فحوی الخطاب همان مفهوم موافقت کلام است و معنای فحوی عبارت است از: ما یفهم من الکلام علی سبیل القطع و الجزم و مراد از دلیل الخطاب همان مفهوم مخالفت است و مراد از دلیل به معنای مدلول است کالقتیل به معنی المقتول دلیل الخطاب ای مدلول الخطاب، ولی مدلول التزامی لفظی نه چیز دیگر.

۲. آن دسته از احکام عقلیه ای که عقل در دلالت بر آنها منفرد و مستقل است و منتظر خطاب شارع نیست و آنها نیز سه قسم اند:

الف. وجوب مثل رد و دیعه که واجب است؛

ص: ۲۰۴

ب. قبح مثل ظلم و کذب که قبیح است؛

ج. حسن مثل انصاف، صدق و ...

ملاحظه می‌کنید که جناب محقق در قسمت اول کلامش مباحث ظهورات لفظیه را با مباحث دلیل عقلی خلط نموده است.

پس از جناب محقق، نوبت به جناب شهید اول متوفای سال ۷۸۶ هجری می‌رسد که ایشان در مقدمه کتاب ذکری دامنه مبحث را گسترش داده و بر هر یک از دو بخش مطالب محقق اول مطالبی را افزوده اما بر بخش اول که سه امر بود سه امر دیگر افزوده که عبارت اند از:

۱. مبحث مقدمه واجب که حکم عقل به وجوب مقدمه یک عمل بر حکم و خطاب شارع به وجوب ذی المقدمه متوقف است.

۲. مبحث ضد که حکم عقل به حرمت ضد بر امر شارع به فعل مامور به توقف دارد و بدون آن معنا ندارد.

۳. مسئله معروفه الاصل فی المنافع الاباحه و فی المضار الحرمه.

و اما بر بخش دوم نیز که سه امر بود چهار امر دیگر را افزوده که عبارت اند از:

۱. برائت اصلیه و ازلیه؛

۲. ما لا دلیل علیه که معروف است به اسم عدم الدلیل دلیل العدم؛

۳. اخذ به اقل از باب قدر متیقن در موارد دوران امر بین اقل و اکثر؛

۴. استصحاب که عند المتقدمین از امارات بوده و مدرک حجیت آن هم حکم عقل بوده، چنان که در جلد چهارم ان شاء الله تعالی بحث خواهیم کرد.

ملاحظه می‌کنید که جناب شهید اول نیز بسیاری از مباحث ظهورات لفظیه و نیز اصول عملیه را با حکم عقل مورد نظر مخلوط نموده است این بود مختصری از شیوه علمای سلف درباره دلیل عقلی.

از طرفی هنگامی که ما به کتب درسی و متداول حوزه های علمیه از قبیل کتاب معالم الاصول و فرائد الاصول و کفایه الاصول مراجعه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که این ها نیز درباره دلیل عقلی استقلال بحث نکرده اند و تنها به یک سری اشارات گذرا

ص: ۲۰۵

در لابه لای مباحث اکتفا نموده اند و مطلب را مفتح نموده اند.

از کلمات محقق اول و شهید اول به خوبی استفاده می شود که مسئله دلیل عقلی در آن زمان ها به خوبی مفهوم نبوده و لذا پاره ای از مباحث لفظیه را در مباحث عقلیه جایگزین نموده اند از قبیل لحن الخطاب که مرادشان این است که قرینه عقلیه ای داشته باشیم مبنی بر اینکه از این کلام لفظی حذف گردیده که صحت و یا صدق کلام و یا هر دو متوقف بر وجود آن لفظ است مانند و اسأل القریه ای اهلها، و جاء ربک ای امر ربک، و مانند ان اضرب بعصاک الحجر فانفجرت ای فضرب فانفجرت که نام این ها دلیل اقتضاست و از قبیل فحوی الخطاب که مرادشان همان مفهوم موافقت کلام است مثل فمن يعمل مثقال ذره شرا یره که به طریق اولی دلالت دارد بر اینکه شر کثیر جزاء دارد و از قبیل دلیل الخطاب که مرادشان همان مفهوم مخالفت کلام است از قبیل مفهوم شرط و غایت و ... همچنین استصحاب را جزء مصادیق حکم عقل به شمار آورده اند درحالی که استصحاب یک اصل است و فقط موجب خروج مکلف از حیرت می گردد و باید گفت استصحاب در مقابل و طول دلیل عقلی است نه مصداقی از مصادیق آن به دلیل اینکه دلیل العقل از ادله اجتهادیه است و استصحاب از اصول عملیه از همه این ها عجیب تر اینکه جناب محقق قمی صاحب قوانین الاصول آمده عقل را تعریف کرده به اینکه حکم عقلی یوصل به الی الحكم الشرعی و ينتقل من العلم بالحکم العقلی الی العلم بالحکم الشرعی، سپس آمده مفاهیم را نیز در حکم عقل داخل کرده درحالی که این ها از جمله ظواهر الفاظاند!!

مصنف گفته است که به نظر من از همه بهتر جناب سید محسن کاظمی صاحب کتاب المحصول و جناب شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب کتاب هدایه المسترشدين در ص ۴۳۱ مبحث دلیل عقلی را مطرح ساخته اند اگرچه بر سخنان این ها نیز مناقشاتی داریم و علی کل حال این خلط مباحث دلیل آن است که حدود این مبحث مهم برای اصولیین متقدم روشن نبوده و حضرات اخباریین از همین نقاط ضعف استفاده نموده اند و اصولیین را به باد انتقادات شدیدی گرفته اند درحالی که مطلب بر خود آنها نیز مشتبه بوده و با چماق عقل بر سر عقل کوفته و خواسته اند آن را از میدان خارج

ص: ۲۰۶

سازند و شاهد بر اینکه حقیقت امر برای خود اخباریین هم روشن نبوده گفتاری از محدّث بحرانی صاحب حدائق است که در جلد اول حدائق آورده و آن اینکه مقام سوم درباره دلیل العقل است گروهی از علما آن را به اصل براءت و استصحاب تفسیر نموده اند و گروهی آن را به استصحاب منحصر کرده اند و گروه سومی آن را به لحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب تفسیر کرده اند و گروه چهارمی گفته اند دلیل عقلی عبارت است از براءت، استصحاب، تلازم بین الحکمین از قبیل مقدمه واجب و مسئله ضد و دلالت التزامیه و ...

به عقیده جناب مظفر، این تحلیل هم ناقص است و جناب صاحب حدائق از دو مطلب غفلت نموده است:

۱. از هریک از امور مذکور گفتگو کرده، ولی درباره تلازم بین الحکمین از قبیل مقدمه واجب و ... که باب غیر مستقلات را تشکیل می دهند بحثی به میان نیاورده.

۲. درباره حکم العقل به حسن و قبح نیز که باب مستقلات عقلیه را تشکیل می دهد سخنی نگفته درحالی که مقصود اصلی از دلیل عقلی در مقابل سایر منابع احکام شرعیه عبارت است از همین دو بخش.

تا اینجا فی الجمله با فرازها و نشیب های مسئله در طول تاریخ آشنا شدیم، حال وارد اصل بحث می شویم.

به طور کلی در رابطه با حجیت حکم عقل سه نظریه ابراز شده یکی نظریه اخباریین است که دچار تفریط گشته اند و مدعی شده اند که حکم عقل مطلقاً حجیت ندارد حتی حکم عقل قطعی تا چه رسد به حکم عقل ظنی و یکی نظریه بیشتر دانشمندان اهل سنت است که گرفتار افراط گردیده و مدعی شده اند که حکم عقل مطلقاً حجیت دارد حتی حکم عقل ظنی مثل قیاس تا چه رسد به حکم عقل قطعی و سومی نظریه اصولیین شیعه است که راه وسط را برگزیده اند و از افراط و تفریط دوری جسته اند و مدعی شده است که حکم عقل ظنی حجت نیست، ولی حکم عقل قطعی حجت است حال طرف اصلی بحث ما در مسئله حجیت حکم عقل اخباریین هستند. معظم اخباریین حجیت عقل را انکار نموده و می گویند احکام خدا توفیقی

ص: ۲۰۷

است و جای دخالت عقل استقلالاً نیست و معظم اصولیین می گویند: حکم عقل حجت است و می توان به وسیله آن حکم شرع را استنباط کرد حال باید دید که مراد از حکم عقل و دلیل عقلی کدام است؟ حکم عقلی بر دو گونه است:

۱. حکم عقل قطعی که عقل ما از راه قطع به ملزوم و قطع به ملازمه، قطع به لازم پیدا می کند فی المثل: الشمس طالعه (ملزوم) و كلما كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا (ملازمه) فالنهار موجود (لازم).

۲. حکم عقل ظنی که عقل ما از راه قیاس یا استحسان حرمت فعلی از افعال مکلفین و یا وجوب آن را ثابت می کند، ولی یقین به آن ندارد.

حال باید بدانیم که منظور اصولیین از آن حکم عقلی که یکی از منابع احکام شرعیه است. حکم عقل قطعی است که توضیح آن خواهد آمد و اما حکم عقل ظنی در نزد اصولیین نیز حجیتی ندارد.

طبیعی است که باید مراد حکم عقل قطعی باشد به دلیل اینکه ما ادعا داریم که دلیل عقلی در مقابل کتاب و سنت یک منبع مستقل است و همان گونه که کتاب و سنت دو منبع قطعی بودند دلیل عقلی هم باید قطع آور باشد تا حجت باشد که حجیه القطع ذاتیه و گرنه ارزشی ندارد.

تا اینجا به طور سربسته مراد خویش را بیان نمودیم، ولی هنوز هم عقیده داریم که مطلب دارای یک سری نقاط مبهمی است که باید مرتفع شود و لذا به منظور رفع هرگونه تشکیک و تردید و مغالطه مسئله را در طی چهار امر دنبال می کنیم:

امر اول: در باب ملازمات عقلیه بخش مستقلات عقلیه دانستیم که عقل و یا نیروی مدرک کلیات دو شعبه دارد:

۱. شعبه عقل نظری، ۲. شعبه عقل عملی.

و در همان بحث گفتیم که بشر دارای دو عقل و دو قوه مدرک نیست، بلکه یک عقل و یک قوه است، منتهی مدرکات و معلومات آن دو نوع است و به لحاظ معلومات عقل را به دو قسم منقسم کرده اند، (منظور از عقل نظری عبارت است از ادراک اموری که از نوع دانستی ها هستند و اصل آگاهی به آنها مطلوب است و

ص: ۲۰۸

مستقیماً ارتباطی به مقام عمل ندارند مانند: الكل اعظم من الجزء و اجتماع النقيضين محال و ... منظور از عقل عملی عبارت است از ادراک اموری که از نوع عمل کردن و به کار بستن است؛ یعنی اموری که ینبغی ان یفعل و یمدح فاعله کالعدل او یترک و یدم فاعله کالظلم).

امر دوم: حکم عقلی که می‌گوییم یکی از منابع احکام شرعیه است و حجیت دارد آیا مراد حکم عقل نظری است و یا حکم عقل عملی؟ هر دو را باید جداگانه محاسبه کنیم تا با مقام و موقعیت ارزشی هریک آشنا شویم. فلذا می‌گوییم: احتمال دارد مراد عقل نظری باشد و احتمال هم دارد که منظور عقل عملی باشد، اگر مراد احتمال اول باشد چند سؤال مطرح می‌گردد:

۱. آیا عقل نظری استقلالاً و بدون استعانت از شارع قدرت دارد که احکام شرعیه را ادراک کند و حکم کند به اینکه هذا واجب و ذاک حرام و ... یا خیر؟ جواب این است که خیر عقل نظری چنین قدرتی ندارد به دلیل اینکه احکام الهی توفیقی هستند، یعنی متوقف است بر اینکه از ناحیه شارع مقدس بیان شود و لذا راهی برای علم به احکام نیست مگر یک راه و آن راه استماع از مبلغ دستورات الهی، یعنی پیامبران و امامان علیهم السلام است.

قانون کلی: توفیقی بودن به احکام و مجعولات شارع اختصاص ندارد، بلکه تمام مجعولات و معتبرات در عالم از هر جاعل و معتبری که باشد چه خدای هستی و چه بشر حتماً و جزماً از طریق جاعل و واضع آن باید شناخته شود و عقل را در این امور دخالتی نیست فی المثل معانی لغات هر قومی را باید از خود آنها جستجو کرد و یا به کتب لغت آن زبان مراجعه نمود و با ترجیحات عقلی نمی‌توان معانی لغات را به دست آورد و لذا صاحب معالم به طور مرتب می‌فرمود: لا مدخل للعقل فی وضع الالفاظ. (می‌گویند: گروهی از دانشمندان درباره تعداد دندان‌های اسب گفتگو می‌کردند و در یک کنفرانس عمومی هریک استدلال و برهان عقلی اقامه می‌کردند بر اینکه تعداد دندان‌های اسب باید فلان مقدار باشد در این میان دانشجوی هشیاری بر خواسته و اجازه گرفت و اعلام کرد به اینکه اینجا جای استدلال عقلی نیست، بلکه

ص: ۲۰۹

بروید اسبی را پیدا کنید که تمام دندان‌های او سالم است و بشمارید تا بدانید که اسب چند دندان دارد. یا مثلاً علامت‌هایی که در کنار جاده‌ها به منظور راهنمایی مسافران نصب می‌گردد باید از واضع آن علائم معانی هریک را پرسید و با استحضانات و ترجیحات عقلی چه بسا هرگز به مقصد نرسیم حال احکام شرعیه هم از این قبیل است فلذا عقل ابتداء و استقلالاً قدرت ادراک آنها را ندارد.

سؤال: به کدامین دلیل شما ادعا می‌کنید که احکام خداوند توفیقی است و نیاز به تبلیغ شارع دارد؟

جواب: به دلیل اینکه احکام شرعیه جزء قضایای اولیه که نیستند تا عقل ما با تصور طرفین و تصور نسبت بینهما استقلالاً بتواند قطع بدان پیدا کند آن گونه که در مثال الکل اعظم من الجزء می‌تواند قطع پیدا کند. همچنین احکام شرعیه از قبیل مشاهدات هم نیستند تا با حس ظاهر و یا وجدان و حس باطن بتوانیم آنها را مشاهده نماییم آن گونه که طلوع شمس را به حس ظاهری می‌شناسیم و یا تشنگی و گرسنگی را با وجدان و حس باطن درک می‌کنیم، همچنین احکام شرعیه از قبیل تجربیات هم نیستند تا با کمک تجربیات و آزمایشات مکرر به دست آیند آن گونه که تبدیل به بخار شدن آب را در صددرجه حرارت با تجربه به دست می‌آوریم و همچنین احکام شرعیه از قبیل قضایای حدسیه هم نیستند تا بشر بتواند از راه حدس به آن احکام برسد آن گونه که علم پیدا کردن به اینکه نور قمر از نور شمس است با حدس حاصل گردیده و در منطق به تفصیل بازگو شده و خلاصه الکلام اینکه شرعیات جزء هیچ کدام از بدیهیات سته نیستند تا انسان با عقل نظری آنها را درک نماید، پس باید از طریق مبلغ حقیقی شریعت، یعنی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام تبیین گردد.

۲. آیا عقل نظری قدرت دارد که استقلالاً و بدون استعانت شارع فلسفه احکام را درک کند؟ فی المثل آیا می‌تواند ادراک کند که ملاک و مصلحت فلان واجب فلان امر بوده است؟ آیا می‌تواند بداند که ملاک و مفسده فلان حرام فلان امر بوده است؟

جواب: همان گونه که عقل نظری مستقیماً و بدون وساطت ملازمه قدرت ادراک نفس احکام شرعیه را نداشت، عقل نظری هم نمی‌تواند ملاکات احکام و فلسفه آنها

ص: ۲۱۰

را ادراک کند؛ به دلیل اینکه تمام واجبات یا محرمات به ملاک مصالح و مفسد نوعیه تشریح نگردیده اند تا عقل ما بتواند آن ملاکات را دریابد. برخی از واجبات دارای مصلحت نوعیه هستند فی المثل قصاص و دفاع و اجراء حدود الهی مصلحت اجتماعیه دارد (و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب)، ولی نوع واجبات دارای مصالح فردیه و جزئیة است که مستقیماً هیچ ارتباطی به نظام اجتماعی ندارد و قابل ادراک به درک عقلی نیست و همچنین در بخش محرمات. پس هر واجب یا حرامی در نزد شارع ممکن است دارای ملاک خاصی باشد و یک ضابطه کلیه نداشته باشد تا قابل ادراک عقل باشد حد اکثر عقل می تواند احتمال دهد و یا گمان پیدا کند که ملاک فلان واجب فلان امر است، ولی گمان فایده ای ندارد.

نتیجه اینکه عقل نظری مستقیماً و بدون وساطت ملازمه نه قدرت دارد که خود احکام شرعیه را ادراک کند و نه قدرت دارد که ملاکات احکام شرعیه را به دست آورد.

۳. آیا عقل نظری به واسطه اثبات ملازمه قدرت دارد که احکام شرعیه را استخراج کند یا خیر؟ اصولیین ادعا دارند که عقل نظری از طریق ملازمه می تواند حکم شرعی را استخراج کند و چنین حکم عقلی ای حجت است و موارد فراوانی در فقه داریم به هشت قسمت آن ذیلاً اشاره می کنیم:

۱. در باب مستقلات عقلیه، ابتدا عقل عملی حسن عدالت و یا قبح ظلم را ادراک می کند سپس عقل نظری می گوید: کل ما یحسن فعله عقلاً یلزمه عقلاً و جوبه شرعاً مثلاً و کلما یقبح فعله عقلاً یلزمه عقلاً تحریمه شرعاً و از این دو مقدمه به این نتیجه می رسد: فالعدل واجب شرعاً یا فالظلم حرام شرعاً و ...

۲. در باب غیر مستقلات عقلیه ابتدا به وسیله بیان شارع ثابت می کنیم که مثلاً هذا الماتی به هو المامور به فی حال الاضطرار سپس به کمک عقل نظری ثابت می کنیم که: کل ماتی به و هو مأمور به حال الاضطرار یلزمه عقلاً الاجزاء عن المامور به حال الاختیار. از این دو مقدمه به این نتیجه می رسم: فهذا الماتی به مجز و لا یحتاج الی الاعاده.

۳. در باب غیر مستقلات عقلیه ابتدا به وسیله بیان شارع ثابت می شود که مثلاً الحج

ص: ۲۱۱

واجب سپس به وسیله عقل نظری ثابت می‌کنیم که: کل فعل واجب شرعا یلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا آن گاه از دو مقدمه فوق نتیجه می‌گیریم: فقطع المسافه مثلا واجب شرعا و یا مثال های دیگر (باب مقدمه واجب).

۴. در باب غیر مستقلات عقلیه ابتدا به واسطه کلام شارع ثابت می‌شود که: الصلاه واجبه. سپس عقل نظری می‌گوید: کل فعل واجب شرعا یلزمه عقلا حرمه ضده شرعا و از این دو مقدمه نتیجه می‌گیریم حرمت شرعی فعل ضد را.

۵. در باب غیر مستقلات عقلیه ابتدا به وسیله استعانت از شرع می‌گوییم: اذا التقی عنوان المامور به و المنهی عنه فی واحد بسوء الاختیار فان بقی الامر و النهی فعلین مما فقد اجتماع الامر و النهی فی واحد سپس عقل نظری می‌گوید: و لکنه یستحیل اجتماع الامر و النهی فی واحد و از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرید: فالامر و النهی لا یبقیان فعلین معا.

۶. در باب غیر مستقلات عقلیه ابتدا به وسیله شارع دانستیم که: لا تصل فی الدار المغصوبه، سپس عقرا نظری حکم کرد به اینکه بین نهی از شیء (عبادتی) و فساد آن شیء ملازمه وجود دارد سپس از این مقدمه به این نتیجه می‌رسیم که پس نماز در دار مغصوبه فاسد است و اعاده دارد ادایی یا قضایی.

۷. ابتدا عقل می‌گوید: تکلیف بدون بیان و اصل مستحیل است. سپس همان عقل می‌گوید: میان استحاله تکلیف بلا بیان و میان حکم شارع به براءت ملازمه وجود دارد و از این دو مقدمه استنتاج می‌کند: پس در مثل استعمال دخانیات مثلا که بیانی از شارع نرسیده شارع حکم به براءت فرموده است.

۸. عقل می‌گوید: هرگاه دو حکم متزاحم شدند حکم اهم بر حکم مهم تقدم پیدا می‌کند و همان عقل می‌گوید: ملازمه هست میان حکم عقل به تقدیم اهم با فعلیت یافتن اهم در نزد شارع و از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که «فلاهم فقط عند الشارع فعلی». حال از طرفی در کلیه این موارد فرض این است که عقل ما قطع به ملزوم دارد و آن لا مستقلا یا با استعانت از شرع ادراک نموده است، و از طرف دیگر ملازمه هم در تمام این موارد از امور واقعیه ای است که عقل نظری آن را ادراک می‌کند یا بالبداهه در

ص: ۲۱۲

مواردی که این ملازمه جزء اولیات باشد (اولیات عبارت اند از قضایایی که عقل ما به صرف تصور طرفین و تصور نسبت بینهما تصدیق می کند مثل باب مقدمه واجب که عقل وجوب ذی المقدمه را تصور می کند و مقدمات آن را هم تصور می کند و نسبت بینهما را هم تصور می کند که این ذی المقدمه بدون آن مقدمات نشاید. سپس حکم به ملازمه می کند و در مواردی که ملازمه از قضایای فطریه باشد (و هی القضا یا التي قیاساتها معها ای ان العقل لا یصدق بها بمجرد تصور طرفیها کالاولیات بل لا بد لها من وسط الا ان هذا الوسط لیس مما یدهب من الذهن حتی یحتاج الی طلب و فکر، المنطق) و یا ادراک عقل نظری بالنظر و الاکتساب است اگر ملازمه از بدیهیات نباشد چهار قسم دیگر بدیهیات سته که عبارت بودند از تجربیات، مشاهدات، حدسیات و متواترات، قبلا مردود شناخته شدند. حال پس از اینکه عقل ما قطع به ملزوم پیدا نمود و قطع به ملازمه هم پیدا کرد حتما و جزما قطع به لازم پیدا می کند که حکم شرعی باشد و وقتی قطع حاصل شد حجیت آن ذاتی است و دست جعل به دامان بلند قطع نفیا یا اثباتا نمی رسد.

حال از اخباریین می پرسیم: شما که منکر حجیت حکم عقل هستید آیا مرادتان چیست؟ اگر مرادتان آن است که عقل ما استقلالاً نمی تواند خود احکام شرعیه و یا ملاکات آنها را ادراک کند کلامتان صحیح است، ولی این سخن از مطلوب اصلی ما اجنبی است؛ زیرا مراد ما از دلیل عقلی عبارت است از حکم عقل نظری به ملازمه میان یک حکم شرعی با یک حکم شرعی دیگر و یا یک حکم عقلی با یک حکم شرعی و این ملازمه از واقعیاتی است که قابل انکار نیست آن گونه که ذکر شد.

امر سوم: تا به حال وضعیت عقل نظری را روشن ساختیم. اما حکم عقل عملی این است که اگر مراد اصولیین از حکم عقل حکم عقل عملی باشد، باز می گوئیم: عقل عملی هم مثل عقل نظری قدرت ندارد که احکام شرعیه را ادراک کند، یعنی حکم کند به اینکه هذا العمل عند الشارع ینبغی فعله و ذاک ینبغی ترکه، دلیل مطلب آن است که چنین ادراکی از محدوده ادراکات عقل عملی خارج است و در حوزه ادراک عقل نظری است، عقل عملی فقط امور اعتباریه عقلاییه را که عقلای عالم طبق آن حکم

ص: ۲۱۳

می‌کنند و تابع ادراک آنهاست و وراء تطابق آراء عقلا- واقعیتی ندارد ادراک می‌کند و اما امور واقعیه و نفس الامریه به عقل نظری مربوط می‌شود و اینکه فلان عمل در نزد شارع بایستی و فلان عمل نبایستی است از جمله امور واقعیه ای است که تابع ادراک عقلا- نیست؛ زیرا بسیاری از امور در نزد شارع واقعا و حقیقتا بایستی و لو عقلای عالم به مقتضای عقلشان آن را درک نکنند و در بخش نبایستی ها نیز مطلب از همین قرار است. بنابراین، عقل عملی نمی‌تواند قضاوت کند که: هذا ینبغی فعله عند الشارع و ذلك ینبغی ترکه، بلکه حد اکثر می‌تواند قضاوت کند که: هذا الفعل حسن و ذاک قبیح با قطع نظر از انتساب این حکم به شارع یا به حاکم دیگر، خلاصه الکلام آنکه عقل عملی فقط حاکم است، ولی حاکی و کاشف نیست، البته اسباب و عوامل این حکم عقلی گوناگون است: گاهی سبب این حکم کمال یا نقصان شخصی است و گاهی سبب آن، کمال یا نقصان نوعی است و گاهی سبب آن مصلحت یا مفسده شخصیه است و گاهی سبب آن مصلحت یا مفسده نوعیه است و گاهی سبب آن انفعالات نفسانی است و گاهی سبب آن وجود خلق انسانی است و گاهی سبب آن، عادت است و ...

حال هنگامی که عقل عملی حسن یا قبح را ادراک نمود به دنبال آن عقل نظری وارد میدان شده و در بعضی از این موارد حکم به ملازمه می‌کند و آن در باب قضایای مشهوره ای است که عقلا بما هم عقلا طبق آن تطابق آراء دارند دلیل امر هم آن است که شارع نیز یکی از عقلاست و همان حکم عقلا را خواهد داشت و در سایر موارد عقل نظری حکم به ملازمه نمی‌کند؛ زیرا شارع مقدس این عادت ها و یا انفعالات نفسانیه ای را که از خصائص بشری هستند ندارد و لذا بین حکم عقلای براساس عادت بر حسن یا قبح کاری با حکم شارع به حسن یا قبح آن ملازمه ای نیست.

حال در مواردی که عقل عملی حکم به ملزوم نمود و ما قطع به ملزوم پیدا کردیم مثل حسن عدل و قبح ظلم و به دنبال آن عقل نظری به ملازمه حکم نمود و ما قطع به ملازمه پیدا کردیم دیگر معطلی نداریم و قطع به لازم که حکم شرعی باشد برای ما حتما پیدا خواهد شد و هر جا که قطع آمد حجیت آن ذاتی است و قاطع عذر است تا

ص: ۲۱۴

اینجا روشن شد که نقش اصلی را عقل نظری بازی می کند که هم در مستقلات و هم در غیر مستقلات حکم به ملازمه است. و اما عقل عملی تنها نمی تواند در باب مستقلات عقلیه آن هم در خصوص تحسین و تقبیح عقلی ادراک و حکم دارد و نه بیش از آن.

وجه حجیت عقل

پس از بیان سه امر گذشته به اصل مطلب می پردازیم و آن عبارت است از وجه حجیت حکم عقل. پس می گوئیم: بعد از اینکه ما قطع به ملزوم پیدا کردیم که ملزوم در مستقلات عقلیه حکم عقل و در غیر مستقلات عقلیه حکم شرع است و پس از اینکه قطع به ملازمه بین حکم شرعی با حکم شرعی دیگر یا حکم عقلی با یک حکم شرعی پیدا کردیم آن گاه بدون تردید قطع به لازم که همان حکم شرعی باشد پیدا خواهیم کرد و وقتی قطع آمد حجیت آن ذاتی است و هر قطعی از هر راهی و برای هر کسی و در هر مکانی که حاصل شود حجت و لازم الاتباع است و کسی نمی تواند در حجیت آن مناقشه کند چرا که کبرای کلی حجیه العقل قابل مناقشه نیست. آری، شما می توانید در اصل ملزوم خدشه کنید و بگوئید چنین حکمی شرعا یا عقلا ثابت نیست و یا اگر ملزوم را پذیرفتید می توانید در اثبات ملازمه خدشه کنید و بگوئید چنین ملازمه ای بین حکم عقل و شرع نیست چنان که ما خود در بخش ملازمات عقلیه هم در قسمت مستقلات و هم غیر مستقلات در بسیاری از موارد خدشه کردیم و گفتیم در مواردی که عقل به ملاک عادت یا انفعالات نفسانیه حکم می کند ملازمه ای نیست و نیز در مسئله مقدمه واجب و مسئله ضد و مسئله دلالة الهی علی الفساد فی المعاملات ملازمه ای نیست و در موارد دیگر ملازمه هست مثل باب تحسین و تقبیح عقلی و باب اجزاء و باب اجتماع امر و نهی بنا بر قول به امتناع و باب دلالت نهی بر فساد در عبادات اما پس از قبول ملزوم و قبول ملازمه تردیدی در حجیت عقل نیست.

تقویت مطلب: اگر حکم عقلی حجت نباشد از چه طریقی می توانیم صانع را اثبات کنیم؟ از کدام طریقی توحید صانع اثبات شود؟ از چه طریقی نبوت نبی ثابت گردد؟ از

ص: ۲۱۵

همه بالاتر اگر عقل حجت نباشد از چه طریقی می توانی اثبات کنی که خودت وجود داری؟ افکارت وجود دارند؟ و ... پس انکار حجیت حکم عقل در دام سفسطه افتادن است آن گونه سفسطه ای که بالاتر از آن سفسطه ای نیست!! با این بیانات به نظر ما اصولین حجیت حکم عقل امری مسلم و صددرصد است و جای هیچ گونه ابهام و تردید نیست، ولی با همه این ها گروهی از اخباریین در حجیت حکم عقل تشکیک کرده اند که ما برای روشن کردن مسئله و افشاگری این طعنه بی جای اخباریین مطلب را توضیح می دهیم:

در اوایل مبحث مستقلات عقلیه گفتیم که در رابطه با حسن و قبح عقلی در چهار مرحله به ترتیب بحث است:

۱. آیا اشیای دارای حسن و قبح واقعی و ذاتی هستند یا اینکه حسن و قبح اشیا اعتباری است؟ در این بخش طرف بحث اشاعره و عدلیه هستند که اشاعره می گویند اشیا حسن و قبح ذاتی ندارند، بلکه حسن و قبح آنها تابع جعل شارع است، ولی عدلیه می گویند: اشیا قطع نظر از اعتبار شارع برخی حسن و برخی قبیح هستند و عقل ما می تواند آنها را بدون استعانت از شرع ادراک کند.

۲. بفرض که اشیا دارای حسن و قبح واقعی و نفس الامری باشند آیا عقل ما مستقلا می تواند حسن و قبح آنها را ادراک کند یا خیر؟ در این مرحله طرف بحث اصولی ها با اخباری ها هستند که اخباری ها می گویند: اشیای دارای حسن و قبح ذاتی هستند و لکن عقل ما نمی تواند حسن و قبح اشیا را درک کند، بلکه نیاز به بیان شارع دارد و اصولیین می گویند: عقل ما استقلالا حسن و قبح برخی از افعال را می تواند ادراک کند.

۳. بفرض که عقل ما بتواند حسن و قبح بعضی از اشیا را ادراک کند آیا میان حکم عقلی و حکم شارع ملازمه وجود دارد یا خیر؟ یعنی آیا هرچه را عقل حسن تشخیص داد شارع هم او را واجب می کند یا خیر؟ در این مرحله نیز طرف بحث آقای اخباری با حضرت اصولی است که اخباری منکر ملازمه است و اصولی مثبت آن و ما در مبحث ملازمات عقلیه به صورت موجهه جزئی در برخی موارد ملازمه را اثبات

ص: ۲۱۶

کردیم.

۴. برفرض که ملازمه باشد میان حکم عقل و حکم شرع آیا حکم شرعی ای که از راه ملازمه عقلیه تحصیل می شود همانند حکم شرعی مستنبط از کتاب و سنت حجت و واجب الاتباع است یا خیر؟ در این مرحله نیز طرف بحث اخباری با اصولی است اخباری می گوید: حکم عقل و ادراکات عقلیه حجیت ندارد و اصولی می گوید حکم عقل حجیت است این بخش خود دارای سه شاخه است که از اختلاف تعبیر اخباری ها درست می شود:

۱. پس از اینکه از طریق ملازمه برای ما قطع به لازم، یعنی حکم شرعی پیدا شد آیا شارع مقدس می تواند حجیت این قطع را نفی کند و بگوید: این قطع شما حجت و واجب الاتباع نیست و فقط قطع حاصله از طریق کتاب و سنت حجت است و طریق به سوی واقع یا خیر؟ جواب این سؤال را در مقدمه هفتم از مقدمات مباحث حجت دادیم و آن اینکه حجیت قطع ذاتی اوست و یا لااقل لازمه ذاتی قطع است و ذاتیات یا لوازم ذات نه مجعول به جعل تألیفی قرار می گیرند؛ زیرا تحصیل حاصل پیش می آید و نه مسلوب به سبب تألیفی واقع می شوند و گرنه مستلزم تناقض یا سلب الشیء عن نفسه است، پس جواب سؤال بالا منفی است؛ یعنی شارع نمی تواند حجیت را از قطع سلب کند و بگوید: هذا القطع لیس بحجه، (لا تناله يد الجعل نفيا و اثباتا).

۲. برفرض محال اگر شارع بتواند حجیت را از قطع سلب کند آیا سراغ داریم جایی را که شارع مقدس در خارج چنین کاری کرده باشد، یعنی حجیت را از قطع سلب کرده باشد یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا در آیه یا روایتی از معصومین علیهم السلام وارد شده که حکم العقل لیس بحجه و القطع الحاصل من طریق العقل لاعتبار به یا وارد نشده است؟

گروهی از اخباری ها مسلک ها می گویند: آری، شارع مقدس ما را از اخذ به حکم عقل منع نموده و مدعی هستند که احکام شرعیه در حق ما انسان ها منجز نمی شود، یعنی مخالفتشان عقاب ندارد مگر آن دسته از احکامی که از طریق کتاب و سنت به دست ما رسیده باشد و اما احکام شرعیه ای که توسط حکم عقل به دست آید حجت

ص: ۲۱۷

نیست و ما حق نداریم بدان‌ها اخذ کنیم چون که ائمه علیهم السّلام فرموده اند: ان دین الله لا یصاب بالعقول، یعنی حلال و حرام الهی را به وسیله عقل نمی‌توان تحصیل کرد.

جناب مصنف ابتدا سخن اخباریین را توجیه نموده آن‌گاه ابطال می‌نماید.

توجیه: می‌فرماید: بهترین توجیهی که برای این سخن می‌توان ذکر نمود آن است که اخباری‌ها می‌خواهند بگویند: احکام الله معلق به علم به آن احکام از طریق کتاب و سنت است؛ یعنی اگر از این طریق علم پیدا کردیم پس حکمی هست و ما نسبت به آن مکلفیم و الا فلا.

رد: این سخن اخباری‌ها برگشت به سخن اشاعره دارد که در مقدمه ۱۱ از مقدمات مباحث حجت ذکر شد و آن اینکه احکام خدا مختص به عالمین است و در حق افراد جاهل حکمی نیست با این تفاوت که اشاعره می‌گفتند: احکام خدا مختص به عالمین و مقید به علم است از هر طریقی که این علم حاصل شود، ولی اخباری‌ها می‌گویند احکام خدا مختص به علمی است که از راه کتاب و سنت حاصل شود و وقتی که کلام اخباری بازگشت به کلام اشعری کرد همان اشکالات وارده بر اشاعره بر اخباریین هم وارد می‌شود، و عمده اش آن بود که تقیید به علم مستحیل است چون یا مستلزم دور و یا خلف است.

(به نظر ما حقیر این توجیه مصنف تکلیفی بیش نیست به دلیل اینکه ظاهر کلام اخباریین آن است که احکام الله در واقع هستند و مقید به علم هم هستند و ما هم در واقع به آن احکام محکومیم و لکن این احکام واقعیه منجز نخواهد شد مگر آنکه از طریق کتاب و سنت به دست ما برسد همان‌گونه که مشهور امامیه نسبت به جاهل قاصر نظرشان همین است که احکام خدا میان عالم و جاهل، قاصر و مقصر مشترک است منتهی در حق عالم و جاهل مقصر منجز می‌شود، ولی جاهل قاصر معذور است در اینجا هم ظاهراً مراد اخباریین آن است که حکم شرعی به دست آمده از طریق ملازمه عقلیه بر مکلف منجز نمی‌شود پس این توجیه بی‌وجه است البته مخفی نماند که با رد این توجیه حقانیت کلام اخباری‌ها به ثبت نمی‌رسد، بلکه ما استدلال آنها را به همان دو بیان بعدی مصنف رد می‌کنیم در نتیجه ادعای آنان باطل می‌گردد خذ فاغتنم).

ص: ۲۱۸

و اما حدیثی که اخباریین بدان تمسک کردند دو جواب دارد:

۱. جواب نقضی،

۲. جواب حلی.

جواب نقضی: اگر ائمه علیهم السّلام در برخی موارد فرموده اند: «ان دین الله لا یصاب بالعقول» همان ائمه علیهم السّلام در موارد فراوانی فرموده اند: «ان لله علی الناس حجتین حجه ظاهره و حجه باطنه و ... و اما الباطنه فالعقول» و یا در حدیث دیگر این سکیت از امام صادق علیه السّلام نقل می کند که راوی پرسید: ما الحجّه؟ امام فرمود: «العقل». حال شما از این احادیث چه جواب می دهید؟

جواب حلی: دسته اول از روایات که می گوید: دین خدا را با عقل نتوان درک کرد ناظر به این مرحله است که عقل نمی تواند استقلالاً احکام شرعیه و ملاکات آنها را به دست آورد و حدیث شریف در مقابل کسانی است که با قیاس و استحسان ملاکات احکام را به دست می آوردند و سپس به جاهای دیگر نیز سرایت می دادند، پس این حدیث ربطی به ما نحن فیه ندارد که حکم عقلی قطعی باشد که از راه قطع به ملزوم و قطع به ملازمه قطع به لازم پیدا می کنیم و اما دسته دوم از روایات که آن همه از عقل مداحی نموده و آن را حجت الهیه شمرده است مربوط به مواردی است که میدان ادراک عقل باشد که از راه قطع به ملزوم و به ملازمه حکم صادر می کند نه در مواردی که با ظنون و وهمیات می خواهد به نتیجه برسد و مستقلاً حکم یا ملاک حکم را درک کند.

۳. برفرض که شارع نتواند حجیت قطع را نفی کند، بلکه ملزم باشد که طبق حکم عقلی او نیز حکم کند معنای اینکه شارع هم طبق حکم عقل حکم می کند چیست؟ آیا منظور این است که همان گونه که عقلاً بما هم عقلاً حسن یا قبح کاری را ادراک می کنند شارع هم علم به حسن یا قبح این کار در نزد عقلاً دارد؟ یا اینکه منظور این است که شارع مقدس علاوه بر ادراک و علم، حکم هم دارد، یعنی افعّل و لا- تفعل دارد امر و نهی مولوی دارد که موافقت آن ثواب و مخالفتش عقاب دارد؟ کدام یک منظور است؟ اخباری می گوید: به نظر ما معنای حکم شارع عبارت است از اینکه شارع

ص: ۲۱۹

ادراک می‌کند، یعنی هر چیزی را عقلای عالم حسن و بایستنی تشخیص می‌دهند شارع هم آگاه است که هذا عند العقلاء ینبغی فعله و ذلک ینبغی ترکه، ولی مجرد ادراک کافی نیست؛ زیرا ادراک غیر از امر و نهی است چه بسا شارع به حسن یا قبح امری واقف و عالم است، ولی روی مصالحی بدان امر یا نهی نمی‌کند آنکه مهم است و مفید است این است که از راه حکم عقل، امر و نهی شارع را استکشاف کنیم و این نتیجه از راه حکم عقلی به دست نمی‌آید، بلکه حد اکثر از راه حکم عقل ادراک شارع را به دست می‌آوریم و یا اگر حکمی هم باشد حکم شارع بما هو شارع نیست که امر و نهی مولوی و تأسیسی باشد که مطلوب شما اصولیین است، بلکه حکم شارع بما هو عاقل است که امر و نهی ارشادی خواهد شد.

این آخرین توجیهی است که برای سخن اخباری‌ها می‌توان بیان کرد و این توجیه به باب مستقلات عقلیه اختصاص دارد و ممکن است این توجیه برای مبتدیان از توجیهات قبلی زیباتر جلوه کند، ولی به نظر ما قابل جواب است و آن اینکه مراد اخباریین از این سخن یکی از دو مطلب می‌تواند باشد:

۱. مرادشان آن است که بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه ای نیست، بلکه حد اکثر می‌توان گفت: کلما حکم به العقل ادرکه الشارع، ولی حکم شارع و امر و نهی او ثابت نمی‌شود، اگر مراد اخباری‌ها این باشد سخنی باطل است به دلیل اینکه ما در بخش مستقلات عقلیه از باب ملازمات عقلیه اثبات کردیم که ملازمه وجود دارد، بلکه بالاتر از ملازمه عینیت در کار است.

۲. مرادشان این است که آنچه را که عقلای عالم بما هم عقلای ادراک می‌کنند و بر آن اتفاق نظر دارند عبارت است از مجرد استحقاق مدح و دم و مدح و ذم غیر از ثواب و عقاب است به دلیل اینکه اولاً مدح و ذم دنیوی است و ثواب و عقاب اخروی است و ثانیاً مدح و دم لسانی است و ثواب و عقاب عملی است. بنابراین، استحقاق مدح و ذم ملازمه ندارد با استحقاق ثواب و عقاب چون ملاک حکم عقلا وجود مدح و دم در یک فعل است و ملاک حکم شارع وجود پاداش و کیفر در آن فعل است و لذا از راه حکم عقل به ملازمه نمی‌توان حکم شارع به ثواب و عقاب را ادراک نمود و چون دو

ص: ۲۲۰

ملاک دارند و این دو ملاک متلازمین هم نیستند و بر فرض که مدح و ذم مستلزم ثواب و عقاب باشد باز کافی نیست؛ زیرا بیشتر مردمان این معنا را ادراک نمی کنند و بر فرض که اکثر الناس مدرک این معنا باشند و یا بالاتر همه مردم هم مدرک این امر باشند باز مفید فایده نیست به دلیل اینکه حکم عقلی برای گروه انگشت شماری از انسان ها داعویت و محرکیت و باعثیت دارد، ولی اکثر مردم به حکم عقل اعتنایی ندارد و در مقام دعوت به سوی کاری و یا زجر از یک کاری تابع بیان شارع هستند و لذا در همان مورد حکم عقل هم ما بی نیاز از امر یا نهی شرعی نیستیم و حکم العقل به تنهایی برای استکشاف حکم شرعی کافی نیست و وقتی مطلب از این قرار بود که مجرد ادراک عقلی کافی نیست که داعی به سوی عمل و یا مانع از عمل باشد از آن طرف آیه یا روایتی هم علی المفروض در این مورد وارد نشده پس احتمال می دهیم که شارع مقدس در مورد حکم عقل حکم مولوی داشته و خوب و حرمتی در کار بوده باید و نبایدی در واقع داشته، ثواب و عقابی بوده و لکن علی حده بیان ننموده و به همان ادراک عقلی اکتفای نموده و احتمال هم می دهیم که اساسا شارع در چنین موردی حکم مولوی نداشته، بلکه مجرد الادراک بوده و یا اگر حکمی داشته حکم ارشادی بوده و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال پس از طریق ملازمه نمی توانیم حکم شرعی مولوی را استکشاف کنیم.

جواب ما به بخش اول: این سخن که مدح و ذم غیر از ثواب و عقاب است ... در بخش ملازمات عقلیه پاسخ آن داده شد. در اینجا هم می گوئیم: حق آن است که مدح و ذم همان ثواب و عقاب است و عینیت در کار است که بالاتر از استلزام است به دلیل اینکه حقیقت مدح در نزد عقلا عبارت است از جزای خیر دادن و حقیقت مذمت عبارت است از جزاء شر دادن نه اینکه صرف ستایش زبانی و یا سرزنش لسانی باشد و لذا فلاسفه الهی می گویند: ان مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، بلکه اصولا نسبت به شارع مقدس و خدای حکیم مدح و ذم لسانی معنا ندارد، بلکه مدح شارع همان ثواب او و مجازات به خیر است و ذم شارع همان عقاب اوست چه اینکه رضای شارع و غضب او به همین معناست؛ یعنی رضای الهی ثواب دادن اوست و غضب شارع

ص: ۲۲۱

عقاب کردن اوست امام هشتم علیه السلام فرموده است: «ان رضا الله ثوابه و غضبه عقابه».

جواب بخش دوم: شما گفتید برفرض که میان مدح و ذم با ثواب و عقاب ملازمه باشد و لکن این حکم عقلی به تنهایی صلاحیت ندارد که برای اکثر مردم محرک و داعی باشد و ... ما می‌گوییم: مسئله مدح و ذم از قضایای مشهوره‌ای است که همه عقلای عالم بما هم عقلا آن را ادراک می‌کنند و اگر ملازمه باشد میان مدح و ذم و ثواب و عقاب پس همه مردم ثواب و عقاب الهی را ادراک می‌کنند و همین ادراک عقلی کافی است که صلاحیت داعویت را داشته باشد و بر همین اساس ما می‌گوییم در موارد حکم عقل محال است که مولا یک امر یا نهی مولوی داشته باشد چون فلسفه امر و نهی شرعی به داعی جعل داعی و یا جعل زاجر در مکلف است و با وجود زاجر یا داعی درونی فلا حجه الی الامر و النهی بل هو عبث بل محال لکونه تحصیلا للحاصل و لذا اگر امری در مورد حکم عقل وارد شده بود مثل اوامر اطاعت و معرفت و ...

حمل بر ارشادیت و تأکید می‌شود نه مولویت و تاسیس و اینکه شما گفتید ادراکات عقلیه به تنهایی داعویت ندارد مگر نسبت به اقلیت انگشت شماری از مردمان می‌گوییم: کلام شما به صورت موجه جزئی و در برخی موارد صحیح است، ولی به حال ما ضرری ندارد؛ زیرا آنچه مهم است این است که حکم عقل صلاحیت داعویت داشته باشد و فعلیت دعوت مطرح نیست و این سخن یک کلام رایج و متداول است و در کلیه دواعی حتی امرهای مولوی نیز قضیه از این قرار است که امرهای شرعی و مولوی صرفا صلاحیت داعویت دارد نه آنکه داعی بالفعل باشد و همین ملاک در داعی عقلی هم هست بنابراین، ما نیازی به امر یا نهی شرعی نداریم و از طریق ملازمه مطلوب ما ثابت می‌گردد.

ص: ۲۲۳

باب پنجم حجیت ظواهر**مقدمه**

باب پنجم از ابواب تسعه مباحث حجت، باب حجیت ظواهر است. این باب شامل مقدمه و چهار مبحث اصلی است.

چند نکته مقدماتی

در این مقدمه نکاتی را عنوان می‌کنیم:

۱. در مقصد اول از مقاصد چهارگانه کتاب اصول الفقه با صغریات و مصادیق مختلف اصاله الظهور آشنا شدیم مثلاً دانستیم که فعل امر ظهور در وجوب دارد، فعل نهی ظهور در تحریم دارد و ... و در مقصد سوم این کتاب درباره حجیت قانون کلی اصاله الظهور بحث می‌کنیم که مقصد اول یک بحث صغروی بود و مقصد سوم یک بحث کبروی است و از انضمام آن دو به یکدیگر استنتاج نهایی حاصل می‌گردد.

۲. بحث از حجیت ظواهر یک بحث مستقل و جداگانه ای نیست برخلاف حکم العقل که در باب رابع مطرح شد و یک بحث علی حده ای بود دلیل مطلب آن است که خود ظواهر یک دلیل مستقلی در قبال کتاب و سنت نیست، بلکه متمم مبحث حجیت کتاب و سنت است و دلیل مطلب آن است که دسته‌قلیلی از آیات و روایات جزء

ص: ۲۲۴

نصوص بوده و قطعی الدلاله هستند و محتاج به این مبحث نیستند، ولی معظم آیات و روایات ظهور در مطلوب دارند و دلالتشان ظهوری است که احتمال خلاف هم در آن راه دارد و لذا نیاز داریم به اینکه ابتدا حجیت ظواهر را ثابت کنیم تا بتوانیم به ظواهر قرآن و سنت استناد کنیم و از این ظواهر حکم کلی الهی را استنباط کنیم بنابراین، مبحث حجیه الظواهر تکمله مبحث حجیه الکتاب و السنه است.

۳. تا به حال مکرر در مکرر در طول مباحث حجت گفته ایم و خواهیم گفت که (الاصل حرمة العمل بالظن) از این قانون کلی ظنونی که دلیل قاطع بر حجیت آنها قائم شده استثنا شده از قبیل خبر واحد ثقه و ...

حال ظواهر کتاب و سنت نیز از جمله امور ظنیه و نیازمند یک دلیل قاطع است تا از تحت آن قانون کلی خارج شود و در نتیجه مجتهد در مقام استنباط حق رجوع به این ظواهر داشته باشد اما آیا دلیل قاطع دارد یا ندارد به زودی خواهد آمد و ثابت می کنیم که آری، ظواهر حجیت است و پشتوانه قاطع دارد و آن سیره عقلاییه است.

۴. مبحث شناسایی ظواهر خود دارای دو بخش است:

الف. آیا فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده یا خیر؟ فی المثل آیا صیغه افعال برای وجوب وضع شده یا خیر؟ هنگامی که وضع یک لفظ برای یک معنا محرز شد ظهور آن لفظ هم در این معنا به طور حتم احراز می گردد و صغرای اصاله الظهور به دست می آید.

ب. آیا قرینه عامه یا خاصه بر اراده فلان معنا از فلان لفظ وجود دارد یا خیر؟ قرینه عامه نظیر قرینه حکمت که مرکب از پنج مقدمه بود به نام مقدمات حکمت که در هر لفظی این مقدمات احراز گردد آن لفظ ظهور در اطلاق پیدا می کند و قرینه خاصه ضابطه کلی ای ندارد و در هر جا متناسب با همان مورد است مثل قرینه مناسبت حکم با موضوع و یا مثل اینکه در مورد خاصی قرینه قائم شده بر اینکه صیغه لا تفعل دال بر کراهت است.

۵. نیاز به قرینه در دو باب است:

ص: ۲۲۵

الف. در باب اشتراک لفظی که یک لفظ داریم و چند معنا که برای هر یک جدا جدا وضع شده و تعیین یکی از این معنای به هنگام استماع آن لفظ محتاج به قرینه معینه است از قبیل رایت عینا جاریه، رایت عینا جاریه، رایت عینا باکیه، رایت عینا لبالمرصاد و ...

ب. در باب مجاز که اگر از یک لفظ بخواهیم یک معنای مجازی را اراده کنیم محتاج به قرینه ایم فی المثل اگر بخواهیم از کلمه اسد رجل شجاع را اراده کنیم باید بگوییم رایت اسدا یرمی یا رایت اسدا فی الحمام با رایت اسدا یصارع و ...

۶. هرگاه قرینه مقامیه یا مقالیه در کلام نباشد آن کلام در معنای حقیقی ظهور پیدا می کند و مخاطب حکم می کند به اینکه همین معنای حقیقی مراد متکلم است، ولی به هنگامی که قرینه آمد ظهور اولی کلام را تغییر داده و طبق مدلول قرینه برای کلام ظهور پیدا می شود و لا- فرق که قرینه متصل به کلام باشد مثل اکرم العلماء الا الفساق منهم و یا منفصل از کلام باشد مثلا اول بگوید: اکرم العلماء و پس از مدتی بگوید:

لا تکرم الفساق منهم.

پس از تبیین این مقدمات، وارد مطالب اصلی شده و در چهار مقام گفتگو می کنیم:

۱. طرق اثبات ظواهر،

۲. حجیت قول لغوی،

۳. ظهور تصویری و تصدیقی،

۴. حجیت ظواهر.

طرق اثبات ظواهر

گاهی یقین داریم که فلان لفظ ظهور در فلان معنا دارد حال بالوضع یا بالقرینه این ظهور برای ما احراز می گردد و گاهی ما یقین داریم که فلان لفظ ظهور در فلان معنا ندارد در هر یک از این دو صورت ما مشکلی نداریم به دلیل اینکه در فرض اول به همان ظاهر کلام اخذ می کنیم و در صورت دوم که وجهی برای اخذ به آن معنا نیست چون ظهوری نیست، ولی گاهی ما شک داریم که آیا فلان لفظ ظهور در فلان معنا دارد یا خیر مثلا نمی دانیم که آیا لفظ اسد در معنای حیوان مفترس ظهور دارد یا خیر؟ در

ص: ۲۲۶

اینجا دانشمندان راه های مختلفی را برای بیان و اثبات ظهور لفظی در معنایی ذکر کرده اند که برخی از آن طرق مورد قبول همگان است و برخی محل نزاع است و آنها عبارت اند از:

۱. استقراء، یعنی اینکه شخص مجتهد تلاش کند و موارد متعدد استعمال یک لفظ را در کلام عرب جستجو نماید آن گاه براساس برداشت و استنباط خویش عمل کند مشروط بر اینکه این مجتهد از اهل خبره و لغت شناس باشد فی المثل خود ما در باب اوامر از این طریقه پیش آمدیم، یعنی مدعی شدیم که ماده امر مشترک لفظی است بین دو معنا ۱. طلب ۲. شیء و این ادعا را با دو شاهد ثابت کردیم یکی اختلاف مشتقات بود که اگر ماده امر به معنای شیء باشد لفظی جامد بوده و مشتقاتی ندارد، ولی اگر به معنای طلب باشد مبدأ اشتقاق ماضی و مضارع و ... است مثل امر یامر آمر مامور ...

دیگری اختلاف جمعها بود که اگر امر به معنای طلب باشد بر او امر جمع بسته می شود و اگر به معنای شیء باشد بر امور جمع بسته می شود از این قرائن و موارد استعمال و کیفیت استعمالات به آن نتیجه رسیدیم که اشتراک لفظی در کار است.

۲. تبادل که در مقدمات جلد اول به تفصیل درباره آن گفتگو کردیم.

۳. صحه الحمل و عدم صحه سلب که این نیز تفصیلاً بیان شد.

۴. اطراد و شیوع و همگانی بودن استعمال یک لفظ در یک معنا که این نیز قبلاً مطرح شد و ما علامت بودن آن را نپذیرفتیم.

۵. مراجعه به اهل لغت؛ یعنی مجتهد به کتب لغت مراجعه کند و یا از زبان اهل لغت بشنود و ظهور را احراز کند.

۶. دانشمندان متقدم اصول برای تعیین ظهور لفظ از یک سلسله اصول و قواعد دیگری هم استفاده می کردند و می گفتند الاصل فی الاستعمال الحقیقه و یا در دوران بین اشتراک لفظی و مجازیت اصاله عدم الاشتراک را جاری می کردند و یا در دوران امر بین مجاز و اشتراک معنوی اصاله عدم المجازیه جاری می کردند و ... و خلاصه بحث مفصلی را تحت عنوان تعارض احوال عنوان می کردند، ولی در نزد متاخرین هیچ کدام از این اصول ارزشی ندارد به دلیل اینکه یگانه مدرک و دلیل اصول لفظیه

ص: ۲۲۷

عقلاییه بنای قطعی عقلاست و قبلاً گفته ایم که بنای عقلا تنها در اصولی که برای تعیین مراد متکلم باشد جاری است از قبیل اصاله العموم و الاطلاق و ... ولی در اصولی که برای تعیین معنای موضوع له به کار می رود چنین بنایی در کار نیست.

حجیت قول لغوی

در مبحث قبلی گفته شد که یکی از طرق تشخیص ظواهر کلام اهل لغت است و در این مبحث درباره حجیت گفتار اهل لغت بحث می کنیم. سؤال این است که آیا قول لغوی حجیت دارد یا خیر؟ مثلاً قرآن فرموده است: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ما نمی دانیم که آیا کلمه صعید در لغت عرب به معنای مطلق وجه الارض است؟

یا به معنای خصوص تراب خالص؟ به کتاب لغت که مراجعه می کنیم می بینیم اهل لغت گفته اند: این کلمه مثلاً به معنای مطلق وجه الارض است حال آیا مجتهد حق دارد به این قول اخذ کرده و طبق آن فتوا دهد به اینکه تیمم بر مطلق وجه الارض رواست یا خیر؟ قبل از بیان اصل مطلب مقدمه ای را بیان می کنیم:

بیشتر دانشمندان لغت گفتارشان برای تعیین معنای موضوع له مفید نیست و برای این منظور اعتباری ندارد؛ زیرا اولاً اکثر نویسندگان لغت عرب در راه بیان موارد استعمال تمام توان خویش را به کار بسته اند و تنها به این بسنده کرده اند که بگویند فلان لفظ در ۲۰ معنا مثلاً استعمال شده اما کدام یک از این معانی معنای حقیقی و کدام مجازی است در این رابطه گام مهمی برنداشته اند و تنها در موارد قلیلی به تعیین معنای حقیقی پرداخته اند، در این میان گروه انگشت شماری از لغویین بوده اند که به تعیین حقیقت از مجاز پرداخته اند و در این زمینه کتاب های نفیسی از خویش به یادگار گذاشته اند از جمله کتاب ارزشمند اساس اللغه زمخشری است. ثانیاً بفرض که اهل لغت در کتب لغت تصریح کرده باشند که معنای حقیقی فلان لفظ فلان معناست خواهیم گفت اگر برای مجتهدی این نص اهل لغت یقین آور بود طبق قطع خود عمل می کند؛ زیرا حجیت قطع ذاتی است از هر طریقی که حاصل شود، ولی اگر برای کسی یقین آور نبود چنان که غالباً چنین است این قول لغوی حد اکثر

ص: ۲۲۸

گمان خواهد بود و در زمره ظنون داخل می‌گردد که باید دلیل قاطع بر حجیت آن قائم شود و گرنه مشمول آیات ناهیه از عمل به ظن خواهد بود.

حال باید دید که آیا دلیل قاطع بر حجیت قول لغوی داریم یا خیر؟ علمای اصول در طول تاریخ دلایلی برای حجیت قول اهل لغت اقامه نموده‌اند که مهم‌ترین آنها سه دلیل است و مصنف به هر سه دلیل اشاره نموده است:

دلیل اول: اجماع علما در جمیع اعصار و امصار از زمان معصومین تا به امروز.

بیان ذلک: مقدمه: اجماع دو قسم است: ۱. اجماع قولی، ۲. اجماع عملی.

اجماع قولی آن است که تمام فقها بر امری از امور دینیه فتوا دهند فی المثل همه بگویند نماز جمعه واجب است اجماع عملی آن است که فقها به زبان چیزی اظهار نکرده‌اند، ولی در عمل چنین کاری کرده‌اند نظیر دلیل سوم از ادله حجیت خبر واحد که در معالم و رسائل بدان اشارت رفته و آن اطباق الصحابه و التابعین و اصحاب الائمة الی یومنا هذا بر عمل به خبر واحد ثقه است. با حفظ این مقدمه می‌گوییم: اجماع مورد استدلال در ما نحن فیه اجماع عملی است؛ یعنی هنگامی که ما به کتب فقها مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که از زمان معصومین الی یومنا هذا تمام فقها در طول تاریخ عملاً به قول لغوی مراجعه کرده و بدان اخذ می‌کردند و احدی از فقها منکر این امر نشده، پس این امر اجماعی است و الاجماع حجه بالاجماع.

جواب ما: مصنف از این دلیل چند جواب داده‌اند:

۱. از کجا ما الآن بتوانیم عمل و سیره همه علما را در همه اعصار تحصیل کنیم و اجماع محصلی را تحصیل کنیم. چنین چیزی از محالات است به دلیل اینکه بسیاری از دانشمندان بزرگ که از دنیا رفته‌اند هیچ اثری از آنها باقی نمانده و در زمینه حجیت قول لغوی نه به زبان سخنی گفته‌اند و نه عمل آنها فعلاً قابل تحصیل است.

۲. برفرض محال اگر هم بتوانیم اجماع عملی علما را تحصیل کنیم خواهیم گفت:

چنین اجماعی ارزش ندارد؛ زیرا ملاک حجیت اجماع کشف قطعی او از رأی معصوم است و در ما نحن فیه از راه این اجماع عملی نتوان دخول امام را در میان مجمعین استکشاف نمود و ادعا کرد که امام همچین سیره و رویه‌ای داشته است به دلیل اینکه

ص: ۲۲۹

معصومین علیهم السّلام هیچ گاه به کتب لغت و قول علمای لغت عرب مراجعه نمی کردند؛ چون آنها نیازی به این امور نداشتند و عَلمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا پس نمی توان از این طریقه رأی المعصوم را استکشاف نمود.

۳. احتمال دارد که این عمل علما صرفاً از باب تعبد شرعی نبوده تا حجت بوده و کاشف از یک دلیل معتبر شرعی باشد، بلکه شاید رجوع علما به اهل لغت براساس سیره مستمره عقلاییه باشد که در هر فنی به خبرگان آن فن مراجعه می کنند. حال شاید علما هم از همین طریقه استفاده نموده و بر این اساس مشی نموده اند که اگر این احتمال قوی صحیح باشد دیگر اجماع یک دلیل علی حده نخواهد بود، بلکه بازگشت به بنای قطعیه عقلاییه دارد که دلیل دوم است و به زودی از آن هم جواب خواهیم داد پس به عقیده مصنف از طریق اجماع نمی توان حجیت قول لغوی را ثابت کرد.

دلیل دوم: سیره عقلاییه یا بنای عملی عقلا.

بیان ذلک: این استدلال دارای چهار مرحله است:

۱. هنگامی که ما به شیوه عقلای عالم و به عبارت دیگر عملکرد عرف عام و توده های میلیونی جهان مراجعه می کنیم و سیره آنان را مورد مطالعه قرار می دهیم مشاهده می کنیم که عقلای دنیا در جمیع شئون که به خبرگان و متخصصین نیازمندند به اهل آن فن مراجعه می کنند فی المثل برای طراحی یک نقشه ساختمانی و یا یک سد و یا جاده مواصلاتی، خردمندان جهان به مهندسین راه و ساختمان مراجعه می کنند و یا مثلاً برای طرح یک نقشه عملیاتی به نظامیان کارکشته مراجعه می کنند و یا مثلاً در دادها و سندها به خبرگان در معاملات مراجعه می کنند و یا مثلاً برای تشخیص مرض و معالجه آن به طبیب مراجعه می کنند و ... خلاصه الکلام اینکه در هر عملی که محتاج به دقت نظر و اعمال رأی باشد به فکر و نظر خویش اعتماد نکرده و بی راهه نمی روند، بلکه به خبرگان رجوع می کنند.

۲. یکی از مواردی که خیلی نیازمند به امعان نظر است دانستن معانی لغت و دقایق آنهاست و تردیدی نیست در اینکه عالم لغوی در فن خودش خبره است پس عقلای عالم به عالم لغت مراجعه می کنند.

ص: ۲۳۰

۳. هنگامی که به شرع مقدس اسلام مراجعه می‌کنیم و آیات و روایات را بررسی می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که از سوی شارع مقدس اسلام در هیچ آیه و روایتی این سیره عقلاییه ردع و ابطال نگردیده است.

۴. پس از راه عدم ردع شارع رضایت و موافقت شارع را با این سیره استکشاف می‌کنیم و می‌گوییم: اگر شارع مقدس با این سیره موافق نبود و طریقه نوینی در این باب داشت هرآینه پیروان خویش را از عمل بدان و اتباع آن منع می‌فرمود و روش مخصوص به خود را اعلام می‌فرموده:

ان قلت: شاید شارع روش تازه‌ای داشته و آن را بیان هم نموده، ولی به دست ما نرسیده است!!

قلت: اگر چنین بیانیه‌ای از شارع مقدس صادر گردیده بود هرآینه به دست ما می‌رسید؛ زیرا مقتضی برای اظهار و افشا موجود بود و آن حرص و ولع غیر قابل وصف مسلمین نسبت به کوچک‌ترین حرکات شارع بود که تمام جزئیات رفتار رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را در تاریخ آورده اند و مانع هم مفقود بود؛ زیرا مسئله یک مسأله سیاسی نبوده که بنا بر پنهان کردن آن باشد. با همه این‌ها اگر اعلامیه‌ای بود حتماً به ما می‌رسید و اگر به ما ابلاغ می‌شد یا به طریق خبر متواتر بود و یا لااقل به گونه خبر واحد، درحالی که نه به طریق تواتر و نه خبر واحد چنین مطلبی به ما آیندگان ابلاغ نشده است. پس معلوم می‌شود اساساً ردعی در کار نبوده، پس قول لغوی حجت است و رجوع به آن بلامانع است.

جواب ما: مرحله اول استدلال (عقلای عالم در هر رشته‌ای به اهل فن مراجعه می‌کنند) مقبول است.

مرحله دوم استدلال هم (اهل لغت در فن خود خبره اند و بدان‌ها مراجعه می‌شود) مقبول است.

مرحله سوم استدلال هم (از سوی شارع ردعی محقق نشده) مقبول است.

مرحله چهارم که از عدم ردع شارع استکشاف کنیم موافقت و رضایت او را نسبت به این سیره عقلاییه این مرحله به نحو مطلق مقبول نیست و از مجرد عدم ردع شارع

ص: ۲۳۱

نمی توان رضایت و امضای او را استکشاف کرد، بلکه عدم ردع با فراهم بودن یکی از سه شرط ذیل کاشف از رضایت شارع است به گونه ای که اگر هیچ کدام از این شرطها نبود از عدم ردع رضایت را نتوان فهمید و با کمال تاسف هیچ کدام از این شرایط در مورد بحث ما موجود نیستند پس این سیره عقلاییه ارزش ندارد. و اما شروط ثلاثه:

۱. مانعی از متحد المسلك بودن شارع مقدس با عقلای عالم در این بنای عملی نباشد، یعنی شارع هم بتواند همان شیوه عقلاییه را داشته باشد و طبق آن مشی کند در چنین صورتی از عدم ردع شارع رضایت او را کشف می کنیم مثل باب اخذ به ظواهر که عقلای عالم در تفهیم مقاصد خویش به ظواهر کلام یکدیگر اعتماد می کنند و بالنسبه به سوی شارع مقدس هم از اعتماد به ظواهر مانعی نیست و لذا می گوئیم:

شارع مقدس هم از عقلاست و مانعی هم از مشی طبق سیره عقلاییه نیست با این حال از این سیره عقلاییه پیروان خویش را منع نکرده پس از عدم ردع شارع موافقت و امضای او را کشف می کنیم. حال در ما نحن فیه این شرط مفقود است به دلیل اینکه عقلای عالم در جمیع شئون خویش به اهل خبره مراجعه می کنند، ولی شارع مقدس از این اتحاد مسلك مانع دارد؛ زیرا شارع در هیچ شأنی از شئون نیازی به اهل خبره پیدا نمی کند تا بدان ها مراجعه کند.

۲. برفرض که مانع در کار باشد در اتخاذ شارع همین شیوه عقلاییه را شرط دوم آن است که سیره از سیره هایی باشد که ما یقین داشته باشیم که عقلای عالم از این سیره حتی در امور دین و احکام شریعتشان هم استفاده می کنند آن هم در مرأی و مسمع معصوم بوده و با این حال ردع نکرده تا بتوانیم بگوئیم که این عدم ردع دلیل بر امضاست و این سکوت امام از نوع تقریر و امضاست، ولی اگر این امر هم ثابت نشد باز نمی توان به چنین سیره عقلاییه ای استدلال نمود فی المثل در باب استصحاب شرط ثانی موجود است توضیح اینکه یکی از ادله حجیت استصحاب بنای عقلاییه است و آن اینکه هر یک از ما انسان ها به وضوح مشاهده می کنیم که عرف عام و عقلای عالم در مواردی که یقین سابق و شك لاحق نسبت به متعلقی پیدا کنند استصحاب می کنند، یعنی عملاً طبق حالت سابقه بناگذاری دارند حتی در شئون

ص: ۲۳۲

دینی خود نیز چنین عملی دارند حال شرع مقدس با عقلا در این سیره متحد‌المسلک نیست به دلیل اینکه رکن دوم استصحاب شک لاحق است و این رکن در حق شارع مقدس محال است، بلکه شارع مقدس همیشه متیقن است یا یقین به بقای حکم دارد و یا یقین به ارتفاع فلذا چنین سیره ای در حق شارع عملاً قابل تصور نیست، ولی مسلمانان که گروهی از عقلای عالم اند چنین سیره ای را حتی در امر دینشان داشته اند و معصوم هم ملتفت بوده با این حال ردع نفرموده پس باز هم از عدم ردع شارع امضای وی را استکشاف می کنیم.

متأسفانه این شرط هم در ما نحن فیه مفقود است به دلیل اینکه برای ما ثابت و مسلم نیست که عقلای عالم و مسلمانان جهان حتی در امور دینی خود هم به قول لغوی مراجعه نموده باشند آن هم با این ویژگی که در مرأی و مسمع معصوم هم بوده و با این حال امام علیه السلام و شارع مقدس ردع نکرده است تا بتوانیم ادعا کنیم که این عدم ردع دلیل بر امضا و موافقت اوست به دلیل اینکه شاید مسلمین معانی لغات کتاب و سنت را از خود مفسرین حقیقی قرآن، یعنی معصومین علیهم السلام می پرسیدند و نیازی به اهل لغت نداشتند و اصولاً- معاجم لغت در صدر اول نبوده و در زمان صادق آل محمّد صلی الله علیه و آله و سلم اولین کتاب لغت تدوین شد و نخستین نویسنده لغوی خلیل بن احمد بود و پس از وی ابن سکیت و دیگران در این زمینه قلم فرسایی نمودند پس این امر هم محرز نیست.

۳. برفرض که شرط اول و دوم مفقود باشند در این صورت بنای عقلا- نسبت به احکام شرعی حد اکثر گمان آور خواهد بود و قانون در باب ظنون آن است که عمل طبق ظنون حرام است مگر یک پشتوانه قاطع داشته باشد پس باید یک دلیل قاطع بر حجیت و اعتبار این بنای عقلاییه قائم شود حال با کمال تأسف در خصوص ما نحن فیه دلیل قاطع هم در کار نیست، بلکه عکس آن دلیل دارد و آن اینکه آیات ناهیه از اتباع ظن شامل این گمان هم می گردد و دلالت می کند بر اینکه شارع مقدس این سیره را ردع نموده پس بنای عقلا هم به اجماع ملحق می گردد و در ما نحن فیه دلیلی ندارد.

ص: ۲۳۳

دلیل سوم: حکم العقل: این استدلال نیز چند مرحله دارد:

۱. هر انسان عاقلی اگر به عقل و وجدان خود مراجعه کند قضاوت خواهد کرد به اینکه جاهل باید به عالم رجوع کند و این حکم عقل مستقل از آن احکام عقلیه ای است که مورد اتفاق همه عقلای عالم بما هم عقلاست.

۲. در مبحث ملازمات عقلیه به ثبت رسید که: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، یعنی میان حکم عقل و شرع ملازمه هست پس ما از طریق ملازمه قطعیه نظر شارع و حکم شرعی را استخراج می کنیم.

۳. در مبحث حجت به اثبات رسید که چنین حکم قطعی عقلی حجیت هم دارد پس به درد ما نحن فیه هم می خورد.

۴. در باب لغت هم دانشمند لغوی عالم به لغات است و به حکم قانون فوق باید به او مراجعه شود پس به حکم عقل مستقل و خوب رجوع جاهل به عالم را ثابت کردیم و این حکم عقل هم حجیت دارد.

تذکره: از جمله ادله و خوب تقلید عامی از مجتهد همین حکم عقل مستقل است.

بیان ذلک: عامی جاهل به حکم است و مجتهد عالم به حکم است و عند العقل رجوع الجاهل الی العالم واجب است پس رجوع عامی به مجتهد واجب است منتهی تفاوت مورد بحث ما با مبحث رجوع عامی به مجتهد آن است که طبق ادله فراوان در مجتهد یک سری شرایط هم معتبر است و آن اینکه باید: ۱. عادل باشد. ۲. مرد باشد.

۳. شیعه دوازده امامی باشد و... ولی این شرایط در سایر مصادیق رجوع الجاهل به عالم وجود ندارد فی المثل در رجوع مریض به طبیب شرط نیست که پزشک عادل هم باشد، امامی هم باشد و... بلکه کافی است مورد وثوق باشد و عقل رجوع به وی را تجویز کند.

تبصره: طبق بیانی که در تذکره آوردیم پس این آیه که قرآن می فرماید: فَسَيَلُّوْا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ امر ارشادی خواهد بود و مولویت ندارد تا اطاعت و عصیان علی حده ای داشته باشد.

تنبيه: فرق بین حکم عقل و بنای عقلا چیست؟

ص: ۲۳۴

۱. در بنای عقلا انسان عقل خود را به کار نمی برد که بینم عقل من چه می گوئید بلکه اجماع عقلا را مد نظر قرار می دهیم، ولی در حکم العقل کاری با عقل دیگران و عقلا نداریم، بلکه به عقل خود مراجعه می کنیم و او را قاضی قرار می دهیم و عقل حکم می کند و چه بسا به کلی از بنای عقلا بی اطلاع باشیم.

۲. بنای عقلا یک امر عملی است که همه عقلا عملا چنین کاری می کنند و لو به زبان قراردادی نبسته باشند فی المثل تمام عقلا به خبر ثقه عمل می کنند و ...، ولی حکم العقل یک قضاوت است که عقل هر عاقلی حکم می کند به این امر و لو بسیاری از عقلا طبق حکم عقل عمل نکنند فی المثل عقل می گوید: الکذب قبیح، ولی انسان ها عملا آنجا که پای منافع شخصی شان در میان باشد به راحتی دروغ می گویند یا عقل می گوید: العدل حسن، ولی انسان عملا طغیان و ستمگری می کند یا مثلا عقل می گوید: رجوع جاهل به عالم واجب است پس اگر حقیقتی را نمی دانی بپرس تا بدانی: فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون، ولی عملا انسان در موارد بسیاری خجالت می کشد و یا روی جهات دیگر سؤال نمی کند.

در خاتمه: به نظر مصنف، بهترین دلیل برای اثبات حجیت قول لغوی همین وجه است و تاکنون دلیلی بر رد آن نیافتیم و به عقیده من این استدلال بی اشکال است.

ظهور تصویری و تصدیقی

مرحوم میرزای نایینی در کتاب ارزشمند فوائد الاصول (جزء سوم و چهارم، ص ۴۹ و ۵۰) ظهور یا دلالت را به سه قسم منقسم نموده اند و فرموده اند: هر کلامی که از هر متکلمی صادر می شود و دارای نسبت تامه انشائی یا خبریه است، سه نوع دلالت دارد:

۱. دلالت تصویری ۲. دلالت تصدیقیه غیر کاشفه و یا مراد به اراده استعمالیه.

۳. دلالت تصدیقیه کاشفه از مراد واقعی متکلم.

درباره هریک از این اقسام چند بحث کوتاه داریم. ابتدا درباره دلالت تصویری:

۱. تعریف دلالت تصویری: دلالت تصویری عبارت است از دلالت فرد فرد مفردات و هیئات الفاظ و کلمات کلام متکلم بر معانی حقیقیه خودشان (چه آن معنا

ص: ۲۳۵

یک معنای لغوی باشد مثل دلالت اسد بر حیوان مفترس و چه یک معنای عرفی باشد آن هم چه عرف عام مثل دلالت دابه در عرف مردم عرب بر خصوص فرس و چه عرف خاص باشد مثل دلالت حجت بر مجموعه صغرا و کبرا در عرف خاص منطقیین و دلالت صلوه بر افعال و اقوال مخصوصه در عرف متشرعه و ...) فی المثل هنگامی که مولا می گوید: اکرم العلماء خود کلمه اکرم از لحاظ هیئت معنایی دارد که وجوب باشد و از لحاظ ماده معنایی دارد که اکرام کردن و گرامی داشتن باشد و کلمه العلماء هم بدون الف و لام معنایی دارد و با الف و لام دلالت بر عموم و شمول جمیع علمای دارد این ها دلالات تصویری هستند.

۲. منشا و سرچشمه این دلالت، عبارت است از وضع واضح این کلمات را برای معانی خودشان و یا ظهور این الفاظ عند العرف در این معانی خودشان و یا ظهور این الفاظ عند العرف در این معانی خواه وضع تعیینی باشد و خواه تعینی.

۳. شروط این دلالت: یکی وضع واضح و دیگری علم به وضع، یعنی کافی است که مخاطب قبل از استعمال آگاه باشد که این الفاظ برای چه معانی ای وضع شده اند. آن گاه به مجرد شنیدن این الفاظ علم به معانی آنها پیدا می کند چه گوینده این معانی را اراده کرده باشد یا نه، بلکه در صورتی هم که یقین داریم که متکلم معانی حقیقیه را اراده نکرده فی المثل از اسد حیوان مفترس را اراده نکرده، بلکه رجل شجاع را اراده کرده است و قرینه هم آورده با این حال تا می گوید: رایت اسدا یرمی در ذهن شنونده حیوان مفترس تصور می شود و بود نبود قرینه چه متصل و چه منفصل مزاحمتی با این قسم از دلالت ندارد.

درباره دلالت تصدیقیه غیر کاشفه از مراد واقعی متکلم:

۱. تعریف آن: دلالت تصدیقیه غیر کاشفه عبارت است از دلالت مجموع کلام بر معنایی که از ظاهر کلام متکلم فهمیده می شود فی المثل اکرم العلماء دلالت می کند بر وجوب اکرام جمیع علمای و ظهور در عموم دارد.

۲. منشا این دلالت: این دلالت از کل کلام متکلم سرچشمه می گیرد، نه از تک تک مفردات.

ص: ۲۳۶

۳. اقسام آن: این دلالت تصدیقیه که از مجموع کلام سرچشمه می‌گیرد دو گونه است: گاهی مطابق و موافق با دلالت مفردات کلام است و آن در صورتی است که متکلم در کلامش قرینه متصله نیابد مثل اکرم العلماء و گاهی مغایر با مدلول مفردات است و آن در صورتی است که کلام محفوف به قرینه متصله باشد که با آمدن قرینه متصله ظهور بدوی کلام عوض می‌شود مانند اکرم العلماء الا الفاسقین منهم.

۴. شرط این دلالت: پیدایش این دلالت برای کلام متکلم متوقف و مشروط است بر فراغت یافتن متکلم از تکلم و نبودن قرینه برخلاف و گرنه مادامی که مشغول سخن گفتن است ظهور تصدیقی برای کلام او محقق نمی‌شود و نمی‌توان به او نسبت داد که مرادش از رایت اسدا رؤیت حیوان مفترس است مثلا- چون که عقلا- قانونی دارند که لکل متکلم ان يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاغلا بكلامه مثلا می‌تواند بگوید: اکرم العلماء الفقهاء الهاشمین العدول القمیین ... و با آوردن هر قیدی ظهور جدیدی می‌آید پس این قسم از دلالت تصدیقیه به صرف نبودن قرائن متصله از برای کلام متکلم محقق می‌شود.

دلالت تصدیقیه کاشفه از مراد واقعی: ۱. تعریف آن، ۲. شروط آن.

تعریف: عبارت است از دلالت کلام بر اینکه همین ظاهر کلام، مراد واقعی گوینده هم هست.

شرط: شرط این قسم از دلالت یا ظهور، آن است که قرینه متصله و یا منفصله هیچ کدام نباشد. اگر قرینه مطلقا نیامد کشف می‌کنیم که همین ظاهر کلام واقعا مراد مولا بوده، ولی اگر قرینه آمد چه متصله و چه منفصله، این ظهور را به هم می‌زند و کاشف از این است که این ظهور اراده نشده، بلکه مراد واقعی ما عدا الخاص أو المقید است. (این بود بیانات جناب میرزای نایینی)

جناب مظفر همان گونه که در جلد اول در مبحث «الدلاله تابعه للاراده» ذکر کردند این تقسیم را قبول ندارند و دو اشکال دارند:

۱. دلالت یا ظهور را به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم کردن مسامحه است و دلالت تصویری در حقیقت دلالت نیست، بلکه از باب تداعی معانی است؛ یعنی ذهن

ص: ۲۳۷

در اثر کثرت استعمال این لفظ در آن معنا با این معنا مأنوس شده و لذا با اندک مناسبتی این معنا در ذهنش تداعی می کند و دلالت منحصر است به تصدیقیه به دلیل اینکه در مجلد اول ما دلالت را این گونه معنا کردیم: ان یکشف الدال عن وجود المدلول فیلزم من العلم به العلم بالمدلول، یعنی دلالت آن است که کشف کند دال از وجود مدلول و از علم به وجود دال علم به وجود مدلول پیدا شود، یعنی بدانیم که متکلم این معنا را حتما اراده کرده است مثل اینکه شما از علم به صدای زنگ در منزل علم به وجود قاصدی پیدا می کنید که پشت درب منزل منتظر و طالب شماس است و این حقیقت در دلالت تصویری نیست در آنجا فقط یک حضور ذهنی و انتقال ذهن است و اما کاشف از وجود مدلول نیست؛ زیرا و لو آن مدلول به هیچ وجه در ذهن متکلم موجود نباشد این حضور ذهن برای سامع پیدا می شود پس کاشف از وجود مدلول نیست فعلی هذا نامیدن دلالت تصویری را به دلالت مسامحه است.

۲. همچنین تقسیم ظهور تصدیقی و یا دلالت تصدیقیه هم به دو قسم مسامحه است ما دو قسم ظهور تصدیقی نداریم، بلکه ظهور تصدیقی حقیقی واحد است و آن ظهور تصدیقی کاشفه است و اما ظهور تصدیقی غیر کاشف را ظهور نامیدن باز هم مسامحه دارد آری، او یک ظهور بدوی است که برای مخاطب پیدا می شود و سپس با آمدن قرینه چه متصله و چه منفصله آن ظهور می رود و مراد جدی آفتابی می گردد و دلیل مطلب آن است که ظهورات کلام از اموری است که ما به یحتج العبد علی المولی و المولی علی العبد و چنین ظهوری قوامش به این است که هر یک از مخاطب و متکلم بتوانند به وسیله آن علیه دیگری احتجاج کند و آن ظهوری که قابل احتجاج باشد منحصر است در ظهور تصدیقی کاشفه.

در خاتمه: ما چه دلالت تصویری را دلالت و ظهور بنامیم و یا خیر و چه این ظهور باشد و یا نباشد مورد بحث ما در مباحث حجیت ظواهر خصوص ظهوری است که کاشف از مراد واقعی متکلم باشد چنین ظهوری حجت است از عبد بر مولا- و بالعکس منتهی کاشفیت نوعیه ملاک است؛ یعنی اگر برای نوع مردم این ظهور کاشف از مراد بود حجت است و لو برای شخص این مخاطب روی علل و عواملی این ظهور

ص: ۲۳۸

کاشف از مراد جدی نباشد شخص ملاک نیست کما سیاتی تفصیلا در مبحث بعدی.

وجه حجیت ظواهر

اشاره

چهارمین مبحث در باب ظواهر در رابطه با مدرک و دلیل حجیت ظواهر است: برای حجیت ظواهر ما دلیل قرآنی نداریم که قرآن در یک آیه فرموده باشد: یا ایها المؤمنون يجب علیکم اتباع الظواهر فی الدین. همچنین از سنت هم دلیلی بر حجیت آن نداریم و ایضا اجماعی هم از علما در کار نیست که همه فتوا داده باشند به حجیت ظواهر، بنابراین، یگانه دلیل بر حجیت ظواهر کلمات عبارت است از بنای قطعیه عقلاییه و یا سیره عملی آنها، این دلیل از دو مقدمه تشکیل شده که هر دو مقدمه قطعی و یقین آور هستند و در نتیجه، مطلوب و مدعا را بالقطع و الجزم ثابت می کنند.

مقدمه اول: هنگامی که ما به عقلای عالم و توده های میلیونی مراجعه می کنیم و عملکرد آنها را مطالعه و مد نظر قرار می دهیم مشاهده می کنیم که عقلای عالم در غالب موارد برای فهماندن مقاصد و ابلاغ مرادات خودشان به دیگران بر ظواهر کلمات اعتماد و اتکا می کنند و به ندرت از نصوص استفاده می کنند. فی المثل از مشتقات استفاده می کنند. مثلا می گوید: زید قاضی است، بکر واعظ است، حسن طیب است تقی مسافر است، علی عالم است و ... در تمام این امثله متکلم تصریح نکرده که بالفعل این ذوات متصف و متلبس به این اوصاف هستند و یا در گذشته متصف بوده اند و الآن نیستند، ولی ظهور کلام این معنا را دلالت می کند که مراد تلبس به مبدأ بالفعل باشد و هکذا در اوامر صادره از موالی به عبید و هکذا در مفاهیم، عمومات، مطلقات و ... و متقابلا- برای فهمیدن مقاصد و ما فی الضمیر دیگران هم به همین ظواهر کلمات او اعتماد می کنند و اخذ به ظواهر می نمایند و منتظر رسیدن نص نمی شوند و تا به حال مشاهده نشده که عقلای عالم متکلمین را ملزم کنند به اینکه باید تصریح کنی و یا مستمعین را ملزم کنند که حتما باید به نصوص متکلم اعتماد کنی و حق نداری به ظاهر کلامش اخذ کنی و این سیره در منازعات و دعاوی و اقراریر و وصایا و در سراسر شئون زندگی مردم حاکم است و اگر بخواهند به نصوص اکتفا

ص: ۲۳۹

کنند اختلال نظام معاش پیدا می شود.

سؤال: آیا عقلای عالم احتمال نمی دهند که متکلم خلاف این ظاهر را اراده کرده باشد؟

جواب: چنین احتمالی را می دهند، ولی به این احتمالات اعتنا ننموده و ترتیب اثر نمی دهند این بنای قطعی عرف و عقلای عالم و عند العرف بر همین ظواهر موالی بر عبید احتجاج می کنند اگر عبد به ظاهر کلام عمل نکند به بهانه اینکه من احتمال دادم که خلاف ظاهر مراد مولا باشد و متقابلاً عبید بر موالی احتجاج می کنند اگر عبد به ظاهر کلام عمل کند و مولا بهانه جویی کند که من ظاهر را اراده نکرده بودم.

مقدمه ثانیه: هنگامی که به شرع مقدس مراجعه می کنیم می بینیم حتی در یک مورد شارع از اخذ به ظواهر در خصوص مرادات خودش ردع نکرده و جلوگیری ننموده، بلکه عملاً همه جا بر همین سیره مشی نموده و الفاظش را در همین معانی به کار برده است مثلاً از صیغه های افعال و لا تفعل استفاده کرده، از عمومات و مطلقات استفاده نموده و ... حال می گوئیم: از طرفی شارع مقدس هم یکی از عقلای عالم و رئیس العقلاء است و علی القاعده باید همین مسلک عقلاً را داشته باشد و از طرف دیگر مانعی هم از متحد المسلمک بودن شارع با سایر عقلاً وجود ندارد. به خلاف باب استصحاب و باب رجوع به اهل خبره که آنجا موانع در کار بود» و از طرف سوم از اخذ به ظواهر هم ردع نکرده و از طرف رابع همه جا عملاً بر همین طریقه مشی فرموده است. بنابراین، یقین می کنیم که این سیره عند الشارع ممضاه است.

نتیجه: از انضمام مقدمه ثانیه به مقدمه اولی به این نتیجه می رسیم که همان طور که عقلای در شئون زندگی اخذ به ظواهر می کنند و عند العقلاء ظواهر حجت است، همچنین شارع هم در احکامش به همین ظواهر اعتماد نموده و عند الشارع هم ظواهر حجت و متبع است. بنابراین، اگر بندگانش به ظواهر کلمات او عمل نکنند خداوند آنها را مؤاخذه نموده و علیه آنها به این ظواهر احتجاج خواهد نمود و اگر عمل کنند در برابر مولا معذور خواهند بود.

حال اصل مطلب که ظواهر حجیت دارند فی الجملة مورد قبول همه علماست چه

ص: ۲۴۰

اصولی و چه اخباری، منتهی برخی از علما ظواهر را مطلقاً حجت می‌دانند و برخی دیگر در عمومیت این مطلب تردید دارند و لذا خصوصیتی را عنوان نموده و قائل به تفصیل شده‌اند که روی هم رفته ۵ تفصیل را جناب مصنف می‌فرمایند: چهار تفصیل در رابطه با عمومیت مقدمه اولی استدلال است و یک تفصیل مربوط به تعمیم مقدمه ثانیه است که عبارت‌اند از:

۱. آیا این بنای عقلاییه مشروط به این است که ظاهر کلام مفید ظن فعلی به مراد متکلم باشد یا خیر؟ جناب کلباسی صاحب اشارات فرموده است: اگر ظواهر مفید ظن فعلی به وفاق باشند حجیت دارند و الا فلا، در مقابل، مشهور فرموده‌اند: ظن فعلی ملاک نیست، بلکه ظن شأنی یا نوعی ملاک است.

۲. آیا این بنای عقلاییه مشروط است به اینکه مخاطب ظن فعلی به خلاف ظاهر پیدا نکند یا خیر؟ در این بخش هم جناب کلباسی که از معاصرین شیخ انصاری رحمه الله بوده فرموده است: بفرض که حجیت ظواهر مشروط به افاده ظن فعلی به وفاق نباشد اما مشروط به عدم ظن فعلی به خلاف ظاهر است و گرنه حجت نخواهد بود، در مقابل بعضی از علما به نحو مطلق این سخن را مردود دانسته و بعضی دیگر مانند مرحوم مظفر قائل به تفصیل هستند.

۳. آیا این بنای عقلاییه مشروط است به اینکه اصاله عدم القرینه را جاری کنیم یا خیر؟ در این قسمت هم طرف بحث مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند خراسانی و مرحوم مظفر هستند.

۴. آیا این بنای عقلاییه در اخذ به ظواهر تنها مختص به مقصودین بالافهام است یا اینکه شامل غیر مقصودین بالافهام نیز می‌شود؟ در این قسمت مرحوم میرزای قمی تفصیل داده بین مقصودین بالافهام و غیر مقصودین و فرموده ظواهر کلمات تنها در حق دسته اول حجت است دون الثانی، ولی دیگران قائل به تعمیم هستند.

۵. آیا این بنای عقلاییه نسبت به کلیه ظواهر حتی ظواهر قرآن حجیت دارد و واجب الاتباع است یا خیر؟ در این مرحله طرف بحث اخباریین هستند، آنها می‌گویند ظواهر کلمات سایر متکلمین و نیز ظواهر کلمات معصومین علیهم السلام در حق ما

ص: ۲۴۱

حجت است، ولی در خصوص ظواهر قرآن این سیره متبع نیست، بلکه شارع مقدس نسبت بخصوص قرآن از این سیره رد فرموده است. اینک هریک از این مباحث پنج گانه را جدا جدا مطرح می سازیم:

الف. شرط بودن ظن فعلی به وفاق

بعضی از علمای اصول فرموده اند: مناط و معیار در حجیت ظواهر عبارت است از حصول ظن فعلی به مراد متکلم، یعنی هر کلامی که بالفعل برای شخص مخاطب کاشفیت ظنی از مراد متکلم، داشته باشد آن کلام در حق همان شخص ظاهر است و کل ظاهر حجه و اما هر کلامی که چنین نباشد فهو لیس بظاهر بل مجمل و المجمل لیس بحجه، به عبارت دیگر، به نظر مرحوم کلباسی قوام ظهور کلام به این است که مفید ظن فعلی به وفاق باشد و افاده ظن فعلی به وفاق برای مخاطب مقوم ظهور این ظاهر است و خلاصه ظهور دایر مدار افاده ظن فعلی به وفاق است (ان کان فکان و ان لم یکن فلم یکن).

اقول: به گفته مرحوم مظفر، مقوم ظهور ظواهر حصول ظن فعلی شخص نیست بلکه مقوم ظهور حصول ظن نوعی و شأنی است.

بیان ذلک: اما اینکه افاده ظن فعلی مقوم ظهور نیست برای اینکه از طرفی ظهور از اوصاف لفظ است که می گوئیم: اللفظ اما ظاهر و اما نص چنان که حقیقت و مجاز اشتراک و نقل و ... نیز از اوصاف لفظ است اللفظ اما منقول و اما مشترک و اما حقیقه و اما مجاز و ... و تعریف ظهور آن است که کلام طوری باشد که کاشف از مراد متکلم باشد ظنا و دلالت بر مراد او داشته باشد در مقابل نص که کاشف قطعی است و در مقابل مجمل که اصولا کاشفیت ندارد و دلالت بر مراد نمی کند و از طرف دیگر، ظن و گمان یکی از خصوصیات و حالات روانی سامع است و قائم به اوست در قبال علم، شک و وهم، نه قائم به لفظ آن گاه چگونه ممکن است که این ظن فعلی قائم به نفس مخاطب بتواند مقوم آن ظهور ظاهر باشد؟! کلام یا فی حد نفسه ظهور دارد و یا ندارد نه اینکه اگر ظن فعلی آورد پس ظهور دارد و الا فلا، بلکه اگر ظاهر بود مفید ظن فعلی هم خواهد بود. آری، حد اکثر می توان گفت که این ظاهر مستلزم آن ظن فعلی است

ص: ۲۴۲

و ظن از این ظاهر پیدا شده، یعنی چون این کلام ظهور دارد پس مفید ظن است و همین استلزام سبب آن پندار باطل شده، پس مقوم ظهور ظاهر چیست؟ می فرماید:

مقوم ظهور عبارت است از کاشفیت ذاتیه کلام از مراد متکلم، یعنی کلام طوری باشد که از شانس آن است که برای شنونده افاده کند ظن به مراد را و لو بالفعل برای این شخص مفید ظن نباشد پس مناط و معیار افاده ظن نوعی است نه شخصی.

الای: شاهد مطلب: ما می بینیم که عند العرف موالی بر عیب به همین ظاهر کلمات احتجاج می کنند و به عذر و بهانه عبد اعتنا نمی کنند که او بگوید من احتمال خلاف می دادم و چنین ظنی برای من به وفاق پیدا نشد.

دلیل مطلب: اگر مناط و معیار ظن شخصی و فعلی باشد نه ظن نوعی، لازمه اش آن است که هر کلامی در آن واحد نسبت به یک دسته حجت و واجب الاتباع باشد، چون نزد آنها مفید ظن هست، و نسبت به دسته دیگر حجت نباشد، چون مفید ظن فعلی نیست و این تالی فاسدی است. لا یلتزم به بل لا یتوهمه احد، حتی خود مرحوم کلباسی.

و من البدیهی: به طور کلی در ما نحن فیه سه صورت متصور است:

۱. مناط ظن نوعی باشد و اگر برای شخص هم ظن فعلی نیابد موظف است عملش را طبق نوع قرار دهد.

۲. مناط ظن شخصی باشد پس برای هر کسی که افاده ظن فعلی کرد اتباع بر او واجب است و برای هر کسی که مفید ظن فعلی نبود اتباع لازم نیست.

۳. مناط ظن فعلی باشد منتهی به این صورت که اگر برای همه مردم بدون استثنا کلام مفید ظن فعلی بود در حق همگان حجت است و اگر تنها برای یک عده مفید ظن فعلی نبود و لو برای دیگران باشد این ظاهر در حق هیچ کدام حجیتی ندارد. صورت ثانیه را که گفتیم، احدی ملتزم نشده، صورت ثالثه هم که به طریق اولی باطل است چون مستلزم اختلال نظام زندگی و مستلزم تعطیل شدن اکثر تکالیف خواهد شد و لا اظن ان یتوفه به احد فتعین الصوره الاولى که مناط افاده ظن نوعی باشد.

ب. اعتبار عدم ظن به خلاف

آیا در این تبانی عملی عقلا بر اخذ به ظواهر معتبر است که سامع ظن فعلی به خلاف

ص: ۲۴۳

نداشته باشد؟

مقدمه: کلامی که از متکلم صادر می شود و عند النوع ظهور در معنایی دارد گاهی نزد شخص سامع افاده قطع می کند در اثر خوش باوری سامع (افراط) و گاهی نزد شخص سامع هم بالفعل مفید ظن به وفاق است مثل نوع مردم و گاهی نزد سامع نه قطع به وفاق می آورد و نه ظن، بلکه مفید شک و احتمال متساوی الطرفین است و گاهی نزد سامع بالفعل مفید و هم به وفاق است که قهرا این وهم همراه دارد ظن به خلاف ظاهر را. با حفظ این مقدمه می گوئیم: مرحوم کلباسی صاحب اشارات فرموده است: در این بنای عقلاییه بر اخذ به ظواهر در مرتبه اولی باید ظن فعل به وفاق بیاورد و در مرتبه ثانیه اگر هم ظن فعلی به وفاق را لازم ندانستیم لااقل این مقدار مسلم است که نباید مفید ظن فعلی به خلاف باشد برای شخص سامع و گرنه جلوی اخذ به ظاهر گرفته می شود. از این سخن سایر علما هر یک جوابی داده و تفصیلی را برگزیده اند مثلا شیخ جوابی دارد و آخوند جواب دیگری و جناب مظفر جواب سومی و ... که در اصول فقه تنها به جوابیه آخوند و خود مصنف استقلالا اشاره شده و به تفصیل شیخ انصاری هم ضمنا اشاره خواهد شد.

جواب آخوند: ایشان فرموده است: یگانه مدرک حجیت ظواهر بنای قطعیه عقلاییه است و در این بنا ملاک نوع است اگر برای نوع این کلام افاده ظن به مراد می کند حجت است و اگر برای نوع مفید ظن به خلاف باشد حجت نیست و اما ظن فعلی ملاک نیست نه ظن فعلی به وفاق لازم است و نه ظن فعلی به خلاف مضر است در این بنای عقلاییه به دلیل اینکه وقتی ما به عقلا مراجعه می کنیم می بینیم عند العرف موالی بر عیب و بالعکس به همین ظواهر کلمات احتجاج می کنند و اگر عبد عذر بیاورد که برای من از این کلام ظن به وفاق پیدا نشد و یا ظن به خلاف پیدا شد به هیچ کدام اعتنا نمی کنند و این بهانه ها را نمی پذیرند.

جواب مظفر رحمه الله: جناب مظفر اطلاق جواب آخوند را که فرمود: «ظن فعلی به خلاف اصلا ضرر نمی زند»، قبول ندارد و یک تفصیل سه پهلو می دهند که ضمنا نظر به سخن شیخ هم دارند.

ص: ۲۴۴

بیان ذلک: این ظن فعلی به خلاف:

۱. گاهی منشأ امری است که عند العقلاء و عند الشارع متبع است و هر دو در تفهیم مرادشان بدان اعتماد می کنند مثل خبر واحد ثقه مثلاً آیه قرآن ظهور در عموم دارد، ولی خبر واحد ثقه بر تخصیص قائم شد و برای مخاطب ظن فعلی برخلاف ظاهر آیه، یعنی عمومیت حاصل شد در این صورت وجود ظن فعلی به خلاف مضر است و سبب می شود که کلام متکلم از ظهور بیفتد و طبق مؤدای این دلیل معتبر ظهور درست شود (این بخش هم مقبول شیخ است و هم مظفر).

۲. و گاهی منشأ امری است که عند العقلاء متبع است و عقلاً بدان اعتماد می کنند و ترتیب اثر می دهند، ولی عند الشارع حجیت و اعتباری ندارد مثل شهرت که شرعاً حجت نیست کما سیاتی در باب ششم در این صورت هم وجود ظن فعلی به خلاف به نظر مصنف مضر است و جلو ظهور کلام را می گیرد چون ملاک در ظهور بنای عقلاست نه بنای شارع به خلاف شیخ انصاری که این را مضر نمی داند.

۳. و گاهی منشأ این ظن فعلی به خلاف امری است که عند العقلاء و نه عند الشرع اعتباری ندارد مثلاً از پریدن کلاغ برای این سامع ظن فعلی به خلاف پیدا شد این گونه ظن به خلافی عند الشیخ و الآخوند و المظفر مضر به ظهور کلام نیست و جلوی بنای عقلائی را نمی گیرد.

مثال: مولایی به عبدش گفت: اعط کن فقیر درهما این کلام ظهور در عموم دارد سپس پسر مولا آمد گفت: پدرم می گوید به زید فقیر درهم نده اینجا عقلای عالم و شاعر هر دو به این خبر ترتیب اثر می دهند و آمدن خبر مخصص عام می شود و آن ظهور قبلی را به هم می زند و ظهور ثانی در ما عدا الخاص پیدا می شود، ولی گاهی شهرت قرینه می شود، یعنی در این شهر مشهور است که این مولا هرگاه می گوید: به هر فقیری درهمی بدهید زید را اراده نمی کند این شهرت عند العقلاء متبع است، ولی عند الشرع معتبر نیست و گاهی از پریدن کلاغ یا از دیدن خواب این عبد ظن قوی پیدا کرد که نباید به زید یک درهم را بدهد این ظن عند العرف و الشرع معتبر نیست.

در خاتمه: شاید منظور آخوند از آن ظن به خلافی که فرمود (مضر نیست) همین

ص: ۲۴۵

قسم سوم باشد و شاید منظور کلباسی که فرمود: ظن فعلی به خلاف مضر است منظورش ظن قسم اول و دوم بود نه مطلقا فیه التصلح بین الطرفين.

ج. اصالت عدم قرینه

آیا در این تبانی عقلا ما حاجتی به اصاله عدم القرینه داریم یا نداریم؟

مقدمه: متکلمی که کلامی را گفته و ظهور در معنایی دارد گاهی ما یقین داریم که همین ظاهر قطعا مراد متکلم است اینجا اخذ به قطع می کنیم و گاهی قطع داریم که این ظاهر را اراده نکرده باز طبق قطع اخذ می کنیم و گاهی احتمال قوی می دهیم که این ظاهر مراد باشد، ولی احتمال ضعیفی هم می دهیم که این ظاهر مراد نباشد به خاطر اینکه شاید قرینه ای برخلاف ظاهر در کار بوده بحث ما در این قسم ثالث است در اینجا بعضی ها توهم کرده اند که عقلای عالم دو بنا دارند:

۱. اصاله عدم القرینه ۲. اصاله الظهور به اینکه اول می آیند اصاله عدم القرینه را جاری می کنند سپس به اصاله الظهور تمسک می کنند و حکم به ظاهر می کنند و جهت مقدمیتش هم آن است که اصاله الظهور وقتی جاری می شود که ظهوری برای کلام ثابت شود سپس با اصل حکم کنیم که همین ظاهر مراد است و در مواردی که شک در وجود قرینه داریم این ظهور را با اصاله عدم القرینه احراز می کنیم و سپس به اصاله الظهور تمسک می کنیم، در مقابل این توهم مرحوم شیخ و آخوند و مظفر هر سه مدعی هستند که عقلا دو بنا ندارند، بلکه وجدانا یک بنا بیشتر در اخذ به ظاهر در کار نیست منتهی مرحوم شیخ می گویند آن بنای اصلی بنای بر اصاله عدم القرینه است و سایر اصول هم برمی گردند به همین اصاله عدم القرینه؛ یعنی مثلا اصاله الحقیقه برمی گردد به اصاله عدم قرینه المجاز و اصاله العموم به اصاله عدم المخصص و اصاله الاطلاق به اصاله عدم التقیید و ... برمی گردد. پس اینکه عقلای عالم اصاله الظهور را حجت می دانند از این جهت است که عندالعلاء اصاله عدم القرینه حجت دارد و این اصول به آن برمی گردد و مرحوم آخوند به عکس مرحوم شیخ فرموده است: آن بنای اصلی بنا بر اصاله الظهور است و اصاله عدم القرینه یک اصل مستقلى نیست و بنای مستقلى نیست، بلکه مرجعش به اصاله الظهور است، بلکه عین اوست، یعنی عقلا

ص: ۲۴۶

همه جا به اصالة الظهور تمسک می کنند و اصالة عدم القرینه هم از باب آن است که به ظاهر اخذ می کنند و به احتمال قرینه اعتنا نمی کند، ولی مرحوم مظفر می فرماید: حق آن است که اصولاً ما اصلی به نام اصالة عدم القرینه نداریم تا بعد بحث کنیم که آیا اصالة الظهور باز گشت به اصالة عدم القرینه می کند آن گونه که شیخ معتقد است و یا اصالة عدم القرینه باز گشت به اصالة الظهور می کند آن گونه که آخوند مدعی است.

توضیح مطلب: چه زمانی نیاز به اصالة الظهور پیدا می کنیم؟ هنگامی که احتمال بدهیم که متکلم حکیم خلاف ظاهر کلامش را اراده نموده اینجا به ظاهر کلام تمسک می کنیم و به این احتمال اعتنا نمی کنیم و این احتمال خلاف از دو حال خارج نیست:

۱. یا این نیست که ما احتمال اراده خلاف ظاهر می دهیم، ولی یقین داریم که قرینه ای از جانب متکلم نصب نشده نه قرینه متصله و نه منفصله پس منشأ این احتمال چیست؟ منشأ احتمال غفلت از آوردن قرینه، احتمال اراده اجمال گویی، احتمال اراده شوخی، احتمال خطا و ... است در این صورت عقلای عالم به این احتمالات اعتنا نمی کنند و به ظاهر کلام متکلم اخذ نموده و علیه او احتجاج می کنند، یعنی عقلاً به ظاهر کلام اخذ می کنند همان طور که به نص عمل می کنند. حال در این صورت اصالة عدم القرینه به کلی بی معناست و سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا اصالة عدم القرینه در صورتی است که ما احتمال بدهیم که مولا قرینه ای آورده و به دست ما نرسیده و فرض این است که ما قطع داریم که از جانب مولا قرینه ای نه متصلاً و نه منفصلاً نیامده پس در این فرض که جایی برای اصالة عدم القرینه نیست تا چه رسد به اینکه ما بحث می کنیم که اصالة الظهور به آن برمی گردد یا آن به اصالة الظهور رجوع می کند.

۲. احتمال اراده خلاف ظاهر می دهیم به خاطر احتمال نصب قرینه ای که بر ما مخفی مانده، یعنی چون احتمال می دهیم که شاید قرینه ای بوده و به ما نرسیده لذا احتمال می دهیم که این ظاهر کلام مراد نباشد و خلاف ظاهر مراد باشد در این صورت ممکن است کسی توهم کند که جایی برای اصالة عدم القرینه هست برای اینکه موضوع این اصل احتمال وجود قرینه است و در این فرض احتمال می دهیم که

ص: ۲۴۷

قرینه ای بوده و به ما نرسیده پس جا برای اصاله عدم القرینه وجود دارد و لکن به گفته مرحوم مظفر، در همین صورت هم ما حاجتی به این اصل نداریم و این اصل منتفی به انتفای موضوع است به دلیل اینکه اصاله عدم القرینه مفادش بناگذاری بر نفی وجود قرینه است واقعا، یعنی می گوید: تو بنا بگذار بر اینکه در واقع قرینه ای در کار نیست درحالی که بود یا نبود قرینه در واقع مضر و یا نافع نیست نسبت به ظهور آنکه به درد ظهور می خورد وصول یا عدم وصول قرینه است به دست ما، یعنی ما احتمال می دهیم که متکلم نصب قرینه کرده و به دست ما نرسیده اصاله الظهور می گوید به این احتمال اعتنا نکن همان طور که به احتمال غفلت و ... اعتنا نمی کردی، پس آنچه مفاد اصاله عدم القرینه است آن است که بگو در واقع قرینه ای در کار نیست و آنچه به درد ما می خورد آن است که قرینه ای به دست ما نرسیده و لو در واقع هم باشد اما ما به این احتمال اعتنا نمی کنیم و به همان ظاهر کلام اخذ می کنیم پس باز هم جایی برای این اصل نیست.

خلاصه: در نزد عقلای عالم، تنها اصل، اصاله الظهور است و یک بنا بیشتر ندارند و آن بناگذاری بر الغای کلیه احتمالات خلافیه است چه احتمال خطا و چه احتمال غفلت و ... نه اینکه عقلای عالم اصول و بنائات متعدده داشته باشند در طول هم.

نعم: شما می توانید این الغای احتمالات خلافیه را به نام یک اصل نامگذاری کنید مثلا از الغای احتمال غفلت تعبیر به اصاله عدم الغفله کنید، یا از الغای احتمال هزل به اصاله عدم التخصیص و التقیید و القرینه تعبیر کنید اما واقع که عوض نمی شود، واقع همان بناگذاری بر اصاله الظهور است و اگر منظور شیخ و آخوند هم همین باشد که مسامحه الغای احتمال قرینه را به نام اصاله عدم القرینه نامگذاری کرده اند ما بحثی نداریم و سخن آنها را می پذیریم، ولی مسمی و حقیقت همان است که ما گفتیم، حال اسم هر چه باشد ما شت فسم!

د. حجیت ظهور برای غیر مقصودین بالتفهیم

چهارمین بحث در رابطه با مقدمه اول استدلال این است که آیا حجیت ظواهر

ص: ۲۴۸

اختصاص به مقصودین بالافهام دارد و یا شامل غیر مقصودین بالتفهیم نیز می‌گردد؟

میرزای قمی در قوانین الاصول (ج ۱، ص ۳۹۸ و ۴۰۳) تفصیل داده و فرموده است:

ظواهر نسبت به مقصودین بالافهام حجیت دارند، ولی نسبت به غیر مقصودین حجت نیستند حاصل کلام میرزای قمی با استفاده از بیانات میرزای نایینی در فوائد الاصول (ج ۳ و ۴، ص ۴۸) و با استفاده از بیانات مرحوم مظفر این است که گاهی غرض از کلام افهام همگان است؛ یعنی هر کسی که این مکتوبه به دست او برسد و یا این صدا به گوش او برسد بدون اینکه مختص به شخص خاصی باشد همانند کتاب‌های علمی ای که دانشمندان می‌نویسند که فرد یا گروه خاصی مد نظر او نیست بلکه وی یک مطلب علمی را بازگو می‌کند و به دست هر کسی برسد او از این کلام مراد را می‌فهمد و نظام علم بر همین امر استوار است فی المثل ما الآن می‌نشینیم و قضاوت می‌کنیم که فلان دانشمند در هزاران سال پیش چنین نظریه‌ای داده و یا در فلان تاریخ چنین حادثه‌ای شگفتی تحقق یافته در این صورت لا اشکال فی اعتبار الظواهر فی مثل ذلک و علیه جرت طریقه العرف و العقلاء.

و گاهی غرض از کلام افهام فرد یا گروه خاصی است اینجا میرزای قمی فرموده ظاهر کلام نسبت به غیر مقصودین بالافهام حجیت ندارد و جناب میرزا دو مثال هم آورده است:

الف. خطابات قرآن به نسبت به ما و امثال ما که در آن عصر موجود نبودیم، فرموده خطابات قرآن خطاب شفاهی است و مختص به موجودین است و مقصود بالافهام آنها بوده اند پس ما نمی‌توانیم به ظاهر قرآن اخذ کنیم.

ب. احادیثی که به صورت سؤال و جواب وارد شده که سائل از معصوم می‌پرسد و او جواب می‌دهد (بخش عظیمی از روایات از این قرار است) در اینجا هم فقط سائل حق دارد به ظاهر جواب اخذ کند چون مقصود بالافهام او بوده و اما دیگران پس حق ندارند به ظاهر تمسک کنند (لاحتمال أن تكون بین السائل و المجیب قرینه حالیه او مقالیه سابقه الذکر او لا- حقه الذکر معهوده بین المتکلم و المخاطب و مع هذا الاحتمال لا یمكن الوثوق بان ظاهر الکلام هو المراد ...) هذا حاصل ما افاده المحقق القمی فیما

ص: ۲۴۹

اختاره من التفصیل.

اقول: محققین از دانشمندان اصولی پس از میرزای قمی بر این سخن اعتراض نموده و آن را مورد مناقشه قرار داده اند. به اعتقاد جناب مظفر، دو اشکال بر میرزا وارد است:

اشکال اول: به میرزا عرض می کنیم: مقصود شما از اینکه ظواهر نسبت به غیر مقصودین بالافهام حجیت ندارد چیست؟ سه احتمال وجود دارد:

۱. منظور این باشد که این کلام نسبت به دیگران ذاتا اجمال دارد لذا حجت نیست و فقط برای مقصودین بالافهام ظهور دارد و لذا حجیت هم دارد، اگر مرادتان این باشد فهذا امر یکذبه الوجدان؛ زیرا اگر کلام فی نفسه مجمل باشد برای همه اجمال دارد و اگر فی نفسه مبین است و ظاهر، برای همه ظاهر است.

۲. منظور این باشد که این کلام برای همه عقلا ظهور دارد منتهی عقلای عالم نسبت به مقصودین بالافهام احتمال وجود قرینه را الغا می کنند و لذا ظاهر نسبت به آنها حجت است، ولی نسبت به غیر مقصودین چنین بنایی از عقلا به ثبت نرسیده و لذا نسبت به دیگران این ظاهر حجت نیست، اگر مرادتان این است فهی دعوی بلا دلیل، بلکه قضیه برعکس است ما وقتی به بنای عرف مراجعه می کنیم عملا- مشاهده می کنیم که عقلای عالم نسبت به همگان این احتمالات را الغا می کنند. (فاذا وقع المكتوب الموجه من شخص الی شخص بید ثالث فلا يتامل فی استخراج مرادات المتکلم من الخطاب المتوجه الی المكتوب الیه فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب الیه فیما اراد المولی منهم فلا يجوز له الاعتذار فی ترك الامتثال بعدم الاطلاع علی مراد المولی و هذا واضح لمن راجع الی الامثله العرفیه).

۳. منظور این باشد که عقلا- ممکن است که قرینه خفیه ای بوده که بین متکلم و مقصود بالافهام معهود و معروف بوده و متکلم حکیم بر وجود آن قرینه اتکال نموده و بدین وسیله مخاطب مراد او را فهمیده اما برای دیگران دسترسی به آن قرینه ممکن نیست و لذا حق ندارند به ظاهر کلامش اخذ کنند و اعتماد بر قرینه خفیه هم با حکمت مولا منافاتی ندارد و نقض غرض هم نیست چون آنکه مقصود بالافهام بوده مراد

ص: ۲۵۰

مولا را فهمیده اگر مرادتان این باشد این سخنی است در جای خودش قابل قبول، ولی ضروری به ما نحن فیه نمی زند به دلیل اینکه ملاک در ما نحن فیه بنای عقل است نه حکم عقل و ملازمه ای هم نیست بین حکم عقل و بنای عقلا که اگر عقل احتمال قرینه را نفی نکرد لازمه اش این باشد که به بنای عقلاییه هم نفی نشود نه تنها ملازمه ای نیست که، بلکه نباید ملازمه باشد به جهت اینکه کلام وقتی ظاهر است که احتمال خلاف عقلا در کار باشد و گرنه اگر احتمال خلاف به کلی منتفی باشد کلام نص خواهد بود و نه ظاهر و از محل بحث خارج می شود پس در کلیه ظواهر احتمال قرینه عقلا هست، ولی عقلای عالم به این احتمال اعتنا نمی کنند و او را نادیده می گیرند.

اشکال دوم: برفرض که ما این کبرای کلی را بپذیریم که فرق است میان مقصودین بالافهام و غیر مقصودین به اینکه عند المقصودین ظواهر کلمات حجت است، ولی نزد غیر مقصودین حجت نیست، خواهیم گفت: تطبیق این کبرای کلی بر خصوص کتاب و سنت ناتمام است و نسبت به این دو این بحث بی حاصل است.

نسبت به کتاب: اولاً- چه مقصودین بالافهام خصوص مشافهین باشند و چه نباشند برای ما به حکم آیات و روایات و اجماع علما ثابت شده که تکالیفی که در قرآن بیان شده عام است و اختصاص به مشافهین ندارد و همین قدر که ثابت شد که این تکالیف عام است می گوییم: به حکم عقل لازم است که این تکالیف مقرون نباشند به یک سلسله قرائنی که بر غیر مشافهین مخفی باشد و گرنه نقض غرض است و هو قبیح و مولای حکیم کار قبیح انجام نمی دهد. ثانیاً ما اصلاً قبول نداریم که نسبت به خطابات قرآنیه مقصودین بالافهام خصوص مشافهین باشند آری، مشافهین مخاطبین به این آیات بوده اند و اما اینکه مقصودین بالافهام فقط آنها باشند مقبول ما نیست، بلکه عندنا از مسلمات است که مقصودین بالافهام همه مکلفین و مسلمین تا دامنه قیامت هستند. (و قضایای شرعی، قضایای حقیقیه هستند).

نسبت به سنت: روایات هم دو دسته است:

۱. اکثریت آنها که در جواب سؤال سائلی نبوده، بلکه امام علیه السلام در جلسه درس بیان نموده از قبیل کل شیء حلال، الماء طاهر و ... این ها هم مثل خطابات قرآنیه است که

ص: ۲۵۱

اولا متضمن تکالیفی هستند که مربوط به تمام مکلفین است و ثانيا مقصودین بالافهام خصوص مشافهین نبوده اند، بلکه همه مسلمان ها هستند.

۲. عده قلیلی از روایات که در جواب سؤال بوده می گوئیم: مقصود بالافهام همین سائل بوده اما در همان جا هم از راه قاعده اشتراک که اجماع قائم شده بر اشتراک ما با مشافهین در این احکام ثابت می کنیم که این تکالیف عمومیت دارند.

ان قلت: نسبت بخصوص روایات ما احتمال می دهیم که شاید قرائنی بوده که دخیل در ظهور کلام بوده و راوی آنها را نیاورده است پس نمی توانیم به ظاهر روایات تمسک کنیم و راوی هم معصوم نیست تا شما بگویید: اگر قرینه ای بود می آورد و گرنه نقض غرض است.

قلت: ما در راوی شرط کردیم که ثقة باشد و امانت دار باشد و خیانت نکند با وجود این شرط می گوئیم: اگر قرائنی بود که راوی با اعتماد به آنها مراد امام را فهمیده و در ظهور کلام دخالت داشتند حتما بر راوی بود که بیاورد چون امین است و چون بیان نکرده ما یقین می کنیم که چنین قرائنی در کار نبوده است و قرائنی هم که سرنوشت ساز نیستند که عدم ذکر آنها مانعی ندارد چه اینکه ذکر آنها هم سودی ندارد.

به این ترتیب، سخن میرزای قمی عملا عقیم و بی ثمر است.

ه. حجیت ظواهر کتاب

مبحث پنجم در رابطه با حجیت ظواهر قرآن است.

مقدمه: بالاجماع ظاهر کلام هر متکلم عاقلی در حق مخاطب حجت است و بالاجماع ظواهر کلمات معصومین در حق ما مسلمانان حجت است و بالاجماع ظواهر قرآن در حق معصومین حجت است اما آیا ظواهر قرآن در حق غیر معصومین علیهم السّلام حجیت دارد و دیگران هم مجازند که به ظواهر قرآن استناد نموده و از آن متابعت کنند یا خیر؟ در این زمینه نظریات عجیب و غریبی ارائه شده گروه هایی از فرقه های اسلامی در طول تاریخ نظیر اسماعیلیه و غیره معتقد هستند که نه تنها ظواهر قرآن قابل درک و برداشت برای همگان است، بلکه به عنوان بطون قرآن اموری را که

ص: ۲۵۲

طبق هدف های آنها است به قرآن اسناد می دهند، این عده دچار افراط شده اند در مقابل این ها فرقه اخباریین که سردهسته آنها ملا محمد امین استرآبادی صاحب کتاب الفوائد المدینه است مدعی هستند که ظواهر قرآن نسبت به غیر معصومین حجیت ندارد و غیر معصومین و لو مجتهد باشد حق ندارد به ظاهر قرآن عمل کند مگر اینکه تفسیری و بیانی از طریق اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام رسیده باشد بنابراین، هر آیه ای از ظواهر قرآن که حدیثی از معصومین در کنار او و مفسر او باشد ما می توانیم به آن عمل کنیم و هر ظاهری که حدیثی در کنار او نباشد ملحق به مجملات بوده و حق استفاده از آن نداریم و برای مدعای خود دلایلی چند اقامه نموده اند که مهم ترین آنها دو دلیل است که اصولیین از قبیل شیخ در رسائل و آخوند در کفایه و ... طرح نموده و جواب داده اند و در اصول الفقه هم ضمناً به این دو دلیل اشاره شده که خواهیم رسید.

اقول: جناب مظفر پس از بیان مدعای اخباریین، پیش از آنکه وارد در مناقشه و اعتراض بر اخباریین برآیند مقدمه ای را ذکر می کنند و در این مقدمه مراد اصولیین را در باب حجیت ظواهر کتاب طی سه مرحله بیان می کنند: اولاً اصولیین هم قبول دارند که آیات قرآن دو دسته است:

۱. متشابهات (آیاتی که دارای دو یا چند احتمال مساوی باشد)؛

۲. محکّمات (آیاتی که واضح الدلاله باشد چه نصوص و چه ظواهر).

مراد اصولیین این نیست که تمام آیات قرآن حجت است و قابل احتجاج خیر متشابهات قرآن را ما نمی توانیم از پیش خود تفسیر کنیم مگر بیانی از معصومین برسد منتهی اصولی معتقد است که بازشناسی محکّمات از متشابهات بر شخص عالم و خبیر چندان استوار نیست، هر کسی که مقداری درس خوانده و با مذاق قرآن آشنا باشد به راحتی می تواند محکّمات را از متشابهات جدا کند و بدان اعتماد نماید، آن گاه به اخباریین می گوئیم اگر مانع سر راه شما در باب اخذ به ظواهر کتاب این امر باشد که تمیز محکّمات از متشابهات مشکل است. ما می گوئیم: خیر، نترسید! این امر بر آگاهان به مکتب قرآن چندان دشوار نیست. ثانیاً: اصولیین که می گویند: ظواهر قرآن در حق ما حجت است و ما می توانیم طبق ظواهر عمل کنیم نمی خواهند بگویند که

ص: ۲۵۳

مجتهد به هر آیه ای در قرآن برخورد کرد فوراً می تواند طبق آن فتوا دهد بدون هیچ گونه بحث و تحقیق از وجود قرائن برخلاف ظاهر فی المثل اگر به عام قرآنی برخورد کرد بلافاصله چشم ها را روی هم بگذارد و فتوا دهد، اگر به مطلق قرآنی رسید طبق اطلاق آن فتوا دهد و ...، بلکه مقصود اصولیین آن است که بعد الفحص عن الناسخ و المخصص و المقید و قرینه المجاز و الیاس منها می توان به ظاهر قرآن عمل کرد. ثالثاً: اصولیین که معتقدند که ما می توانیم طبق ظواهر قرآن فتوا دهیم و عمل کنیم منظورشان این نیست که هر انسانی چه عامی محض و چه شبیه عامی (فردی که هنوز آشنایی کامل به نکات قرآنی پیدا نکرده) و چه مجتهد متبحر در فن همه می توانند طبق ظاهر قرآن عمل کنند، بلکه مرادشان این است که تنها کسانی که سابقه معرفت و آگاهی به مضامین قرآن دارند می توانند به ظواهر عمل کنند و این سخن اختصاص به قرآن ندارد، بلکه به طور کلی هر سخن یا نوشته ای که حاوی مضامین عالی و مطالب عمیق و دقیق باشد همین حکم را دارد که اشخاص دیگر و انسان هایی که با زبان آن کتاب آشنا نیستند نمی توانند به ظواهر آن اعتماد نموده و علیه گوینده یا نویسنده احتجاج کنند و لو این کتاب به زبان همان افراد نوشته شده فی المثل کسی که فلسفه نخوانده و به مرادات فلاسفه آشنا نیست حق ندارد درباره آنها قضاوت کند و آنها را با حربه تکفیر براند و هکذا در عرفان و در هیئت و ... و اگر شخصی که آشنای به مقاصد فلاسفه یا عرفای بزرگ نیست بخواهد از ظواهر کلمات آنها چیزی را استنباط کند و علیه آنها یا له آنها احتجاج کند عند العقلاء و اهل انصاف مستحق ملامت و سرزنش است، و قرآن مجید هم از جمله همین کتب است که حاوی مطالب دقیقه و نکات لطیفه ای است که تا انسان با علوم مقدماتی و پایه ای اجتهاد آشنا نباشد نمی تواند از ظاهر قرآن چیزی بفهمد، ولی با این حال کلام ظهورش محفوظ است و طبق قواعد و سنن اهل محاوره هم سخن گفته منتهی باید ابتداء با مقاصد قرآنی آشنا شد سپس قضاوت کرد و حتی در استعمالات عرفی هم چنین است که شخص باید به استعمالات یک جمعیت آگاه شود سپس قضاوت کند به عنوان نمونه کلامی را از کتاب شریف اصول فلسفه و روش رئالیسم نقل می کنیم:

ص: ۲۵۴

علامه شهید مرحوم مرتضی مطهری در مقدمه جلد اول اصول فلسفه پس از انتقادهای عالمانه از کارهای مستشرقین و خاورشناسان چنین می گوید: «کنت گوینو که در زمان ناصر الدین شاه در ایران اقامت داشته و زبان فارسی را خوب تکلم می کرده در کتابی که به نام سه سال در ایران به زبان فرانسه منتشر کرده و به فارسی ترجمه شده است آنجا که کیفیت احوال پرسی ایرانیان را شرح می دهد، می گوید: پس از آنکه شما و صاحبخانه و جمیع حضار نشستید، شما به طرف صاحبخانه رو می کنید و می گوید آیا بینی شما فربه است؟ صاحبخانه می گوید در سایه توجهات باری تعالی بینی من فربه است بینی شما چطور؟ ... من در برخی مجالس دیده ام که حتی پنج مرتبه این را از یک نفر سؤال کرده اند و او پاسخ داده است و حتی شنیدم در توصیف ... یکی از علمای تهران می گفتند که از بزرگ ترین خصایلش این بود که وقتی به ملاقات یکی از بزرگان می رفت، نه تنها در خصوص بینی وی و متعلقان وی پرسش می نمود، بلکه درباره بینی تمام نوکرها و حتی دربان استفسار می کرد. ملاحظه می کنید که این مرد در اثر عدم آشنایی کامل به تعبیرات فارسی و گمان اینکه در جمله «دماغ شما چاق است» منظور از کلمه دماغ، بینی و منظور از چاق، فربهی است دچار چه اشتباهی شده و به چه شکل مسخره آمیزی آن را نقل کرده است. قطعاً کنت گوینو در بیان این جمله غرض سوئی نداشته و تنها عدم آشنایی کامل به تعبیرات فارسی او را به این اشتباه انداخته است. وقتی که در مقام معرفی آداب و عادات و رسوم این گونه اشتباهات رخ می دهد در مورد افکار فلسفی چه انتظاری می توان داشت».

بنابراین، اصولیین اولاً- تنها محکومات را حجت می دانند و ثانیاً تنها برای عالم و اسلام شناس و ثالثاً برای عالم هم بعد الفحص و الیاس حق تمسک به ظواهر قرآن وجود دارد نه مطلقاً.

با حفظ این مقدمه به جواب سخن اخباریین می پردازیم. از اخباریین می پرسیم:

مراد شما از اینکه ظواهر قرآن در حق ما حجیت ندارد، چیست؟

اگر مراد این است که هر عامی و شبه عامی مجاز نیست از ظواهر قرآن استفاده کند، ما هم این گفتار را می پذیریم و آن گاه تعمیم می دهیم به هر کتاب با سخن دقیق

ص: ۲۵۵

علمی کما ذکرنا، و اگر مراد این است که عالم و دانشمند هم حق ندارد قبل الفحص و الیاس به ظواهر قرآن عمل نماید، باز سخن شما را قبول داریم، ما هم می‌گوییم:

مجتهد اولاً باید برود فحوص از قرائن و خلاف ظواهر کند و هنگامی که مایوس شد آن گاه می‌تواند به ظواهر عمل کند؛ ولی اگر مراد شما این است که ما باید دگماتیستی عمل کنیم و فقط بر احادیث آل البیت علیهم السّلام جمود کنیم و حق نداریم به ظواهر کتاب عمل کنیم مطلقاً حتی نسبت به مجتهد آن هم حتی بعد الفحص و الیاس ما می‌گوییم این سخن ایرادات فراوانی دارد:

الف. اولاً ادعایی است بلا دلیل و استدلال‌ات شما این مدعای وسیع را اثبات نمی‌کند چون مهم‌ترین دلیل شما دو دلیل است:

۱. ما علم اجمالی داریم که بسیاری از عمومات قرآنی تخصیص خورده و بسیاری از مطلقات تقيید خورده و ... با وجود این علم اجمالی روی هر آیه ای که انگشت می‌گذاریم احتمال می‌دهیم که این آیه از آیاتی باشد که قرینه برخلاف ظاهر آن در کار است پس حق عمل به ظواهر کتاب نداریم.

این دلیل جوابش آن است که وجود چنین علم اجمالی قبول است و لکن وقتی ما رفتیم و فحص کردیم و دانه دانه مواردی را که خلاف ظاهر اراده شده به دست آوردیم آن گاه علم اجمالی ما تبدیل می‌شود به یک علم تفصیلی به ۸۰٪ و یک شک بدوی به ۲۰٪ و نسبت به آن ۲۰٪ می‌توانیم به ظواهر اعتماد کنیم.

۲. روایات متواتره ای که به آن استدلال کرده اند که بعداً طرح نموده و جوابش را خواهیم داد.

ب. ثانیاً برخلاف خواست قبلی خود اهل بیت علیهم السّلام است که در روایات بسیاری ما را به قرآن ارجاع داده اند و معیار را کتاب خدا قرار داده اند و ما به عنوان نمونه چهار طایفه را نقل می‌کنیم:

۱. روایاتی که در خصوص احادیث متعارضه وارد شده و معصومین علیهم السّلام دستور داده اند که این دو حدیث متعارض را به کتاب الله عرضه کنید هر یک موافق کتاب بود اخذ کنید و دیگری را طرح کنید و به دیوار بزنید، این روایات در اصول کافی (ج ۱)،

ص: ۲۵۶

ص ۸۰ نقل شده است.

۲. روایاتی که دایره مطلب را توسعه داده و می فرماید: هر حدیثی که از قول ما به شما می رسد (چه معارض داشته باشد و چه نداشته باشد) او را بر قرآن عرضه کنید و اگر موافق قرآن بود بدان اخذ کنید. برخی از این روایات هم در اصول کافی (ج ۱، ص ۸۸ به بعد) آمده است.

۳. روایاتی که دلالت می کند که هر شرطی که با کتاب خدا مخالف باشد در عقد البیع و النکاح و ... او ملغی است و باطل و لازم الوفا نیست. برخی از این روایات هم در مکاسب مرحوم شیخ (ص ۲۲۸) اول خیار الشرط نقل شده است.

۴. اخباری که در خصوص ما نحن فیه وارد شده و دلالت می کند بر جواز اخذ به ظاهر کتاب مثلا شخصی از امام معصوم پرسید: انگشت من زخم شده و او را باندپیچی کرده ام. حال چگونه وضو بسازم؟ حضرت فرمود: اینکه سؤال ندارد، این مطلب و اشتباه آن از قرآن دانسته می شود آنجا که فرموده است: *مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ*، یا مثلا زراره از امام علیه السلام می پرسد: از کجا دانستی که مسح باید به بعض سر باشد؟ حضرت فرمود: لمكان الباء، یعنی از حرف باء در «و امسحوا برءوسکم». در توضیح این سخن دو بیان ذکر شده است:

۱. ان دخلت الباء علی محل المسح فهی للتبعیض و ان دخلت علی آله المسح فهی للاستیعاب و نسب هذا الی سیبویه.

۲. فانه یدل علی وجوب الارتباط و الملاصقه بین الید و الرأس و لفظه امسحوا تدل علی وجوب الامرار فیستفاد من ظاهر الآیه وجوب ارتباط الید علی الرأس بنحو الامرار و هو یتحقق بمسح بعضه من دون حاجه الی اثبات کون الباء للتبعیض (این دسته روایات هم در صفحه ۳۶ و ۳۷ رسائل مرحوم شیخ نقل شده اند).

ج. ثالثا بر فرض که ما جمود کنیم به روایات اهل بیت علیهم السلام خواهیم گفت: بیشتر روایات حتی روایاتی که مفسر آیات است نص در مطلوب نیستند، بلکه ظهور دارند و اگر بنا باشد فقط به روایات عمل کنیم پس باید به ظواهر احادیث عمل کنیم، آن گاه نقل کلام می کنیم به ظواهر سنت و همان سخنانی که در رابطه با ظواهر قرآن گفته شد

ص: ۲۵۷

در اینجا می‌زنیم و می‌گوییم: نسبت به ظواهر سنت هم هر شخص عامی و شبه عامی حق ندارد اعتماد و عمل کند بدون هیچ تدبیر و آگاهی تازه مجتهد هم که باشد باز هم بعد الفحص و الیاس می‌تواند طبق ظواهر سنت عمل کند نه مطلقاً پس در این جهت روایات هم مثل آیات است و سنت در حکم کتاب است و اگر به ظاهر آیات نمی‌توانیم عمل کنیم پس به ظاهر روایات هم کذلک، بلکه مطلب در روایات بسی دشوارتر و پیچیده‌تر از آیات است؛ زیرا اولاً روایات نیازمند به بحث از سند و رجال حدیث هست، ولی آیات سندش قطعی است و نیاز به بحث ندارد ثانیاً برخی از روایات منقول به معناست و لا شک که منقول به معنا نمی‌تواند تمام مراد امام علیه السلام را به نحو احسن بازگو کند، ولی قرآن این عیب را ندارد و ثالثاً همان روایاتی هم که منقول به لفظ است احتمال دارد که راوی برخی از کلمات را فراموش کرده باشد و نقل نکرده باشد که این احتمال هم در قرآن نیست و تمام این نقاط ضعف را با ان شاء الله و اصل باید ترمیم و تثبیت کنیم فلذا الامر فی الاخبار اعظم من الکتاب.

ما ورد: مهم ترین دلیل اخباریین برای اثبات مدعیانشان استدلال به روایاتی است که نهی می‌کند از تفسیر به رأی نظیر «من فسر القرآن برأیه فلیتوبوا مقعده من النار» که شیخ انصاری در رسائل (ص ۳۴ و ۳۵) روایاتی را به همین مضمون مطرح نموده است، جناب مصنف از این استدلال دو جواب می‌دهند:

الف. این روایات تفسیر به رأی را در مورد قرآن محکوم می‌کند نه اخذ به ظواهر را و اخذ به ظاهر تخصصاً از محدوده تفسیر کردن بیرون است؛ زیرا تفسیر عبارت است از کشف القناع، یعنی برداشتن پرده از چهره مطلب و در اخذ به ظواهر که مجهولی و پشت پرده ای در کار نیست، بلکه ظاهر اسمش با خود اوست که ظاهر و هویدا است و این را تفسیر نگویند.

ب. برفرض که اخذ به ظاهر هم تفسیر نامیده شود می‌گوییم: در این رابطه دو دسته روایات داریم:

۱. دسته اول روایاتی که از تفسیر قرآن منع و مذمت فرموده و تهدید به عذاب نموده نظیر من فسر القرآن ... الی آخره.

ص: ۲۵۸

۲. دسته دوم روایاتی که ما را تشویق می‌کند به اخذ و رجوع به کتاب الله و مجوز این معناست نظیر حدیث زراره درباره مسح سر یا روایت وضوء جبیره ای که ذکر شد این دو دسته به حسب ظاهر متعارض اند مقتضای جمع بین این دو دسته آن است که طایفه اولی را حمل کنیم بر اخذ به ظواهر پیش از فحص و یاس و به عبارت دیگر، پیش از مراجعه به روایات و سایر آیات از پیش خود و آنچه به رأی ما می‌رسد طبق آن تفسیر کنیم و طایفه ثانیه را حمل می‌کنیم بر اخذ به ظواهر بعد الفحص و الیاس پس اخذ به ظاهر بعد الفحص اشکالی ندارد. آری، قبل الفحص و الیاس حق نداریم شتابزده اخذ به ظاهر کنیم چنان که شواهدی هم بر این امر داریم.

یکی اینکه در ذیل برخی از همین روایات دارد که در قرآن ناسخ و منسوخ وجود دارد، عام و خاص، مطلق و مقید وجود دارد لذا حق نداریم به مجرد برخورد به یک عام قرآنی طبق ظاهر آن عمل کنیم چون شاید تخصیص خورده باشد و کذا المطلق شاید تقیید خورده باشد فیجرب الفحص و پس از فحص اگر یاس حاصل شد آن گاه اخذ به ظاهر بی اشکال است.

شاهد دیگر اینکه همه می‌دانیم قرآن دارای مضامین بلند و معارف عمیق است که اکثر مردم از نیل به آن عاجزند به قسمتی از آنها تنها اهل الذکر، یعنی معصومین علیهم السّلام می‌رسند و قسمتی را علما هم به آن دسترسی دارند و برای بسیاری از مفسرین معانی بلند قرآن در اصول تاریخ پوشیده مانده و هر روز که علم و دانش بشری پیشرفت بیشتری پیدا می‌کند این نکته‌های دقیق تدریجا هویدا می‌شود و پرده از روی آنها کنار می‌رود با این همه چگونه می‌توان اخذ به ظواهر کرد بدون فحص و یاس.

و التحقیق، آیات قرآنی چندین شعبه است:

۱. برخی از آیات به نص قرآن جزء متشابهات است.

۲. برخی دیگر، من وجه از محکّمات و من وجه از متشابهات و مجملات است.

۳. برخی از آیات هم من جمیع الجهات جزء محکّمات است. محکّمات هم باز شعبی دارد:

الف. برخی از آیات محکّمات جزء نصوص قرآن است.

ص: ۲۵۹

ب. برخی دیگر از ظواهر است و ظواهر نیز همه مساوی نیستند برخی از ظواهر برای همه کس قابل درک است، ولی برخی از ظواهر نیاز به تأمل و دقت دارد و چه بسا یک آیه شریفه باشد که دارای دو ظهور باشد اما یکی قابل درک برای عموم و دیگری نیازمند به تأمل و قرینه باشد که اکثریت نمی توانند بدان نایل گردند. فی المثل آیه شریفه می فرماید: **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ**. این آیه دارای دو ظهور است:

۱. ظهور دارد در اینکه خداوند به پیامبرش انعام نموده و به او کوثر را اعطا فرموده این معنا برای همه قابل درک است.

۲. اما مراد از کوثر چیست؟ این برای همه قابل درک نیست و لذا اختلاف شده که مراد از کوثر چیست؟ برخی گفته اند مراد نبوت و قرآن است. بعضی گفته اند: مراد، نهری است در بهشت. بعضی دیگر گفته اند مراد صدیقه طاهره علیها السلام است و اقوال دیگری هم مفسرین آورده اند تا آنجا که به قول علامه طباطبایی حدود ۲۶ قول ارائه شده و لکن به گفته مرحوم مظفر، اگر کسی در خود سوره دقیق شود می تواند بیابد که مراد از کوثر چیست؟ در خود سوره قرینه بر مراد موجود است و آن قرینه آیه سوم سوره کوثر است که می فرماید: **إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ**؛ ما به تو کوثر دادیم پس تو ابرتر نیستی، این دشمن تو است که ابرتر است.

سؤال: چگونه این آیه قرینه می شود؟

جواب: ابرتر به معنای کسی است که دنباله ندارد، یعنی نسل و ذریه او منقطع شده است. حال به قرینه مقابله می فهمیم که مراد از کوثر کثرت نسل و ذریه است و از طرفی خود کلمه کوثر هم که بر وزن فوعّل است و دلالت بر مبالغه دارد آبی از این حمل نیست کوثر، یعنی مبالغه در کثرت آن گاه معنای آیه می شود **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَثِيرَ مِنَ الذَّرِيَّةِ** و النسل ملاحظه می کنید که این ظهور با تأمل و قرینه به دست آمد. حال می توان تفسیر کرد کوثر را به فاطمه علیها السلام، یعنی بگوییم مصداق کامل کوثر زهراست چون نسل کثیر رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فقط از طریق فاطمه علیها السلام بوده، البته این تفسیر است نه اینکه کوثر نامی از نام های فاطمه باشد نظیر فاطمه، زهرا، صدیقه، طاهره، و... بلکه زهرا علیها السلام مصداقی از مصداق کوثر است و مصداق اکمل و اتم آن است.

ص: ۲۶۱

باب ششم شهرت**اشاره**

باب ششم از ابواب مباحث حجت باب شهرت است. قبل از اینکه وارد بیان محل نزاع شویم، مقدمه معنای لغوی شهرت و اقسام شهرت در اصطلاح و احکام هریک را بیان می‌کنیم:

معنای لغوی: شهرت در لغت عرب به معنای شایع شدن، آشکار شدن و بالا رفتن به کار رفته هنگامی که شخصی شمشیرش را از غلاف بیرون می‌کشد و بالا می‌برد عرب می‌گوید: شهر فلان سیفه، یعنی شمشیرش را ظاهر نمود و بالا برد و یا گفته می‌شود سیف مشهور، یعنی شمشیری که از غلاف به درآمده و بالا رفته و در میان آسمان و زمین می‌درخشد.

شهرت به طور کلی در اصطلاح فقها و محدثین سه قسم است:

۱. شهرت روایی: عبارت است از اینکه مشهور محدثین حدیثی را روایت کرده باشند اعم از اینکه مشهور علما و فقها طبق آن عمل کرده باشند و یا عمل نکرده باشند البته مشروط بر اینکه به سرحد تواتر نرسد چنین حدیثی را می‌گویند خبر واحد مشهور و یا خبر واحد مستفیض.

۲. شهرت عملی: عبارت است از اینکه هشتاد درصد فقهای طبق حدیثی عمل نموده و طبق آن فتوا داده باشند اعم از اینکه مشهور محدثین این حدیث را نقل کرده

ص: ۲۶۲

باشند یا خیر.

۳. شهرت فتوایی: آن است که صدی هشتاد فقهای عظام طبق حکمی از احکام فتوا داده باشند بدون اینکه مدرک فتوا برای ما روشن باشد، بلکه مجرد شهرت فتواییه است حال اعم از اینکه طبق فتوای مشهور اصلاً حدیثی نباشد و یا باشد، ولی ما یقین داشته باشیم که آن حدیث مدرک این فتوا نیست و یا ما شک داشته باشیم و ندانیم که مدرک این فتوا آن حدیث است یا خیر.

بیان نسبت ها: شهرت عملی با شهرت روایی نسبت بینهما عام و خاص من وجه است یک ماده اجتماع دارند و دو ماده افتراق:

ماده اجتماع: حدیثی است که هم مشهور محدثین آن را روایت کرده اند و هم مشهور فقها طبق آن فتوا داده اند.

ماده افتراق از جانب شهرت روایی: حدیثی است که مشهور محدثین آن را نقل کرده اند، ولی مشهور فقها طبق آن فتوا نداده اند.

ماده افتراق از جانب شهرت عملی: حدیثی است که مشهور فقها به استناد آن فتوای داده اند، ولی مشهور محدثین آن را حدیث نکرده اند، بلکه گروه قلیلی از محدثین آن را نقل کرده اند.

نسبت بین شهرت فتوایی با شهرت روایی: باز هم عموم و خصوص من وجه است.

ممکن است حدیثی را مشهور محدثین نقل کرده باشند و مشهور علما فتوایی داده باشند و این فتوا مطابق مضمون آن حدیث باشد، ولی ما ندانیم که مدرک فتوا همین است و ممکن است حدیثی شهرت روایی داشته باشد، ولی مشهور فتوایی موافق او و لو به استناد وی نباشد نداشته باشند و ممکن است مشهور بر حکمی از احکام فتوا دهند و مطابق آن حدیثی باشد و لو مستند فتوا نیست اما آن حدیث مشهور نباشد و شهرت روایی نداشته باشد.

نسبت بین شهرت عملی و فتوایی: تباین است این دو قسم هم هستند چون در شهرت عملی مستند عمل حدیث معینی است، ولی در شهرت فتوایی مجرد شهرت فتواست، ولی مستند معینی در کار نیست.

ص: ۲۶۳

بیان احکام: شهرت روایی در باب تعادل و تراجیح ارزش دارد و آن اینکه هرگاه دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند و من جمیع الجهات مساوی و مکافی باشند، ولی احدهما دارای شهرت روایی باشد این حدیث رجحان پیدا می کند بر حدیثی که دارای شدوذ و ندرت روایی است، پس شهرت روایی یکی از مرجحات باب تعارض است و جای بخشش باب نهم است.

شهرت عملی: این قسم هم بخشش در باب تعادل و تراجیح خواهد آمد و آنجا درباره شهرت عملی دو بحث مطرح است:

۱. آیا شهرت عملی هم مثل شهرت روایی می تواند از مرجحات باشد و عند التعارض موجب رجحان یک حدیث شود یا خیر؟ مسئله اختلافی است و مبتنی بر دو مبنی است.

۲. آیا قطع نظر از مقام تعارض شهرت عملی می تواند جابر ضعف سند یا دلالت حدیث باشد یا نمی تواند؟ باز هم مسئله اختلافی است و به نظر ما می تواند جابر باشد و آن قاعده معروفه مربوط به همین قسم است که «کلما ازداد صحه ازداد وهنا و کلما ازداد وهنا ازداد صحه».

محل نزاع: مورد بحث ما در این باب ششم، شهرت فتواییه است. اختلاف است در میان علما که آیا مجرد شهرت فتوایی بما هی شهره حجیت دارد و از ظنون خاصه ای است که پشتوانه قطعیه دارد مثل خبر واحد و ظاهر کتاب و قول لغوی و یا حجیت ندارد و دلیل قاطع بر حجیت آن قائم نشده؟ در مسئله دو نظر وجود دارد و هر دو دسته قبول دارند که فتوای یک یا چند مجتهد مادامی که به سرحد شهرت نرسد در حق سایر مجتهدین حجیت ندارد و دیگران حق ندارند بدان اعتماد کنند، ولی اختلاف کرده اند در اینکه آیا شهرت فتواییه هم از امارات ظنیه معتبره است یا خیر؟

گروهی از علما از قبیل شهید اول و محقق خوانساری و صاحب معالم و غیره فرموده اند: شهرت فتواییه هم حجیت دارد و از جمله ظنون معتبره است و دلایلی هم دارند که ذکر خواهد شد. در مقابل مشهور علما فرموده اند: شهرت فتواییه بما هی حجت نیست و هذا قول الشيخ الاعظم الانصاری و الآخوند و ... به گفته مرحوم

ص: ۲۶۴

مظفر، حق آن است که شهرت فتواییه از جمله ظنونی است که در تحت الاصل حرمة العمل بالظن باقی مانده و ما دلیل قاطعی بر حجیت آن نداریم و دلایلی هم که طرفداران حجیت آورده اند تماما مردود است و آنها سه دلیل است:

دلیل اول: اولویت شهرت بر خبر واحد

بیان ذلک: مناط حجیت خبر واحد افاده ظن است و همین مناط در شهرت فتواییه هم هست با حفظ این نکته سؤال می کنیم آیا گمان حاصل شونده از خبر واحد حتی در صورتی که راوی عادل باشد (تا چه رسد به راوی که امامی ممدوح باشد کما فی الحسن یا راوی که غیر امامی، ولی ثقة است کما فی الموثق) قوی تر است یا گمان حاصله از شهرت فتواییه؟

جواب: تردیدی نیست که گمان حاصله از فتوای مشهور اقوی است؛ زیرا در خبر واحد تنها یک نفر عادل (که چه بسا فرد عامی هم بوده) خبر داده است، ولی در باب شهرت فتواییه ۸۰٪ مجتهدین بزرگوار فتوا داده اند که از فتوا هر یک این ها برای انسانی گمان به صدق و مطابقت للواقع پیدا می شود و از فتوای همه این ۸۰٪ ظنون متراکمه به وجود می آید به حیث که گاهی به سرحد علم می رسد و اطمینان که علم عادی است می آورد پس شهرت فتواییه اقوی است در افاده ظن.

با توجه به جواب این سؤال می گوییم اگر ادله حجیت خبر واحد بالمطابقه دلالت می کنند بر حجیت خبر واحدی که مفید گمان ضعیف تر است پس به اولویت قطعیه دلالت می کنند بر حجیت شهرتی که به مراتب مفید گمان قوی تر است.

جواب: اولاً ما قبول نداریم که شهرت فتواییه مفید ظن قوی تری باشد از خبر واحد، عادل، بلکه مدعی هستیم که یا مساوی هستند و یا خبر واحد قوی تر است به دلیل اینکه خبر واحد، اخبار عن حس است و فتوی المشهور اخبار عن حدس و اجتهاد و رأی است و لا شک در اینکه اخبار عن رأی خطائش بیشتر است از اخبار عن حدس و اجتهاد فلذا معلوم نیست مفید گمان قوی تر باشد.

ثانیاً، قبول کردیم که شهرت فتواییه مفید ظن قوی تری باشد می گوییم: از کجا

ص: ۲۶۵

یقین کنیم که ملاک حجیت خبر واحد افاده ظن است تا شما بفرمایید این ملاک در شهرت قوی تر است پس شهرت بالأولویه القطعیه حجت است؟! چنین امری محرز و مسلم نشده، بلکه احتمال مناط حجیت افاده ظن باشد و احتمال مناط حجیت وجود دلیل خاصی باشد که همان ادله حجیت خبر واحد باشند آن ادله آمده تعبدا خبر واحد را حجت کرده و احتمال که خصوص ظن حاصله از خبر ثقه معتبر است نه مطلق الظن و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

تبصره: مگر کسی قائل به مقاله مرحوم کلباسی شود و آن اینکه ایشان در باب ظواهر فرمود قوام حجیت ظاهر به این است که مفید ظن فعلی باشد حال در باب خبر واحد هم کسی پیدا شود و بگوید قوام حجیت به افاده ظن فعلی است، اگر این را پذیرفتیم می توان گفت که از شهرت فتواییه چه بسا برای شخص خاصی بالفعل گمان قوی تری حاصل شود پس به طریق اولی حجت باشد، ولی این مبنا را ما نه در باب ظواهر و نه در باب خبر واحد قبول نکردیم و گفتیم خبر واحد ثقه حجیت دارد از جهت قیام دلیل خاص از اجماع و روایات بر حجیت آن و لو مفید ظن فعلی نباشد بلکه مفید ظن شأنی هم باشد و در این صورت اصلاً ظنی چه بسا برای شخص بالفعل حاصل نشود تا چه رسد به اینکه بگوییم ظن حاصله از شهرت اقوی است یا ظن حاصله از خبر واحد. ثالثاً بر فرض که ملاک حجیت افاده ظن باشد و این ملاک هم در باب شهرت قوی تر باشد می گوییم لازمه این سخن آن است که هر ظنی از هر راهی پیدا شد و قوی تر بود آن هم به طریق اولی حجت باشد مثلاً اگر از فتوای یک مجتهد هم ظن قوی تری آمد باید به طریق اولی حجت باشد، از فتوای سه نفر هم که به حد شهرت نرسیده باشند اگر ظن قوی تری پیدا شد باید حجت باشد و حال آنکه احدی این را نگفته و هر دو دسته متفق القول این سخن را رد می کنند.

دلیل دوم: عمومیت داشتن تعلیل در آیه نبأ

نام استدلال نزد خود مستدل، استدلال به عموم تعلیل آیه نبأ است، ولی حقیقت استدلال این نیست، بلکه به تعبیر مرحوم مظفر استدلال به عموم نقیض تعلیل

ص: ۲۶۶

است نه خود تعلیل و به تعبیر حقیر به عموم مفهوم مخالفت تعلیل است نه به عموم خود تعلیل.

کیفیت استدلال: آیه شریفه در آغاز فرموده است: اگر فاسقی برای شما خبری آورد بر شما واجب است که در اطراف خبر او تبیین و تحقیق کنید، سپس در ادامه این حکم و جواب تبیین را معلل نموده به اینکه *أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ*. پس به حکم این تعلیل فهمیده می شود که اصابه القوم بجهاله مانع است از قبول خبر ابتداء و بدون تبیین و می دانیم که علت موجب تعمیم حکم است پس به صورت موجهه کلیه می گوئیم:

هرجا که اصابه قوم بجهاله باشد و ایمن نباشیم تبیین واجب است آن گاه مفهومش و یا نقیضش آن است که فما لیس فیہ الاصابه بجهاله فهو حجه یجب الاخذ به، سپس می گوئیم: یکی از صغریات و مصادیق این نقیض هم شهرت است چون در شهرت این مانع وجود ندارد و ما ایمن هستیم از اصابه به جهالت پس شهرت حجت است.

جواب: اولاً چنان که در باب حجیت خبر واحد در ذیل آیه نبأ بحث شد، نمی پذیریم که جمله *«أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»* تعلیل برای ما قبل، یعنی وجوب تبیین باشد، بلکه مفعول برای تبیین است، کما بینا تفصیلاً. پس اصل کبرا که علیت باشد منتفی است.

ثانیاً برفرض قبول کنیم که این ذیل علت آن صدر است، باز می گوئیم: مدعای شما این است که به عموم تعلیل آیه استدلال می کنید درحالی که حقیقت استدلال شما غیر از آن است شما در این دلیل برای حجیت شهرت به عموم خود تعلیل آیه، یعنی اصابه القوم بجهاله استدلال نکردید، بلکه به عموم نقیض تعلیل، یعنی عدم الاصابه بجهاله استدلال کردید و آیه شریفه مثبت آن نیست.

بیان ذلك: مقدمه: همه می دانیم که علت تامه دارای دو جزء است:

۱. وجود المقتضی.

۲. عدم المانع.

اگر مقتضی نباشد تأثیری نیست چه مانع باشد و چه نباشد و نیز اگر مانع در میان باشد تأثیری نیست چه مقتضی باشد یا نباشد پس شرط تأثیر آن است که مقتضی باشد

ص: ۲۶۷

و مانع هم نباشد تا مقتضی تأثیر خود را بگذارد. با حفظ این مقدمه می‌گوییم مثل آیه مذکور مثل آن مثال عرفی است که طیب به مریض می‌گوید: لا تاکل الزمان لانه حامض حال شما بفرماید: العله تعمم.

معنای تعمیم علت این است که کل ما هو حامض فاکله ممنوع اما دلالت نمی‌کند که فما لیس بحامض يجوز او يجب کله؛ زیرا شاید غذایی حامض نباشد، ولی خوردنش ممنوع باشد پس تعمیم علت موجب تعمیم نقیض نمی‌شود. آری، بعضی ما لیس بحامض يجوز اكله، و ایضا مثل آیه نبأ مثل این مثال است که معصوم فرموده باشد: الخمر حرام لانه مسکر شما بفرماید: العله تعمم پس مراد این است که کل مسکر حرام اما این دلالت نمی‌کند که فکل ما لیس بمسکر لیس بحرام، چون ممکن است شیء مسکر نباشد، ولی با این حال حرام باشد مثلاً اکل میته مسکر نیست، ولی حرام است، شرب دم مسکر نیست، ولی حرام است، اکل مال الغیر بدون رضای غیر مسکر نیست، ولی حرام است و ... پس به صورت کلی نتوان این سخن را گفت. آری، به صورت جزئی صادق است که بعض ما لیس بمسکر لیس بحرام، کالماء و ... در ما نحن فیه هم قضیه همین است آیه فرموده است: فَتَيَبُّوْا اَنْ تُصِیْبُوْا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ.

شما بفرماید: العله تعمم، یعنی هر جا که اصابه قوم به جهالت بود آن امر حجت نیست چه خبر واحد و چه غیره، ولی دلالت نمی‌کند که پس هر جا اصابه قوم به جهالت نبود آن امر حجت و واجب الاتباع است خیر ممکن است این مانع نباشد، ولی از طرف دیگر مقتضی برای حجیت هم نباشد، در مورد خبر فاسق مقتضی حجیت هست که بنای عقلا باشد، ولی اصابت قوم به جهالت مانع است اگر این مانع نبود مقتضی تأثیر خودش را می‌گذارد و بعد از تبیین این مانع می‌رود، ولی در باب شهرت و لو مانع فوق نیست اما مقتضی ندارد برای حجیت لذا حجت نیست، و آیه حد اکثر دلالت می‌کند که اگر اصابه به جهالت نبود مانع از حجیت نیست اما دلالت نمی‌کند که هر جا این مانع نبود پس مقتضی هم برای حجیت موجود است.

ان قلت: اگر شما منکر عمومیت نقیض تعلیل می‌شوید پس خودتان حجیت خبر ثقه را از چه راهی ثابت می‌کنند؟

ص: ۲۶۸

قلت: ما برای حجیت خبر ثقه به عموم نقیض تعلیل استناد نمی‌کنیم، بلکه به مفهوم شرط آیه استدلال می‌کنیم به بیانی که گذشت و می‌گوییم: مفهوم *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا* این است که اگر آورنده خبر فاسق نبود تبیین واجب نیست آن گاه دار الامر بین وجوب قبول و وجوب رد و احتمال ثانی باطل است چون یلزم کون العادل اسوأ حالا- من الفاسق فتعین الاحتمال الاول که وجوب القبول باشد.

دلیل سوم: دلالت بعضی از اخبار

۱. مقبوله عمر بن حنظله که در اصول کافی (ج ۱، ص ۸۷) باب اختلاف الحدیث حدیث ۱۰ نقل شده است. مقبوله عبارت است از حدیثی که از سوی فقهای عظام تلقی به قبول شده و فقها طبق آن عمل نموده اند و لو صحت حدیث ثابت نشده است.

۲. مرفوعه زراره که مرحوم شیخ در رسائل (ص ۴۴۶) نقل کرده است. مرفوعه عبارت است از حدیثی که بخشی از سلسله سند حذف شده و در اینجا چنین است؛ زیرا به قول شیخ در رسائل (ص ۴۴۷): «الا- ان عملهم علی طبق المرفوعه و ان کانت شاذه من حیث الروایه حیث لم یوجد مرویه فی شیء من جوامع الاخبار المعروفه و لم یحکها الا- ابن ابی جمهور عن العلامه مرفوعا الی زراره». چون کیفیت استدلال به این دو حدیث مثل هم است، لذا جناب مظفر فقط مرفوعه را در این مقام می‌آورد.

متن کامل مرفوعه این است:

شیخ در رسائل (ص ۴۴۶) می‌گوید: «الثانی ما رواه ابن ابی جمهور الاحسائی فی غوالی اللثالی عن العلامه مرفوعا الی زراره قال سألت ابا جعفر علیه السّلام فقلت جعلت فداک یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان فبایهما آخذ فقال یا زراره خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر فقلت یا سیدی انهما معا مشهوران ماثوران عنکم فقال خذ بما یقول اعدلهما عندک و او ثقهما فی نفسک فقلت انهما معا عدلان مرضیان موثقان فقال انظر ما وافق منهما العامه فاتر که و خذ بما خالف فان الحق فیما خالفهم قلت ربما کانا موافقین لهم او مخالفین فکیف اصنع قال اذن فخذ بما فیہ الحائطه لدینک و اترک الآخر قلت انهما معا موافقان للاحتیاط او مخالفان له فکیف اصنع فقال

ص: ۲۶۹

اذن فتخیر احدهما فتاخذ به ودع الشاذ النادر».

این حدیث از مصادیق کامله و بارزه جبران ضعف سند به شهرت عملی است با اینکه حدیث تنها در کتاب غوالی اللثالی نقل شده و به قول شیخ در رسائل (ص ۲۲۰):

«الا انها ضعيفه السند و قد طعن صاحب الحدائق فيها و في كتاب غوالی اللثالی و صاحبه فقال ان الروايه المذكوره لم نقف عليها في غير كتاب الغوالی مع ما هي عليها من الارسال و ما عليه الكتاب المذكور من نسبه صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار و الاهمال و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور»، ولی به قول خود شیخ در صفحه ۴۴۷ این حدیث شهرت عملی دارد و شهرت عملی جبران می کند ضعف سند آن را. محل شاهد ما در این حدیث این جمله است: «خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر». کیفیت استدلال به این جمله برای اثبات حجیت شهرت فتواییه از دو جهت و به دو بیان است:

۱. بیان اول: مراد از ماء موصوله در خذ بما اشتهر مطلق چیزی است که شهرت دارد اعم از اینکه آن شیء مشهور حدیث و روایت باشد و یا فتوا باشد پس ما موصوله به اطلاقش شامل فتوی المشهور هم می شود، سؤال به چه دلیل مراد از موصوله مطلق الشیء المشهور است؟

جواب: به دلیل اینکه ماء موصوله همانند سایر موصولات از اسماء مبهمات است و نیازمند به یک تعیین کننده و تفسیر کننده است و آن تفسیر در موصولات عبارت است از صله موصول و در اینجا صله عبارت است از اشتهر و اشتهر شامل می شود هر شیء مشهور را چه حدیث باشد و چه فتوا، پس به اطلاق این جمله تمسک نموده و حجیت شهرت را اثبات می کنیم.

۲. بیان دوم: برفرض که مراد از ماء موصوله خصوص حدیث و خبر مشهور باشد و لکن باز هم ثابت می کنیم که این حدیث هر امر مشهوری و لو فتوا را شامل است.

بیان ذلک: امام علیه السلام در این حدیث حکم و جوب اخذ به حدیث را معلق و منوط ساخته بر شهرت و فرموده خذ بما ای بالحدیث المشهور از این تعلیق استفاده می شود که در خود حدیث خصوصیتی نیست، بلکه معیار شهرت است و به حدیث

ص: ۲۷۰

هم که عمل می‌کنیم در صورتی است که مشهور باشد و وقتی مناط شهرت بما هی شهره شد می‌گوییم حکم وجوب اخذ دایر مدار شهرت است و هر جا که شهرت باشد وجوب اخذ هم هست بنابراین، فتوای مشهور هم مثل حدیث مشهور حجت خواهد بود.

جواب: جناب مصنف از هر دو بیان جواب می‌دهند:

جواب بیان اول: قبول داریم که ماء موصوله از مبهمات است و نیاز به معین دارد و لکن لازم نیست که معین او حتما صله او باشد، بلکه گاهی به وسیله صله تعیین می‌شود و گاهی به وسیله قرائن خارجی و در اینجا سؤال قبل معین این موصول است؛ زیرا سؤال از حدیث بوده که زراره می‌گوید: یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان فبایهما نعمل؟ جواب هم باید مطابق با سؤال باشد پس به قرینه سؤال مقدم معلوم می‌شود که مراد حدیث مشهور است نه مطلق المشهور بما هو مشهور.

تنظیر: ما نحن فیه نظیر آن است که شخصی از تو می‌پرسد: کدام یک از برادرانت را بیشتر دوست می‌داری؟ شما در جواب می‌گویید: من کان اکبر منی، در اینجا احدی توهم نمی‌کند که این حکم در جواب عام باشد و مراد تو این باشد که هر کسی که از من بزرگ تر است و لو برادر تو نباشد، بلکه دشمن تو باشد، جای چنین توهمی نیست بلکه هر کسی می‌فهمد، مراد تو برادر بزرگ تر است و یا به قول شیخ در رسائل (ص ۶۶): «الا تری انک لو سئلت عن ان ای المسجدین احب الیک؟ قلت ما کان الاجتماع فیه اکثر هل یحسن للمخاطب ان ینسب الیک محبوبیه کل مکان یكون الاجتماع فیه اکثر بیتا کان او خانا او سوقا و کذا لو أجب عن سؤال المرجح لأحد الرمانین فقلت ما کان اکبر».

جواب بیان ثانی: پس از اینکه قبول کردید که مراد از ماء موصوله خصوص خبر مشهور است می‌گوییم: ظاهر این جمله آن است که امام حکم را معلق نموده بر خصوص شهرت خبری پس مناط شهرت خبری است نه مطلق الشهره بخصوص که ضمیر در اشهر هم برمی‌گردد به ماء موصوله، یعنی بالحدیث المشهور هوای الحدیث، و یا لا اقل احتمال می‌دهیم که مناط خصوص شهرت خبری باشد و اذا جاء

ص: ۲۷۱

الاحتمال بطل الاستدلال.

تنبیه

با اینکه بسیاری از علما شهرت فتواییه را حجت نمی دانند؛ با این حال هنگامی که به کتب فقهیه و شیوه فقهای کرام مراجعه می کنیم می بینیم که بزرگان علما جرأت نمی کنند که در برابر قول مشهور بایستند و با آن مخالفت کنند، مگر یک دلیل بسیار+ روشن داشته باشند تا در پناه آن مخالفت کنند، نه تنها جرأت مخالفت ندارند، بلکه پیوسته می کوشند که دلیلی هرچند خیلی قوی نباشد بر وفق قول مشهور به دست آورند و در پناه آن طبق مشهور فتوا دهند، اما این عمل نه به خاطر تقلید از اکثریت است که هرچه را اکثر گفتند ما چشم بسته عمل کنیم و نه به خاطر حجت دانستن شهرت است، بلکه به خاطر بزرگ شمردن آرای و نظریات دانشمندان است به ویژه اگر این فقها از مدققین و قهرمانان این میدان باشند البته این شیوه اختصاص به فقها ندارد، بلکه در کلیه فنون و علوم جاری است در هر رشته ای که یک جمع قابل ملاحظه ای بر امری معتقد باشند دیگران با این جمع جرأت مخالفت نمی کنند مگر دلیلی بسیار قوی و متقن و روشن به روشنی آفتاب عالمتاب داشته باشند. و فلسفه امر آن است که هر انسان منصفی هنگامی که ملاحظه می کند که ۸۰٪ این جمعیت بر عقیده ای استوار شده اند و او این عقیده را قبول نکرده با خود این فکر را می کند که شاید من در اشتباه هستم و شاید در جهل مرکب هستم لذا خیلی آسان جرأت نمی کند با قول اکثریت مخالفت کند و هذا امر طبیعی.

البته در هر کاری انتخاب حد وسط را باید نمود که «خیر الامور اوسطها» و امت اسلام امت وسط است اعمالش هم باید اعمال وسط باشد، از افراط و تفریط باید پرهیز کرد، برخی از انسان ها دچار تفریط شده و تنها به فکر و رأی خویش اعتماد می کنند اینان مستبدان به رأی هستند و به قول امام علی علیه السلام: «من استبد برایه هلك».

متقابلا یک دسته دچار تفریط هستند؛ یعنی برای خود و فکر خویش هیچ گونه ارزشی قائل نیستند و استقلال فکری ندارند، بلکه دچار شخصیت زدگی گردیده اند

ص: ۲۷۲

این هم خطاست شخصیت‌ها بسان خورشیدهای تابانی هستند که باید از آنها آدمی ارائه طریق بگیرد چنان که نگاه به شمس موجب نایبایی و ماندن است، نگاه به شخصیت‌ها و مبهوت آنها شدن هم انسان را از حرکت بازمی‌دارد. پس افراط و تفریط هر دو خطاست، بلکه باید از افکار و نظرات بزرگان استفاده نمود و حرکت نمود و پیش‌تاخت تا خود انسان فاتح قله‌های بلند علمی شود.

در خاتمه: کلام را به دو سخن از دو حکیم بزرگ زینت می‌دهیم:

۱. ارسطو درباره استادش افلاطون می‌گوید: من افلاطون را خیلی دوست می‌دارم، ولی حقیقت را بیشتر از استادم دوست می‌دارم.

۲. ملا صدرا درباره ابن سینا می‌فرماید: اگرچه ابن سینا نابغه است و شخصیت بزرگی است و لکن الحق احق ان یتبع.

ص: ۲۷۳

باب هفتم سیره

اشاره

باب هفتم از ابواب مباحث حجت باب سیره است، کلمه سیره اسم مصدر است از ماده سار یسیر سیرا و مسیرا و جمع آن سیر و سیرات است و به معانی مختلفی آمده که یکی از آن معانی طریقه و روش است. عرب می گوید: فلان حسن السیره ای حسن السلوک بین الناس و به همین معناست این جمله شریفه: من طابت سریره حسن سیره ای من طابت نیته حسن سلوک کسی که نیت پاکی داشته باشد رفتار نیکو خواهد داشت.

اصطلاحاً سیره عبارت است از بنای عملی انسان ها در طول تاریخ بر انجام کاری و یا بر ترک آن.

سیره بر دو قسم است:

۱. سیره عقلاییه و یا بنای عقلا و آن عبارت است از بنای عملی همه عقلای عالم و به تعبیر دیگر بنای عملی عرف عام و توده مردم (از هر دینی و مسلکی که باشند) بر انجام کاری مثل عمل به ظواهر کلمات و یا بر ترک کاری مثل ترک آمیزش با محارم.
۲. سیره متشرعه و یا سیره شرعیه و یا سیره اسلامیة و آن عبارت است از بنای عملی مسلمین بما هم مسلمون بر انجام کاری و یا بر ترک کاری که این سیره از اسلام نشأت گرفته نه از عرف عام، خود سیره متشرعه دارای دو شعبه است:

ص: ۲۷۴

الف. سیره عملی جمیع مسلمین چه شیعه و چه سنی با همه فرقه‌هایی که دارند.

ب. سیره عملی یک طایفه از مسلمین مثلاً سیره فرقه امامیه و شیعیان جهان.

با بیان این مقدمه کوتاه بحث خود را درباره سیره در دو مقام قرار می‌دهیم:

۱. حجیت بنای عقلا

تا به حال مکرر در مباحث حجت درباره سیره عقلاییه بحث و گفتگو کرده ایم و برای حجیت خبر واحد و ظواهر کلمات بدان احتجاج نموده ایم. مبسوطترین بحثی که در این زمینه داشتیم درباره حجیت قول لغوی بود، آنجا گفتیم بنای عقلا هنگامی ارزش دارد و به درد استنباط حکم شرعی می‌خورد که به نحو قطع و یقین کاشف از موافقت و امضای شارع باشد و گرنه مجرد افاده ظن فایده ندارد. حتماً باید یقین در کار باشد که حجیت او ذاتی است و الیه تنتهی حجه کل حجه و نیز آنجا گفتیم، کاشفیت قطعیه سیره عقلا از موافقت شارع مشروط به یکی از شروط سه‌گانه است که باید یکی از این امور فراهم باشد تا سیره بتواند استکشاف کند از رضایت معصوم حال همان مطالب را در اینجا با شیوه جدیدتری عرضه می‌کنیم تا نتیجه مطلوب حاصل گردد.

پس می‌گوییم: گاه سیره عقلاییه از سیره‌هایی است که انتظار داشته می‌شود که شارع مقدس با عقلا در این سیره متحد المسلك باشد؛ زیرا شارع خودش از عقلاست و مانعی هم از این اتحاد مسلك در کار نیست از قبیل لزوم جهل و احتیاج و ... لذا این انتظار و توقع بجاست نظیر عمل به خبر ثقه و اخذ به ظواهر کلمات متکلمین.

و گاهی سیره عقلاییه از سیره‌هایی است که انتظار داشته نمی‌شود که شارع مقدس با عقلای عالم در این رفتار و سلوک متحد المسلك باشد؛ زیرا اگرچه شارع خود از عقلای عالم، بلکه رئیس العقلاء، بلکه خالق العقل است لیکن مانع دارد از اتحاد مسلك نظیر مراجعه به خبره در هر رشته‌ای و نظیر استصحاب و ...

قسم اول: این قسم خودش سه شعبه دارد:

۱. گاهی شارع مقدس از اتباع این سیره عقلاییه ردع و زجر فرموده مثل اینکه عقلای عالم در جمیع شئون به خبر واحد ثقه عمل می‌کنند، ولی در خصوص باب

ص: ۲۷۵

دعاوی و منازعات و شهادت، شارع مقدس به قول یک نفر اعتماد نکرده، بلکه بینه را که شهادت عدلین است معتبر کرده و یا در باب شهادت بر زنا به خبر چهار شاهد عادل اعتماد کرده است. چنین سیره عقلاییه ای حجیت ندارد و به درد استنباط حکم شرعی نمی خورد.

۲. گاهی نیز شارع مقدس مستقیماً سیره عقلاییه را امضا فرموده است. به نظر من، مثال این قسم عمل به خبر واحد ثقه است در غیر موارد مذکوره در بخش اول. چنین سیره ای قطعاً حجت است و به درد احکام شرعی می خورد و می توان برای نیل به احکام الله از آن پیروی نمود.

۳. و گاهی ردعی و منعی از سوی شارع نسبت به این سیره ثابت نشده، ولی مستقیماً امضا هم نفرموده فقط عدم الردع است نظیر اخذ به ظواهر کلمات متکلمین که مفصلاً گذشت. در چنین موردی از مجرد عدم ردع شارع قطع پیدا می کنیم به اینکه شارع با عقلای متحد المسلك است و او نیز همین شیوه را دارد؛ زیرا از طرفی شارع مقدس خود رئیس العقلاست از طرف دیگر مانعی هم از اتحاد مسلك در کار نیست و از طرف سوم ردع هم نکرده پس معلوم می شود همین شیوه را پسندیده، و گرنه اگر شیوه جدیدی داشت و مسلك عقلا را قبول نداشت حتماً پیروان خود را از اتباع سیره عقلاییه ردع می نمود و روش مخصوص به خودش را بیان می نمود تا مسلمین به جای اخذ به سیره عقلاییه از سیره شارع متابعت کنند و چون بیان نکرده، نه به صورت تواتر و نه حتی به صورت خبر واحد پس معلوم می شود شارع این شیوه را قبول نموده است.

قسم دوم: این قسم هم دو شعبه دارد:

۱. گاهی ما یقین داریم که عقلای عالم از این سیره در جمیع شئون حتی در احکام و امور شرعیه استفاده می کنند و طبق آن سلوک می نمایند نظیر استصحاب و قیاس.

۲. و تار بر ما مسلم نشده که عقلا از این سیره حتی در امور دینی استفاده کنند نظیر رجوع به اهل لغت که یکی از صغریات رجوع به اهل خبره است.

شعبه اول: این شعبه خودش سه بخش دارد:

ص: ۲۷۶

۱. گاهی شارع مقدس از این سیره عقلاییه مستقیماً ردع کرد نظیر عمل به قیاس که به روایات متواتره باطل شده چنین سیره ای اعتبار و ارزش ندارد.

۲. و گاهی شرع مقدس این سیره را مستقیماً امضا فرموده مثل باب بیوع و انکحه که فرموده *احل الله البيع* چنین سیره ای حتماً معتبر و حجت است.

۳. و گاهی مجرد عدم الردع است مثلاً- عقلاً طبق استصحاب عمل می کنند در جمیع امور زندگی از دادوستدها و غیره حتی در موضوعات و احکام شرعیه و شارع مقدس خودش چنین سلوکی ندارد چون هرگز برای او شک لا-حق مفهوم ندارد و قوام استصحاب هم به وجود یقین سابق و شک لاحق است، ولی چنین سیره ای در مرأی و مسمع معصوم بوده با این حال ردع نکرده با فرض اینکه مانعی از ردع و اظهار حق از قبیل تقیه و ... نبوده در اینجا می گوئیم از عدم ردع شارع باز هم به طور یقین استکشاف می کنیم رضای شارع را؛ زیرا اگر راضی نبود که بندگان در امور دین او از چنین سیره ای پیروی کند هرآینه آنان را از اتباع این سیره ردع می فرمود و طریقه خاصه به خودش را به هر نحوی که باشد بیان و ابلاغ می کرد و چون بیان نکرده معلوم می شود که به همین شیوه راضی بوده است.

ان قلت: شاید در واقع ردع کرده، ولی به دست ما نرسیده است.

قلت: مجرد ردع واقعی بدون وصول به مکلف ارزشی ندارد ردع وقتی ارزش دارد که به مکلف واصل شود تا در حق او حجت باشد وگرنه ردع واقعی غیر واصل وجودش کالعدم است.

شعبه دوم: این شعبه نیز به دو بخش منقسم می شود:

۱. گاهی دلیل خاص داریم که شارع برخی از این سیره ها را امضا فرموده چنین سیره ای حجت خواهد بود نظیر اینکه در باب قیمت گذاری اشیا، شارع اجازه داده که عند المنازعه به اهل خبره مراجعه شود مثلاً مالی را شخصی تلف نموده و یا انداخته به دریا که قابل پیدا شدن نیست و در قیمت آن با صاحب مال نزاع دارند اینجا رجوع می شود به اهل خبره برای رفع نزاع.

قیمیات در مقابل مثلیات است. شیخ انصاری در مکاسب (ص ۱۰۵) درباره قیمی

ص: ۲۷۷

و مثلی تعاریف گوناگونی نقل فرموده، اولین تعریف این است که: المثلی ما يتساوى اجزائه من حيث القیامه و المراد باجزائه ما یصدق علیه اسم الحقیقه و المراد بتساویها من حيث القیامه تساویها بالنسبه بمعنی کون قیمة کل بعض بالنسبه الی البعض الآخر کنسبه نفس البعضین من حيث المقدار ... و روشن است که قیمی نکته مقابل مثلی است، برای مثلیات به گندم و جو و ... مثال زده اند و برای قیمیات به خانه، عبد، جوبات و ... مثال آورده اند.

نظیر تعیین مقدار کفایت نفقه واجب النفقه انسان مثلاً اگر والدین انسان یا همسر مطلقه انسان و یا اولاد انسان تهیدست بودند و بر شخص واجب شد که نفقه و مخارج آنها را پردازد اینجا برای تعیین مقدار کفایت به اهل خبره مراجعه می کنند تا او معین کند. چنین سیره‌هایی متبع است.

۲. و گاهی دلیل خاصی بر امضا نداریم در این صورت از مجرد عدم ردع شارع نمی توانیم استکشاف کنیم رضایت شارع را و لو از این سیره برای انسان گمان هم پیدا شود نظیر رجوع به اهل خبره در تعیین معنای لغوی کلمات شارع، دلیل مطلب هم آن است که شاید این سیره مرضی شارع بوده و ردع هم نکرده و شاید مرضی شارع نبوده و ردع کرده لذا پیروانش عمل نمی کردند و شاید مرضی شارع نبوده، ولی چون عقلاً از این سیره در احکام شرعی استفاده نمی کردند لذا شارع بما هو شارع وظیفه خود ندیده که چون این سیره را در شریعات نمی پسندد آنها را در سایر امور هم از اتباع این سیره ردع کند و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، پس نتوان رضای شرع را کشف کرد مگر دلیل خاص قاطع باشد و در مورد رجوع به قول لغوی چنین دلیلی نیست. فلا عبره بها و ان حصل الظن منها لان الظن لا یغنی من الحق شیئاً.

۲. حجیت سیره متشرعه

مقام ثانی در رابطه با حجیت و ارزش سیره متشرعه است: می فرماید: سیره مسلمان‌ها به ما اینکه مسلمان هستند نسبت به انجام کاری و یا ترک کاری در حقیقت شعبه‌ای از اجماع است و به همان ملاک کاشفیت از رأی معصوم حجیت دارد نهایت اجماع

ص: ۲۷۸

دو گونه است:

۱. اجماع قولی و آن عبارت است از اینکه تمامی دانشمندان اسلام بر امری از امور دینیه اتفاق نظر پیدا کنند و طبق آن فتوا دهند.
 ۲. اجماع عملی و آن عبارت است از اینکه تمام مسلمانان عملاً امری را انجام دهند و یا ترک نمایند پس سیره نوعی از اجماع است، بلکه سیره مسلمین عالی ترین نوع اجماعات است؛ زیرا در اجماعات قولی تنها اتفاق نظر دانشمندان امت است بر حکمی از احکام دین آن هم فقط قولاً ولی در سیره متشرعه و یا اجماع عملی اولاً اتفاق نظر همه امت است و ثانیاً عملی است که بالاتر از قول است، حال سیره متشرعه بر چهار قسم است:
 ۱. سیره هایی که یقیناً به زمان معصوم می رسد و خود معصوم هم عامل به آن بوده نظیر آنچه از شیخ طوسی نقل شده که مسلمین در جمیع اعصار و قرون از زمان پیامبر و زمان ائمه علیهم السلام الی یومنا هذا به خبر ثقة اعتماد می کردند.
 ۲. سیره هایی که یقیناً به زمان معصوم می رسد و خود معصوم عامل به آن نبوده، ولی امضا نموده است نظیر آنچه شیخ انصاری در رسائل (ص ۲۰۳) آورد: فان سیره المسلمین من اول الشریعه بل فی کل شریعه علی عدم الالتزام و الالزام بترك ما یحتمل ورود النهی عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان.
 ۳. سیره هایی که یقین داریم که بعد از عصر معصومین علیهم السلام پیدا شده و به دوران معصوم منتهی نمی شود (سیره های مستحدثه) مثل نوع عادت هایی که امروزه در کشورهای اسلامی کم و بیش رایج است و منشأ اسلامی و دینی ندارد، بلکه خلاف دین است.
 ۴. سیره هایی که مشکوک است و نمی دانیم که آیا به دوران معصوم می رسد و در مرأی و مسمع امام علیه السلام بوده یا خیر؟
- سؤال: از این اقسام اربعه کدام یک حجیت دارند؟
- جواب: اگر سیره مسلمین از نوع اول و دوم باشد بلاشکال حجیت دارد و کاشف از موافقت معصوم است و همان طور که اجماع قولی به تنهایی کاشف از رأی معصوم

ص: ۲۷۹

بود و حجت بود همچنین اجماع عملی این شکلی هم به طریق اولی کاشفیت دارد و مستقلا حجت است، و تفاوت سیره متشرعه و سیره عقلا- در همین نکته است که سیره عقلا-یه بنفسها حجیت و دلالت ندارد و مثبت حکم شرعی نیست، بلکه محتاج به دلیل دیگری است و نیاز به انضمام مقدمه دیگری دارد که دال بر موافقت شارع باشد حال آن دلیل گاهی دلیل صریح است به اثبات و گاهی از راه عدم ردع شارع استکشاف می کنیم امضای شارع را و گاهی هم مستقیما شارع ردع می کند. به خلاف سیره مسلمین قسم اول و دوم که بنفسها دلالت و حجیت دارد و کاشف از رأی معصوم است کالاجماع القولی. البته فرق های دیگری هم شهید صدر در بحوث (ج ۴، ص ۲۴۷) بیان نموده است.

اگر سیره متشرعه از نوع سوم و چهارم باشد، ارزش ندارد. همان طور که اجماعات قولیه ای که در زمان غیبت ادعا می شود از راه قاعده لطف و قاعده حدس ارزش ندارد؛ زیرا چنین اجماعات یا سیره ها حد اکثر گمان آور است و کاشف ظنی است و الظن لا یغنی من الحق شیئا، بلکه اگر اجماعات قولیه در دوران غیبت حجت نباشد به طریق اولی اجماعات عملیه و سیره های مستحدثه ارزش نخواهد داشت وجه اولویت این است که در اجماع فقهای بزرگوار با همه جلالت قدر و تقوی و ورع اتفاق نظر پیدا کرده اند با تمام احتیاطاتی که در دین دارند، ولی در سیره های مسلمین نوعا مردم اعتنای زیادی ندارند و در مسائل دین اکثر مردم لابلالی هستند، لذا اگر اجماع قولی حجت نباشد به طریق اولی اجماع عملی حجت نیست، شاهد بر اینکه این سیره ها از بی مبالاتی مردمان نشأت می گیرد آن است که شیخ در مکاسب (ص ۸۳) بیان نموده است. توضیح مطلب فی الجمله آن است که بیع بر دو قسم است:

۱. قولی، ۲. فعلی.

بیع قولی آن است که خرید و فروش و دادوستد همراه با اجراء صیغه باشد، یعنی دارای ایجاب و قبول باشد با جمیع شروطش چنین بیعی بالاجماع مفید ملکیت لازمه است؛ یعنی پس از اتمام بیع هیچ یک از طرفین حق ندارند معامله را به هم بزنند مگر یکی از موجبات از قبیل غبن، غرر و ... پیدا شود.

ص: ۲۸۰

بیع فعلی آن است که ایجاب و قبولی در میان نیست، بلکه بایع جنس را می دهد و مشتری پول را معاطات است و دادوستد عملی است مثلا- جناب عالی به نانوا ۵ تومان پول می دهید و ۵ عدد نان می گیرید و می روید و یا وارد حمام شده و استحمام می کنید پس موقع بیرون رفتن ۱۰ تومان به کوزه حمامی می اندازی و می روی و ... چنین بیعی را معاطات نامند، حال اختلاف است که آیا اولاً- چنین بیعی صحیح است یا باطل؟ ثانیاً برفرض صحت آیا مفید ملکیت است و یا تنها اباحه تصرف می آورد ثالثاً برفرض که مفید ملکیت باشد آیا مفید ملکیت لازمه است و یا متزلزله که بعد از تصرف احد الطرفین لازم می شود؟ گروهی بر آن اند که معاطات مفید ملکیت لازمه است و استدلال کرده اند به سیره مسلمین که مسلمان ها با مالی که از راه معاطات به دست آورده اند معامله ملکیت می کنند، یعنی آن را می فروشند (هبه می کند) به دیگری وصیت می کنند- به ارث می برند و ... متن استدلال در مکاسب شیخ (ص ۸۳) چنین آمده است:

«و ذهب جماعه تبعاً للمحقق الثانی الی حصول الملک و لا یخلو عن قوه للسیره المستمره علی معامله المأخوذ بالمعاطاه معامله الملک فی التصرف فیه بالعق و البیع و الوطی و الایصاء و توریثه و غیر ذلک من آثار الملک».

سپس در بخش پایانی همان صفحه مرحوم شیخ جواب داده به اینکه این سیره ها حجیت ندارد؛ زیرا چنین سیره ای همانند بسیاری از سیره های دیگر مسلمان ها ناشی از مسامحه و بی مبالاتی در دین است و کاشف از موافقت شرع نیست.

متن بیان شیخ: «و اما ثبوت السیره و استمرارها علی التوریث فهی کسائر سیراتهم الناشئه عن المسامحه و قله المبالاه فی الدین مما لا یحصی فی عباداتهم و معاملاتهم و سیاساتهم کما لا یخفی».

مرحوم مظفر می فرماید: روشن است که مراد شیخ از این سخن سیره های از نوع ۳ و ۴ است و گرنه قسم ۱ و ۲ مسلم حجت است.

سؤال: چرا سیره های مستحدثه و سیره های از نوع ۳ و ۴ حجیت و ارزشی ندارد؟

جواب: فلسفه مطلب و ریشه بحث را باید در نحوه پیدایش عادت ها در میان بشر و چگونگی تأثیر عادت ها در عواطف مردم جویا شد، توضیح اینکه گاهی برخی از

ص: ۲۸۱

متنفذین جامعه از قبیل حکومت ها، سرمایه داران و سایر طبقات ممتاز جامعه عملی را انجام می دادند یا به خاطر عادت های ملی و نژادی و یا به خاطر هواهای نفسانی و یا به خاطر تقلید از غیر و یا به خاطر تفوق بر رقیبان و یا به خاطر اظهار عظمت خودشان و یا به خاطر اظهار عظمت دینشان، سپس شخصیت های دیگری در دوره های بعدی آمده و از آنان در این اعمال تقلید می کنند و تدریجا مطلب در میان مردم شیوع پیدا می کند و کسی هم نیست که آنان را از این اعمال ناروا بازدارد یا در اثر غفلت یا در اثر مسامحه و یا در اثر خوف و ... سپس مدت های طولانی می گذرد و یک یا دو نسل در رهگذر زندگی می آیند و می روند کم کم تاریخچه این عادت به فراموشی سپرده شد و آیندگان گمان می برند که این سیره سیره مسلمین بما هم مسلمون است.

و هنگامی هم که یک امری در میان مردم عادت شد دیگر ترك عادت و خروج از آن بسیار دشوار است و حربه تکفیر را به دنبال دارد ما می بینیم که جامعه به عادت های عمومی چه قدر احترام قائل است و کسی را که برخلاف آن عمل کند او را از دین خارج می دانند چنین سیره هایی نباید موجب فریب مجتهد شوند؛ زیرا این سیره ها از بی مبالاتی سرچشمه می گیرد.

شاید از همین نوع باشد سیره های ذیل، از قبیل بوسیدن دست، برخاستن به احترام تازه وارد، جشن گرفتن در روز نوروز، آراستن و زینت کردن مساجد و مقابر و ...

نتیجه: اینکه چنین سیره هایی مورد وثوق و اعتماد نیست و ما قطع به رسیدن آنها به زمان معصوم نداریم لذا ارزشی ندارد.

۳. میزان دلالت سیره

پس از اینکه درباره حجیت سیره عقلاییه و متشرعه بحث کردیم وارد می شویم در بیان مقدار دلالت سیره، نظیر این بحث تا به حال دو بار تکرار شده است:

۱. مدی دلالة فعل المعصوم؛

۲. مدی دلالة تقرير المعصوم.

بار سوم در اینجا بحث می کنیم. می گوییم: گاهی سیره عقلاییه یا شرعیه از

ص: ۲۸۲

سیره‌هایی است که حجیت دارند و گاهی از سیره‌هایی است که حجیت ندارند و کاشف قطعی از موافقت معصوم نیستند (سیره‌های حجیت و غیر حجیت را در مبحث حجیه سیره العقلاء و حجیه سیره المتشرعه تفصیلاً بیان کردیم) اگر این سیره از سیره‌هایی باشد که حجیت نداشته باشد در این صورت هیچ گونه دلالتی ندارد نه بر وجوب نه استحباب نه اباحه و نه کراهت و نه حرمت، ولی اگر از سیره‌های معتبره باشد اگر سیره بر انجام عملی باشد بدون هیچ قرینه‌ای بر وجوب و ... قدر متیقن و مسلم دلالت بر مشروعیت آن عمل و عدم حرمت آن می‌کند چون معصوم کار حرام نمی‌کند، ولی به تفصیل حکم این عمل را روشن نمی‌کند که آیا کراهت است؟ یا اباحه؟ یا استحباب؟ یا وجوب؟ هر یک از این‌ها محتمل است و دلیل خاص می‌طلبد و سیره بنفسها بر آن دلالتی ندارد و اگر سیره بر ترک کاری باشد در این صورت قدر مسلم دلالت بر مشروعیت ترک و عدم وجوب آن عمل دارد چون معصوم ترک واجب نمی‌کند و ترک واجب را امضا هم نمی‌کند اما بیش از این دلالت ندارد که آیا این عمل مستحب است؟ یا مباح؟ یا مکروه؟ یا حرام؟ کل این‌ها محتمل است و هر یک که بخواهند تعیین شوند دلیل خاص می‌طلبد و فلسفه این مطلب آن است که سیره عمل است و عمل فی حد ذاته مجمل است و زبان دار نیست که یکی از این چهار حکم را بیان کند.

دو تبصره: ۱. گاهی ممکن است از راه قرائن خارجی حکم شرعی این عمل را به دست آوریم مثلاً از راه مداومت مسلمین بر انجام یک عمل علاوه بر اصل مشروعیت و جواز استحباب یک عمل را استظهار کنیم، به جهت اینکه مداومت همه متشرعه در همه اعصار بر انجام یک عملی اگر نگوییم دلیل بر وجوب آن عمل است لاقلاً دلالت بر حسن و رجحان آن عمل می‌کند و هذا معنی الاستحباب، و لکن در این سخن می‌توان خدشه نمود به اینکه اگر مسلم می‌شد که این استحسان و مدح از شرع سرچشمه گرفته‌آری، مداومت دلیل بر استحباب می‌شد و لکن شاید منشأ این امر عادت باشد، یعنی و لو عمل فی ذاته حسن و رجحانی نداشته، ولی چون عادت مردمان بر آن جاری شده لذا آن عمل را نیکو می‌شمارند و این امر روشنی است که

ص: ۲۸۳

امور عادیه عند الجمهور محترم و محبوب است و فاعل آن را مدح و تارک آن را مذمت می کنند پس معلوم نیست منشأ این استحسان، شرع باشد، بلکه شاید عادت باشد.

۲. گاهی از راه به مجرد اثبات مشروعیت و جواز اثبات وجوب هم می شود و بین مشروعیت و وجوب عمل ملازمه است؛ یعنی یا اگر مشروع شد واجب هم هست و یا اگر واجب نبود مشروعیت هم ندارد مانند عمل به خبر واحد و ظواهر که وقتی سیره عقلا و متشرعه قائم شد بر مشروعیت عمل به خبر واحد و ظواهر لازمه اش آن است که عمل به آن واجب باشد به دلیل اینکه وقتی عمل به خبر واحد ثقه مشروع است که حجت باشد و گرنه تشریح است و وقتی حجت شد و از طرف شارع نصب شد به عنوان طریق نیل به احکام واجب العمل خواهد بود چون تحصیل و تعلم احکام واجب است و بهترین و یا تنها راه نیل به احکام همین خبر واحد و ظواهر است پس از راه مشروعیت وجوب را ثابت می کنیم.

ص: ۲۸۴

باب هشتم قیاس**مقدمه**

باب هشتم از ابواب مباحث حجت باب قیاس است در رابطه با قیاس یک مقدمه و چهار مبحث و یک خاتمه مطرح است.

مقدمه: پیش از ورود در اصل بحث، در تمهید کتاب فهرست اصول و منابع فقه را در مکتب اهل سنت و اهل بیت ذکر می کنیم:

مذاهبی که در طول تاریخ در فروع دین اسلام و احکام شرعی به وجود آمده چه در مکتب اهل سنت و چه در مکتب شیعه، فراوان بوده اند و لکن بسیاری از آن مذاهب منقرض شده و از بین رفته اند و مذاهب معروف اسلامی جهان ۵ مذهب است:

الف. مذهب امامیه اثنا عشریه،

ب. مذهب حنفیه پیروان ابو حنیفه،

ج. مذهب شافعیه پیروان امام محمد بن ادریس شافعی،

د. مذهب مالکیه پیروان امام مالک بن انس،

ه. مذهب حنابله پیروان احمد حنبل.

در این مقام فهرست اصول فقه این ها را بیان می کنیم:

ص: ۲۸۵

مذهب امامیه: منابع فقه نزد امامیه دو دسته است:

۱. منابع اصلی و استقلالی،

۲. منابع فرعی و تبعی.

منابع اصلی، چهار منبع است:

۱. کتاب خدا (قرآن)،

۲. سنت معصومین علیهم السلام که سه شعبه دارد الف. قول ب. فعل ج. تقریر معصوم،

۳. اجماع علمای اسلام،

۴. حکم عقل قطعی.

منابع تبعی:

۱. حجیت ظواهر که از متمامات بحث از حجیت کتاب و سنت است؛

۲. حجیه قول اللغوی؛

۳. حجیت سیره عقلاییه؛

۴. حجیت سیره متشرعه که تمام این ها مکمل مبحث حجیت کتاب و سنت هستند.

مذهب حنفیه: نویسنده کتاب الامام الصادق و المذاهب الاربعه (در ج ۱، ص ۵۲۰) می گوید: اصول الفقه در نزد حنفیه شش اصل است: ۱. کتاب، ۲. سنت، ۳. اجماع، ۴. قیاس!، ۵. استحسان، ۶. عرف.

مذهب شافعیه: نویسنده فوق، اسد حیدر، در همان صفحه می گوید: منابع فقه نزد شافعیه چهار منبع است: ۱. کتاب، ۲. سنت، ۳. اجماع، ۴. قیاس (امام غزالی هم در المستصفی به این سخن تصریح نموده است).

مذهب مالکیه: دانشمند محترم اسد حیدر، در همان صفحه می گوید: و اما الاصول عند المالکیه فاقل عددا حصوله تسعه: ۱. الكتاب، ۲. السنه، ۳. الاجماع، ۴. القیاس!، ۵. الاستحسان، ۶. العرف، ۷. اجماع اهل المدینه، ۸. المصالح المرسله، ۹. سد الذرائع و قیل اکثر من ذلك.

مذهب حنبلی: مؤلف محترم کتاب الامام الصادق و المذاهب الاربعه در جلد دوم، صفحه ۵۱۳ ذیل عنوان «اصول الفقه الحنبلی» می گوید: و قد ذکر ابن القیم الجوزیه، ان

ص: ۲۸۶

الاصول التي بنى عليها الامام احمد فتاويه خمس؛ احدها، النصوص فاذا وجد النص افتى بموجبه و لم يلتفت الى ما خلفه و لذلك قدم النص على فتاوى الصحابه. ثانيها، ما افتى به الصحابه و لا يعلم مخالفا فيه فاذا وجد لبعضهم فتوى و لم يعرف مخالفا لها لم يعدها الى غيرها و لم يقل ان ذلك اجماع بل يقول من ورعه في التعبير: لا اعلم شيئا يدفعه. ثالثها، انه اذا اختلف الصحابه تخير من اقوالهم اقربها الى الكتاب و السنه و لم يخرج عن اقوالهم. رابعها، الاخذ بالمرسل و الحديث الضعيف اذا لم يكن في الباب شيء يدفعه و هو الذي رجحه على القياس. الاصل الخامس، اذا لم يكن عند الامام احمد في المسأله نص و لا قول الصحابه او واحد منهم و لا اثر مرسل او ضعيف ذهب الى القياس فاستعمله للضرورة ... و لكن كتب الاصول عند الحنابله قد زادت على هذه الاصول فذكروا الاستصحاب و المصالح و الذرائع و ربما ذكروا الاجماع.

پس از بیان فهرست منابع فقه عامه و خاصه وارد بحث می شویم: جناب مظفر در این مقدمه چهار مطلب را فهرست وار بیان می کنند:

۱. وضع قیاس در عصر صحابه و تابعین؛

۲. وضع قیاس در قرن دوم و در زمان امام صادق علیه السلام؛

۳. موضع گیری پیشوایان معصوم شیعه و به تبع آنان علمای شیعه در باب قیاس؛

۴. ریشه های پناه بردن عامه به قیاس و اجتهاد به رأی.

مطلب اول: آن گونه که از تاریخ استفاده می شود اجتهاد به رأی و قیاس از دوران صحابه بوده و اصولاً اجتهاد در آن عصر مرادف با همین اخذ به قیاس و استحسان بوده و نمونه هایی از عملکرد خلیفه اول و ثانی نشانگر این مطلب است: در مقدمه کتاب تاریخ حصر الاجتهاد (ص ۲۰) چنین آمده است: فی حدیث میمون بن مهران، کان ابو بکر اذا ورد علیه الخصم نظر فی کتاب الله فان وجد فيه ما يقضى بينهم قضی به و ان لم يكن فی الكتاب و علم عن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم فی ذلك الامر سنه قضی بها فان اعياه خرج فسئل المسلمین فقال: أتانی كذا و كذا فهل علمهم ان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم قضی فی ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع اليه النضر كلهم يذكر عن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم فيه قضایا، فيقول ابو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ علينا علم نبينا فان اعياه ان يجد فيه سنه

ص: ۲۸۷

عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جَمَعَ رِءُوسَ النَّاسِ وَخِيَارَهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ فَإِذَا اجْتَمَعَ رَأْيُهُمْ عَلَى أَمْرٍ قَضَى بِهِ!!

باز آمده است: فی تعالیم عمر لشریح کما یؤتو عنه، فان جاءك ما ليس في كتاب الله و لم يكن فيه سنه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و لم يتكلم فيه احد قبلك فاختر اي الامرین شئت و ان شئت ان تجتهد برأیک لتقدم فتقدم، و ان شئت ان تتأخر فتأخر و لا أرى التأخير الا خيرا لك. علی ای حال، در میان صحابه و تابعین کسانی بودند که اجتهاد به رأی می کردند حتی در مقابل نصوص؛ ولی در این مرحله مفهوم روشنی از قیاس عرضه نشده، بلکه کم و بیش مسلمین به قیاس عمل می کردند، تا می رسد به دوران امام صادق علیه السلام. از اینجا مطلب ثانی آغاز می شود.

مطلب دوم: در این دوره اهل سنت به دو دسته تقسیم می شوند:

۱. اصحاب الحدیث یا اهل المدینه؛

۲. اصحاب الرأی یا اهل الکوفه.

پایگاه اصحاب الحدیث مدینه بوده و پایبند ظواهر روایات بودند و آنها را اصحاب الحدیث گفتند. لان عنایتهم بتحصیل الاحادیث و نقل الاخبار و بناء الاحکام علی النصوص و لا يرجعون الی القیاس. سردسته این گروه مالک بن انس بود که با قیاس مخالفت می کرد و پس از وی داود بن خلف ظاهری پیشوای ظاهریه که - در سنه ۲۰۲ هجری متولد و به سال ۲۷۰ هجری برابر با ۸۳۳ میلادی وفات یافته - همین شیوه مالک را در پیش گرفته و با اهل قیاس شدیداً مخالفت می نمود.

پایگاه اصحاب الرأی و الاجتهاد در کوفه بود و سردسته آنها ابو حنیفه و شاگردان او امثال قاضی ابو یوسف و محمد بن حسن شیبانی بودند. این ها به شدت از قیاس طرفداری می کردند و به قیاس عمل می نمودند و ابو حنیفه در این مسیر تا آنجا پیشروی کرد که به رأس القیاسیین معروف شد و فرقه های بعدی اهل سنت هم از قبیل شافعیه و دیگران همین روش را در پیش گرفتند. از آنجا که این مکتب به راحتی می توانست توجیه گرجانیات بنی عباس باشد، دستگاه حاکمه زمان از آنان حمایت کرد و به یوسف مقام قضاوت بخشید. در سایه حمایت بنی عباس اصحاب الرأی بر

ص: ۲۸۸

اصحاب الحدیث غلبه نمودند. در این دوره که عصر به اصطلاح شکوفایی قیاس است دانشمندان عامه شروع کردند به تحدید و بیان حدود قیاس و ارکان آن را مستحکم نمودند تا آنجا که به صورت یک منبع مستقل درآمد.

مطلب سوم: موضع گیری ائمه علیهم السّلام در برابر قیاس: تقریباً از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم همچنان پیشوایان معصوم دین اسلام با قیاس مخالفت نموده اند و در این زمینه روایاتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم و امیر المؤمنین علیه السّلام و امام سجاد و به ویژه امام صادق علیه السّلام وجود دارد که مسئله را تقریباً به سرحد ضرورت رسانیده و از ضروریات مذهب شیعه است که عمل به قیاس باطل است و مناظرات امام صادق با اصحاب الرأی لا سیما با ابو حنیفه مشهور و معروف است و عامه و خاصه آنها را نقل نموده اند به عنوان نمونه امام در یک مناظره به ابی حنیفه می فرماید: ایها الاعظم، قتل النفس أو الزنا؟

ابو حنیفه می گوید: قتل النفس. امام می فرماید: ان الله عز و جل قبل فی قتل النفس شاهدین و لم یقبل فی الزنا الا اربعة، باز می فرماید: ایها اعظم؟ الصلاه ام الصوم؟

ابو حنیفه می گوید: الصلاه. امام می فرماید: فما بال الحائض تقضى الصیام و لا تقضى الصلاه بعد می فرماید: فکیف یقوم لک القیاس فاتق الله و لا تقس، در وسائل الشیعه (ج ۱۸) ابواب صفات القاضی، یا در حدیثی که ابن حزم نقل کرده امام صادق به حنیفه می فرماید: «اتق الله و لا- تقس فإنا نقف غدا نحن و أنت و من خالفنا بین یدی الله فیسألنا عن قولنا و یسألکم عن قولکم فنقول قلنا قال الله و قال رسول الله و تقول أنت و أصحابک رأینا».

مطلب چهارم: چه عاملی باعث شد که اهل سنّت به دامان قیاس و استحسان پناهنده شوند؟

جواب: ریشه مطلب در اینجاست که روز اول از ثقل الله الاصر جدا شدند و خود را از سرچشمه جوشان و خروشان علم ائمه علیهم السلام محروم ساختند و تشنه لبان در کویر به هر سرابی پناهنده شدند، امیر المؤمنین علیه السلام را که در خطبه شقشقیه می فرماید:

«ینحدر عنی السیل و لا- یرقی الی الطیر»، رها کردند و فقط به نصوص نبویه اعتماد نمودند و چون نتوانستند برای تمام حوادث جوابی تهیه کنند به ناچار به قیاس

ص: ۲۸۹

پناهنده شدند. آنها در این راه تا آنجا پیش رفتند که گاهی در مقابل نص اجتهاد می کردند و گاهی به وسیله قیاس و اجتهاد به رأی جنایات دیگران را توجیه می نمودند نظیر تبرئه کردن خلیفه اول، خالد بن ولید را در جریان قتل مالک بن نویره که داستان آن در صفحه ۲۵۶ حدیقه الشیعه چنین آمده است: چون ابو بکر خلیفه شد، مالک با ابو بکر بیعت نکرد و به خلافت او راضی نشد. روز جمعه که ابو بکر بر منبر رسول خدا به خطبه خواندن مشغول بود، مالک بن نویره خطاب به ابی بکر نمود و گفت: خدا و رسول او، دیگری را جانشین کرده بودند؛ شما را می بایست که تأملی در این کار کنید. ابو بکر او را درشت گفت. او دلگیر شده با قوم و قبیله خود از مدینه به در رفت و در صحرائی رحل اقامت انداخت. ابو بکر و عمر در آن باب مشورت ها نمودند و تدبیرها اندیشند، تا آنکه کسی تعیین کرده فرستادند که از او و قوم او زکات بگیرند. ایشان گفتند: به نوعی که در زمان رسول خدا زکات می دادیم، از عهده آن بیرون می آییم و اگر گوئید ما خود زکات را خدمت علی بن ابی طالب علیه السلام می بریم که وصی رسول خدا اوست؛ چنان که ما از رسول خدا شنیده ایم تا به هر که باید داد، آن حضرت بدهد. بعد از آن، ایشان باهم گفتند: اینک راه انتقام به دست افتاد. زکات ندادن ایشان را در مدینه به این روش شهرت دادند که مالک و قبیله اش مانع زکات اند و مرتد شده اند. خالد بن ولید را که می دانستند از قدیم الایام با او دشمن است، با صد سوار بر سر او فرستادند که مالک را با مردان قبیله او بکشند و قبیله او را غارت و زن و فرزندان آنها را اسیر کنند ... و خالد مهمان مالک بود همان شب مالک را کشته و با زن او زنا کرد و دختران ایشان را اسیر کردند و هنگامی که به مدینه برگشتند خبر فاش شد.

عمر گفت باید بر خالد حد جاری شود و قصاص گردد؛ ولی خلیفه اول در پاسخ گفت: او سیف الاسلام است و نباید او را قصاص کرد. این جمله از ابو بکر در اینجا آمده است: «اجتهد فأخطأ»؛ یعنی او اجتهاد کرده و به خطا رفته است ...!!!

حتی تا آنجا بر مرکب لجاج سوار و پیش تاختند که به وسیله قیاس از اجماع هم دست برمی دارند و یا عند التعارض به واسطه قیاس از حدیث دست برداشته و آن را طرح می کنند و حتی به وسیله قیاس آیات قرآن را تأویل می کنند.

ص: ۲۹۰

۱. تعریف قیاس

گفتیم درباره قیاس چهار مبحث مورد بحث است. اولین مبحث درباره تعریف قیاس است. قیاس در لغت عرب، به معنای تقدیر و اندازه گیری آمده است. عرب می گوید:

قسمت الثوب بالذراع، یعنی پارچه را با ذراع اندازه گیری نمودیم و به معنای حکم به تسویه و مساوی بودن نیز آمده است. عرب می گوید: لا یقاس فلان بفلان فی ضماله و حسبه و نسبه ای لا یحکم بمساواتهما، یعنی فلانی با فلانی در مال و حسب و نسب مساوی نیستند و نمی توان این را به آن قیاس نمود.

و اما در اصطلاح اصولیین برای قیاس تعاریف گوناگونی خاصه و عامه ذکر فرموده اند که قریب پانزده تعریف مرحوم آیه الله مجاهد سید محمد طباطبایی در کتاب شریف مفاتیح الاصول (ص ۶۵۸ و ۶۵۹) ذکر فرموده است، یکی از آن تعاریفات تعریف مرحوم صاحب وافیه است که جناب مظفر می فرماید به نظر من بهترین تعاریفات است و آن عبارت است از اینکه «القیاس اثبات حکم فی محل بعله لثبوته فی محل آخر بتلك العله»؛ ترجمه: «قیاس عبارت است از ثابت نمودن شخص قیاس حکم شرعی را در یک موضوعی به واسطه یک علت و فلسفه ای به خاطر ثبوت آن حکم در موضوع دیگری به واسطه همان علت»؛ یعنی اینکه حکمی از سوی شارع برای موضوع خاصی به طور قطع ثابت شده است. مثلاً حرمت برای خمر ثابت شده، سپس قیاس می آید علت و فلسفه این حکم را پیدا می کند که مثلاً اسکار باشد بعد می گوید همین علت در موضوع دیگر هم که مثلاً فقاع باشد وجود دارد، پس او نیز باید دارای این حکم باشد، یعنی حرام باشد و از این طریق نتیجه می گیرد که پس فقاع هم مثل خمر در واقع حرام است.

تجزیه و تحلیل حقیقت قیاس: قیاس در حقیقت یک نوع فعالیت و تلاش ذهنی است که آقای قایس انجام می دهد در تشریح حقیقت قیاس چهار عبارت به کار می بریم که همه آنها اشاره به یک معنا دارد:

عباراتنا شتی و حسنک واحدو کل الی ذاک الجمال یشیر

۱. حقیقت قیاس عبارت است از حمل نمودن قیاس فرع را (فقاع) بر اصل (خمر)

ص: ۲۹۱

در آن حکمی که (حرمت) ثابت است برای اصل عند الشارع.

۲. حقیقت قیاس عبارت است از اعطا نمودن قیاس حکمی را (حرمت) برای فرع (فقاع) بمانند حکمی که برای اصل (خمر) ثابت است.

۳. حقیقت قیاس عبارت است از اثبات نمودن قیاس حکمی را در موضوعی به واسطه علتی به خاطر ثبوت آن حکم در محل دیگر به واسطه همان علت.

۴. حقیقت قیاس عبارت است از حکم نمودن قیاس به اینکه فرع (فقاع) سزاوار است که محکوم به حکمی باشد مماثل با حکم اصل (خمر)؛ چون هر دو دارای یک علت مشترک هستند (اسکار).

پس خود قیاس اثبات الحکم است، نتیجه این عملیات ذهنی و اثبات و اعطا، ثبوت الحکم برای فرع است واقعا در نزد شارع؛ یعنی آقای قیاس از راه قیاس نتیجه می‌گیرد که همان طور که مقیس علیه در واقع دارای فلان حکم است، مقیس هم بالفعل از سوی شارع محکوم به حکمی مماثل آن حکم است.

سؤال: چه عاملی باعث شد که آقای قیاس چنین قیاسی کند؟

جواب: عامل این قیاس اعتقاد او بوده به اینکه این قیاس برای او قطع و یا لااقل ظن به حکم شرعی می‌آورد.

سؤال: هدف قیاس از این قیاس چیست؟

جواب: هدفش استکشاف و استنتاج حکم شرعی است در مورد موضوعی که (خمر) که حکم آن از سوی شارع بیان نشده است.

سپس می‌فرماید: با این بیانات ما اعتراضی که بر این تعریف وارد شده مندرج می‌شود و آن اعتراض این است که مستشکل می‌گوید: قیاس یکی از ادله احکام شرعیه است و اثبات حکم شرعی در فرع نتیجه قیاس است و دلیل باید با نتیجه دلیل و یا مستدل علیه و یا مدعی و مطلوب فرق داشته باشد و حال آنکه طبق این تعریف دلیل عین مستدل علیه گردیده چون دلیل، اثبات حکم شرعی در فرع است و نتیجه دلیل هم همین است؛ یعنی اثبات الحکم الشرعی فی الفرع.

جواب ما این است که دلیل که قیاس باشد عبارت است از اثبات الحکم فی الفرع،

ص: ۲۹۲

ولی مستدل علیه و نتیجه الدلیل ثبوت الحکم است بالفعل برای این موضوع در نزد شارع که از راه اثبات و حمل و اعطا و حکم قیاس به دست می آید و از این طریق استکشاف می شود نظیر حکم عقل منتهی آنجا قطعی بود و اینجا ظنی است.

پس روشن شد که هیچ اشکالی بر این تعریف نیست، و لذا این تعریف افضل التعاريف است و اما تعریفات دیگری که شده از قبیل مساوات بین فرع و اصل در علت و یا اشتراک و اتحاد فرع و اصل در علت و ... این ها تعریف به مورد قیاس است نه خود قیاس چون قیاس یک کار ذهنی است منتهی این فعالیت در موردی جاری می شود که اصل و فرع در این علت مساوی و یا مشترک باشند و علی کل حال مراد روشن است و در تعریفات مناقشه نمودن ثمر ندارد.

۲. ارکان قیاس

هر قیاسی باید دارای چهار رکن باشد به طوری که هر یک منتفی شود قیاسی هم منتفی می شود و آنها عبارت اند از:

۱. اصل: عبارت است از همان مقیس علیه و یا مشبه به که یقیناً حکمی برای او در نزد شارع ثابت است که در مثال مذکور اصل خمر است.

۲. فرع: عبارت است از همان مقیس و مشبه که هدف ما از قیاس اثبات نمودن حکم شرعی است برای آنکه در مثال مذکور (فقاع) است.

۳. علت: عبارت است از همان جهتی که ما به الاشتراک و قدر جامع اصل و فرع است و به واسطه او حکم اصل را می خواهیم برای فرع ثابت کنیم که در مثال ما «اسکار» است.

۴. حکم: عبارت است از نوع و کلی حکمی که برای اصل ثابت است و می خواهیم مماثل آن را و فرد دیگرش را برای فرع ثابت کنیم که در مثال ما «حرمت» است.

۳. حجیت قیاس

اشاره

بحث سوم و مهم ترین بحث در باب قیاس عبارت است از مبحث حجیت قیاس.

سؤال: آیا قیاس به درد استنباط احکام شرعیه می خورد و از منابع احکام شرعیه

ص: ۲۹۳

است یا خیر؟

جواب: مقدمه باید بدانیم که مناط و معیار در حجیت کلیه امارات، علم است.

بنابراین، هر اماره ای اگر بخواهد حجت باشد یا باید مستقیماً مفید علم باشد کالخصوص القرآنیه و الاخبار المتواتره و ... و یا اگر خود این اماره گمان آور است باید پشتوانه قطعی داشته باشد، یعنی ادله قطعی بر حجیت آن قائم باشد تا بالأخره منتهی به علم گردد کالخبر الواحد الثقه و الظواهر حال قیاس هم یکی از امارات است و اگر بخواهد حجت بر حکم شرعی باشد از دو حال خارج نیست:

۱. یا باید خود قیاس بنفسه مفید علم به حکم شرعی باشد که حجیت علم ذاتی است و لا یحتاج الی الاثبات.

۲. و یا اگر گمان آور است باید دلیل خاصی بر حجیت آن قائم باشد تا حجت شود، فعلی هذا در دو مقام باید بحث کنیم:

الف. آیا قیاس موجب علم است؟

به گفته مرحوم مظفر، قیاس نوعی از تمثیل به اصطلاح منطقه است (به جهت اینکه تمثیل عبارت است از اثبات حکمی در یک جزئی به خاطر ثبوت آن حکم در جزئی دیگری که مشابه این جزئی است چه این حکم، حکم شرعی باشد و یا امر دیگری باشد و قیاس شرعی و اصول فقه نوعی از آن است؛ یعنی اثبات حکم شرعی در یک جزئی ... و همان گونه که در منطق به ثبت رسید، تمثیل از جمله ادله ای که فقط و فقط مفید احتمال است به دلیل اینکه به مجرد مشابهت دو چیز و یا دو کس در یک یا چند خصوصیت نمی توان قاطعانه گفت که این دو در جمیع خصلت ها مشترک اند فی المثل اگر دو انسان هر دو قد بلند هستند و یکی از آن دو سیاستمدار است لازمه اش آن نیست که دیگری هم سیاستمدار باشد و یا دو انسان در چند ویژگی مشابه همدیگرند مثلاً هر دو قد کوتاه و هر دو خوش برخورد و هر دو هم لباس و ...

نمی توان گفت چون یکی از آن دو قهرمان میدان کشتی است پس دیگری همچنین است تنها می توانیم احتمال دهیم که هر دو چنین باشند. آری، اگر جهات مشابهت میان دو شیء یا دو شخص قوت پیدا کند و از جهات کثیره شبیه هم باشند این احتمال

ص: ۲۹۴

تقویت شده و به سرحد گمان و گاهی به سرحد اطمینان می‌رسد و انسان ۹۵٪ حدس می‌زند که این دو در تمام خصلت‌ها مشابه هم باشند، ولی باز هم گمان است و گمان اعتباری ندارد فی‌المثل قیافه شناسی از این باب است توضیح اینکه گاهی ما شخصی را با خصوصیتی می‌شناسیم و می‌دانیم که او انسانی شرور و یا انسانی شریف است بعداً در مواقع دیگر به شخص دیگری برخورد می‌کنیم که در نوع این خصائل و ویژگی‌ها شبیه اوست فوراً می‌گوییم: این آدم شرور با شریف است صرفاً به خاطر اینکه در بسیاری از صفات و خصلت‌ها شبیه اوست اما این نوع قضاوت و حکم، حکم یقینی نیست، بلکه گمان آور است و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً.

تبصره: اگر چنانچه به نحوی از انحاء که خواهیم ذکر نمود ما یقین کردیم که علت تامه ثبوت حکم در مورد اصل و مقیس علیه عند الشارع عبارت است از وجود همان جهت مشترک مثلاً اسکار و باز یقین هم کردیم که این علت تامه با جمیع خصوصیاتش بدون کم و زیاد در فرع و مقیس هم وجود دارد در این صورت یقین می‌کنیم که مماثل حکمی که برای اصل ثابت بود برای فرع نیز ثابت است اگر حکم اصل و جوب بود حکم فرع هم و جوب است و اگر حرمت بود حرمت است و ...

به دلیل اینکه تخلف معلول از علت تامه محال است کالحراره من النار و الوضوء من الشمس و ... و در ما نحن فیه، حرمت نسبت به اسکار که اگر اسکار علت تامه باشد، هر جا که اسکار بود حکم حرمت هم می‌آید، و اگر چنین بود مسئله از باب قیاس اصولی خارج و در باب قیاس برهانی منطبق داخل خواهد بود که مقدمتین آن قطعیتین هستند. دلیل مطلب آن است که بیان علت تامه به منزله بیان کبرای کلی است، لان العله تعمم پس الخمر حرام لانه مسکر به منزله بیان کل مسکر حرام است. وقتی که کبرای کلی، را تحصیل نمودیم، انطباق آن بر صغریات امری است آسان، به این صورت:

الخمر مسکر، و کل مسکر حرام، فالخمر حرام

الفقاع مسکر، و کل مسکر حرام، فالفقاع حرام

النبيذ مسکر، و کل مسکر حرام، فالنبيذ حرام

تمام سخن در همین نکته است که ما از چه طریقی می‌توانیم یقین پیدا کنیم که

ص: ۲۹۵

علت تامه ثبوت حکم در مقیاس علیه وجود همین علت مشترکه و جهت جامعه است؟ آیا راهی داریم که از طریق فکر و نظر بدان دست یازیم یا خیر؟ خیر، هیچ راهی برای نیل به این مقصود مستقلا و با مراجعه به عقل خودمان نداریم، ما با نظر عقلی نه می‌توانیم خود احکام شرعیه را به دست آوریم و نه می‌توانیم ملاکات احکام را استخراج کنیم به دلیل اینکه احکام و ملاکات احکام شرعیه توقیفی هستند و باید از ناحیه جاعل و واضعش که شارع مقدس است توسط پیام آوران تبیین شود و ابلاغ گردد چه اینکه کلیه امور مجعوله بشری باید توسط جاعل و صانع آن توضیح و تشریح گردد و دیگران نمی‌توانند با مراجعه به عقل وجه و فلسفه این رمز با علامت یا لغت را بفهمند، پس راهی از طریق عقل استقلا برای استنباط ملاکات نداریم.

نکته: چه بسا ما خود ملاک را بالوجدان ادراک کنیم مثلا اینکه خمر مسکر است از اموری است که به آسانی قابل مشاهده است، ولی اینکه فلسفه حکم شارع هم همین امر است و حکم الله هم معلل به همین علت است این قابل اثبات نیست مگر از ناحیه سماع از معصوم.

سؤال: آیا هیچ راهی برای شناختن احکام و ملاکات احکام برای ما وجود ندارد؟

جواب: سه راه موجود است که هیچ کدام به درد قیاس مورد بحث ما نمی‌خورد:

۱. از راه نص شارع مقدس به علت و فلسفه حکم در مورد اصل و مقیاس علیه با حفظ دو شرط:

الف. یقین بدانیم که این علت منصوصه، علت تامه است که حکم شرعی دایر مدار اوست هر جا او باشد حکم هم هست و هر جا او نباشد حکم هم نیست، نه اینکه حکمت حکم باشد.

ب. یقین بدانیم که همین علت با تمام ویژگی‌ها در مورد فرع و مقیاس نیز موجود است در چنین موردی ما مجاز هستیم که از اصل به فرع تجاوز نموده و حکم ثابت شده‌ای از برای اصل را برای فرع هم ثابت کنیم، ولی این از قیاس مورد بحث ما، یعنی قیاس مستنبط العله خارج و در قیاس منصوص العله داخل می‌گردد که او در واقع قیاس نیست و برهان است.

ص: ۲۹۶

۲. از راه اولویت قطعیه و یا مفهوم موافقت کلام وجود ملاک را در مورد فرع احراز کنیم کما سیاتی در اینجا نیز حق تعدی داریم، ولی این نیز از باب قیاس مورد بحث خارج و در باب مفاهیم داخل است که از جمله ظواهرند و حجیت آنها به بنای عقلاییه مسلم گردیده است.

۳. از راه ملازمه عقلیه قطعیه: چنان که در باب حکم عقل ثابت کردیم، این راه نیز در ما نحن فیه مسدود است؛ یعنی ما از طریق قیاس نمی‌توانیم ثابت کنیم که ملازمه وجود دارد بین حکم اصل با فرع به دلیل اینکه اولاً بر مبنای شما علت تراشی معنا ندارد، بلکه اساساً بر مبنای اشاعره ممکن است اصل و مقیس علیه در واقع معلل به هیچ علتی نباشد؛ زیرا آنان برخلاف عدلیه قبول ندارند که احکام شرعیه دایر مدار مصالح و مفسد باشد، بلکه می‌گویند مصالح و مفسد دایر مدار امر و نهی شارع است، لذا طبق این عقیده ادعای این معنا که حکم در اصل معلل به فلان علت است گفتاری است کاملاً دور از تحقیق و لا طائل تحته.

ثانیاً برفرض قبول ملاک در مسئله شش احتمال وجود دارد که باید تمام این‌ها مندفع گردد تا ملازمه درست شود و هیچ کدام مندفع نمی‌شود مگر با تصریح خود شارع و آنها عبارت اند از:

۱. شاید عامل خارجی ملاک این حکم باشد نظیر فبظلم من الذین هادوا حرماً علیهم الطیبات که بعداً مطرح خواهد شد.

۲. شاید ملاک حکم وصفی از اوصاف فعل باشد، ولی نه آن وصفی که شخص قایس استنباط کرده، بلکه وصف دیگری باشد و قایس در استنباط خطا کرده باشد.

۳. برفرض که قایس در اصل این تعلیل به حق رسیده باشد اما شاید تنها این صفت فعل علت تامه حکم در اصل نباشد، بلکه مجموع مرکب از دو یا چند صفت ملاک واقعی حکم باشند.

۴. شاید آقای قایس خصوصیت یا صفتی را در بیان ملاک افزوده که ربطی به علت حقیقیه ندارد.

۵. برفرض که قایس در این تعلیل به حق رسیده باشد اما شاید در مورد اصل

ص: ۲۹۷

خصوصیتی وجود دارد که اضافه وصف به سوی او سبب این حکم می شود نه مجرد وجود این وصف بما هو هو فی المثل شاید مطلق الاسکار علت حرمت خمر نباشد تا شما بگویید در نیند هم اسکار هست پس او هم حرام است، بلکه شاید اسکار الخمر مقیدا به این موضوع سبب حرمت است.

مثال دیگر: فرض کنید ما یقین داریم که جهل به عوض در باب بیع علت بطلان بیع است، در اینجا نمی توانیم به سایر ابواب عقود از قبیل صلح معاوضی و نکاح تعدی نموده و بگوییم در آنجا هم اگر جهل به عوض در کار بود صلح یا نکاح فاسد است؛ زیرا شاید مطلق جهل به عوض بما هو جهل بالعوض فلسفه فساد بیع باشد، پس می توان به موضوع دیگر سرایت داد و یحتمل خصوص جهل به عوض در باب بیع سبب افساد معامله است نه مطلقا پس حق تعدی و تجاوز نداریم.

۶. از تمام احتمالات قبل که بگذریم باید ثابت کنیم که این علت و فلسفه ای که قایس براساس رأی خودش در مورد اصل استنباط نموده، و علی الفرض مصیب هم بوده است. همین علت بکماله و تمامه در مورد فرع هم موجود است؛ چون احتمال دارد که این علت بتمامه در آنجا فراهم نباشد تمام این احتمالات هست و باید همه این ها ابطال شود تا بتوانیم به نتیجه برسیم (و لا یمكن ابطالها الا- بالأدله السمعيه الوارده من قبل الشارع). پس ما از طریق قیاس به یک نتیجه قطعی نمی رسیم؛ چون علم به علت تامه در اصل و سپس وجود آن بکماله در فرع بدون نص شارع امکان ندارد.

آری، قیاس برای ما یک احتمال ایجاد می کند و خیلی که ترقی کنیم گمان و رجحان می آورد، ولی ان الظن لا یغنی من الحق شیئا.

طرق ارزشمندی قیاس: طرفداران قیاس مدعی هستند که ما از طرق گوناگونی می توانیم در باب قیاس علم به علت حقیقی پیدا کنیم که این طرق در کتب اصول فقه عامه از قبیل المستصفی (ج ۲، ص ۲۹۵ به بعد) آمده و در حاشیه ملا عبد الله (ص ۱۴۳) به چهار طریق آن اشاره شده که دو طریق آن در حاشیه مرحوم ملا عبد الله و دو طریق آن در حاشیه نقل شده و آنها عبارت اند از:

الف. المناسبه و الإحاله و هو تعیین العله فی الاصل بمجرد ابداء المناسبه بینهما و

ص: ۲۹۸

بین الحکم من دون ملاحظه شیء آخر.

ب. الاستدلال (بقول حنیفه) أو تنقیح المناط (بقول غزالی) و هو ان یقال ان عله الحکم اما القدر المشترك بین الاصل و الفرع او ما امتاز به الاصل من الفرع و الثانی باطل بالقاء الفارق و هو ان الفارق بینهما اما کذا و اما کذا و کل ذلك لا یصلح لوجود الحکم فثبت ان العله هو القدر المشترك و هو متحقق فی الفرع فیجب تحقق الحکم فیہ ایضا.

ج. طریقہ الدوران و هو ترتب الحکم علی الوصف الذی له صلاحیہ العلیه وجودا و عدما کترتب الحرمة علی الخمر فی الاسکار فانه ما دام مسکرا حرام فاذا زال عنه الاسکار زالت عنه الحرمة ...

د. طریقہ برهان سبر و تقسیم: بهترین طریقہ همین است و جناب مظفر تنها این شیوه را بیان نموده، برهان سبر و تقسیم دارای دو مرحله است:

۱. بررسی احتمالاتی که ممکن است هریک از آنها علت حکم باشند.

۲. اقامه دلیل بر ابطال یکایک این احتمالات تا بالأخره مطلب منحصر شود به یکی از آن احتمالات و خودبه خود همان یکی عله الحکم باشد.

دو مثال: ۱. ما نمی دانیم که علت حرمت خمر چیست؟ اول می رویم تمام احتمالات ممکنه را که مثلا شش احتمال است به دست می آوریم و آنها عبارت اند از:

الف. متخذ بودن از عنب،

ب. مایع بودن،

ج. دارا بودن رنگ خاص،

د. داشتن بوی مخصوص،

ه. واجدیت طعم خاص،

و. مسکر بودن.

سپس می گوئیم: اتخاذ از عنب نمی تواند عله الحکم باشد لوجوده فی الدیس (شیره) بدون الحرمة و اما میعان نمی تواند علت باشد لوجوده فی الماء و سایر المائعات مع عدم الحرمة و همچنین یک یک احتمالات را ابطال می کنیم تا احتمال

ص: ۲۹۹

اخیر معین گردد و نتیجه بگیریم که همان یکی علت حرمت است.

۲. می دانیم که ربا در گندم حرام است اما نمی دانیم فلسفه حرمت آن چیست؟

نخست احتمالات مسئله را استقرای می کنیم که مثلاً سه امر است:

الف. یا علت حرمت ربا در گندم داشتن طعم خاصی است؛

ب. و یا علت حرمت قوت بودن آن است؛

ج. و یا علت حرمت مکیل بودن آن است.

(مکیل در مقابل موزون و معدود است توضیح اینکه برخی از اشیاء عند الناس به کیل معامله می شود کالحنطه و الشعیر و ... و برخی از اجناس به وزن فروخته می شود مثل میوه جات و برخی از چیزها به شمارش دادوستد می شود مثل تخم مرغ، گردو ...

و البته معیار در هر یک چه امری است؟ اختلافی است و شاید معیار عرف هر بلدی باشد فراجع الی الکتاب المکاسب للشیخ، ص (۱۹۲).

سپس می گوئیم: طعم علت حرمت ربا نیست چون شاید امور دیگری واجد این طعم باشد، ولی این حکم را نداشته باشد و کذلک القوت، فتعین الاحتمال الثالث که علت حرمت ربا مکیل بودن آن است و وقتی این فلسفه استنباط شد می توانیم حکم را تعمیم دهیم و بگوئیم: شعیر هم از مکیلات است پس ربا در آن حرام است و ...

اقول: جناب مظفر از این طریقه سبر و تقسیم پاسخ می دهند، مقدمه باید بدانیم که شیوه تقسیم بندی احتمالات یک مسئله دو گونه است:

۱. گاهی به طریقه تقسیم حصر عقلی است.

۲. و گاهی به شیوه استقرایی است.

طریقه حصر عقلی یا قسمت ثنائیه آن است که امر دایر باشد بین نفی و اثبات که متناقضین هستند و ارتفاع یا اجتماعشان محال است. فی المثل: کلمه یا دارای معنای مستقل هست یا نیست، اگر نباشد حرف است و اگر باشد یا مقترن باحد الأزمه الثلاثه هست یا نیست، اگر باشد فعل و اگر نباشد اسم است، این تقسیم ثنائی است و یا مثلاً الموجود اما ممکن الوجود و اما غیره و الممكن اما مادی او غیره و المادی اما نامی او غیره و النامی اما احساس او غیره و الحساس اما ناطق او غیره و ...

ص: ۳۰۰

و اما طریقه استقرایی آن است که شخص برود و تا آنجا که قدرت دارد احتمالات و اقسام را استقراء و تتبع کند و سپس بیاید تقسیم بندی کند مثلا بگوید انسان ها از نظر رنگ چهار دسته اند: ۱. سفید پوست، ۲. سیاه پوست، ۳. سرخ پوست، ۴. زرد پوست. یا انسان ها از لحاظ زبان پنج دسته اند: ۱. فارسی زبان، ۲. عرب زبان، ۳. انگلیسی زبان، ۴. ترک زبان، ۵. اردو زبان و ... یا مثلا عرب ها از لحاظ لهجه چند دسته اند: ۱. قبیله مجاز، ۲. قبیله بنی تمیم، ۳. قبیله حمیر و ... این ها تقسیم استقرایی است که اگر استقراء تام باشد یقین آور است، ولی غالبا ممکن نیست، آنکه میسور است استقراء ناقص است و آن هم یقین آور نیست، بلکه حد اکثر گمان آور است.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: برهان سبر و تقسیم اگر بخواهد برهان حقیقی باشد، یعنی نتیجه اش قطعی باشد یک شرط دارد و آن اینکه بتوانیم احتمالاتی را که پیدا کرده ایم به طریق حصر عقلی به نحو نفی و اثبات بیان کنیم و در باب قیاس این شرط مفقود است؛ زیرا آقای قایس حد اکثر می تواند بگوید این احتمالات آن مقداری است که مقدور من بود و من توانستم آنها را به دست آورم اما هرگز نمی تواند بگوید: *عله الحرمة منحصره فی احدی هذه الاحتمالات؛ زیرا:*

۱. شاید علت حرمت خصوصیت دیگری باشد که قایس بدان دسترسی پیدا نکرده است.

۲. شاید *عله الحرمة* دو یا چند خصوصیت از این خصوصیات باهم باشند نه یکی از آنها تا به صورت نفی و اثبات بیان شود.

۳. شاید علت حرمت به طور کلی خارج از محدوده این صفات و خصلت های درونی شیئی باشد که هرگز برای قایس قابل درک نیست نظیر آنچه در آیه ۱۶۰ سوره نساء آمده است: *فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ،* یعنی به سبب ظلم و عصیان یهود برخی از پاکیزه ها را بر ایشان حرام ساختیم، که ظاهر آیه نشان می دهد که علت حرمت ظلم و عصیان آنها بوده نه صفات داخلی خود شیء و ظلم یک عامل خارجی است.

۴. و شاید طبق مبنای خود اشاعره اصلا برای حکم اصل علتی و فلسفه ای در کار

ص: ۳۰۱

نباشد تا چه رسد به اینکه او مدعی شود که علت منحصر در یکی از این امور است. با این همه شایدها فاتحه بایدها خوانده می شود و نمی توان استدلال نموده، نتیجه اینکه برهان سبر و تقسیم هم در باب احکام شرعیه کمیتش لنگ است و برای ما تنها یک احتمال درست می کند و یا حد اکثر یک گمان اما گمان سودی نمی بخشد.

در خاتمه: طرفداران قیاس هم مدعی نیستند که قیاس موجب علم است، بلکه حد اکثر می گویند: قیاس گمان آور است، ولی گمان حاصله از قیاس حجیت دارد لوجود الأدله الخاصه، که مربوط به بحث بعدی ماست.

ب. دلیل بر حجیت قیاس ظنی

اشاره

پس از اینکه ثابت شد که قیاس یقین آور نیست، بلکه گمان آور است پس حجیت ذاتیه ندارد حال باید بحث کنیم در اینکه آیا قیاس از جمله ظنونی است که پشتوانه قطعی دارد و از اصل اولیه در باب ظنون که حرمت عمل به ظن باشد استثنا شده نظیر خبر واحد ثقه و ظواهر قرآن و یا دلیل قطعی ندارد و در تحت اصل اولیه باقی است؟

به گفته مرحوم مظفر، ما دانشمندان شیعه از این بحث به کلی مستغنی هستیم؛ زیرا اولاً روایات متواتره از پیشوایان معصوم در رابطه با ابطال قیاس به دست ما رسیده و مسئله از ضروریات مذهب ماست فلا نحتاج الی هذا البحث ثانياً بر فرض که روایاتی در کار نبود ما در باب قیاس همان کار را می کردیم که در باب شهرت کردیم و آن اینکه قیاس امری است ظنی و اصل اولیه حرمت عمل به ظن است الا- ما خرج بالدلیل و در باب قیاس دلیلی نداریم بر حجیت آن پس تحت همان اصل باقی است و اما ادله اهل سنت هم عموماً مردود است پس کافی است که ادله آنها را رد کنیم و نیازی به اقامه دلیل علی حده بر مدعای خویش نداریم.

حال ببینیم اهل سنت چه دلایلی برای مدعای خویش دارند؟ آنها به چهار دلیل تمسک نموده اند:

۱. آیاتی از قرآن،

۲. روایاتی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم،

۳. اجماع علماء،

ص: ۳۰۲

۴. حکم عقل.

به عنوان نمونه از هریک بخشی را بیان می کنیم.

سؤال: چرا حجیت قیاس به خود قیاس تمسک نکرده اند؟

جواب: چون مستلزم دور است؛ یعنی توقف الشیء علی نفسه و هو باطل کما ذکرنا فی الاجماع.

دلیل از آیات قرآن

از قرآن به آیاتی چند استدلال نموده اند که ما به عنوان نمونه چهار آیه را ذکر می کنیم دو آیه را تفصیلاً و به دو آیه دیگر اشاره ای می کنیم:

آیه اول: قرآن در آیه ۲ سوره حشر می فرماید: هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ.

شان نزول: به طور مختصر باید بدانیم که آیه در مورد یهودیان بنی النظیر نازل شده، هنگامی که پیامبر اکرم به مدینه آمد قبیله فوق آمدند و با پیامبر مصالحه نمودند به اینکه نه آنان با پیامبر و مسلمین بجنگند و نه پیامبر با آنها رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم این قرارداد را پذیرفت پس از مدتی جنگ بدر پیش آمد و مسلمین بر کفار پیروز شدند، یهودیان بنی النظیر گفتند: سوگند به خدا این همان پیامبری است که خصوصیات او در تورات آمده و... ولی هنگامی که سال بعد جنگ احد پیش آمد و مسلمین بحسب ظاهر شکست خوردند، بنی النظیر دچار تردید شده و پیمان خویش را با پیامبر شکستند و رفتند مکه و با سران قریش هم پیمان شدند جبرئیل امین جریان را به عرض رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رساند... تا اینکه به دستور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم کعب بن الاشرف رئیس قبیله کشته شد... مسلمان ها آنان را در محاصره قرار دادند، آنان می پنداشتند که دژهای محکم اطراف آنها مانع از نفوذ مسلمین می شود، ولی خداوند در دل های آنان رعب و وحشت افکند و وضع طوری شد که خانه های خود را به دست خود و مؤمنین خراب می کردند، آنها خراب می کردند تا بگریزند و مسلمین خراب می کردند تا به آنها

ص: ۳۰۳

رسیده و آنان را نابود کنند ... فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ای فاعتظوا ... و انظروا فیما نزل بهم.

کیفیت استدلال به آیه فوق برای ارزشمندی قیاس: کلمه اعتبار از عبور گرفته شده و به معنای عبور کردن و تجاوز نمودن و گذشتن و تعدی کردن است؛ یعنی واجب است بر شما عبور و تجاوز کردن (صغرا) قیاس هم یک نوع عبور و تجاوز است که انسان از اصل به فرع تعدی می کند و تنها در اصل توقف نمی کند (کبرا) پس واجب است قیاس نمودن (نتیجه).

جواب: کلمه اعتبار به معنای اتعاظ (پند گرفتن) است. فاعتبروا ای فاعتظوا و با توجه به شأن نزول آیه همین معنا متناسب است و متبادر به ذهن است و این چه ربطی به باب قیاس دارد که مورد بحث ماست.

آقای ابن حزم که یکی از دانشمندان اهل سنت است در کتاب ابطال القیاس خود ذیل آیه شریفه فوق در رد استدلال طرفداران قیاس می گوید: محال است که خدای حکیم بفرماید: فَاعْتَبِرُوا یا أُولِيَ الْأَبْصَارِ و اراده کند از اعتبار قیاس کردن را، ولی حد و مرز این تکلیف را اصلا بیان نکند که چه چیزی را قیاس کنیم؟ در چه زمانی؟ بر چه چیزی قیاس کنیم (نظیر اینکه بفرماید: اقیموا الصلاه، ولی بیان نکند که مراد از صلاه چیست؟ چند رکعت است؟ با چه خصوصیات است؟ در چه زمانی؟ در چه مکانی؟ و ...) پس اگر این مربوط به قیاس بود حتما به حکم عقل بر خدای حکیم لازم بود که حدود آن را بیان کند تا ما بدانیم که در کجاها قیاس رواست تا امثال کنیم و در کجاها نارواست تا از آن اجتناب کنیم.

آیه دوم: در آیه ۷۸ و ۷۹ سوره یس آمده است: وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ.

شخصی از کنار گورستانی عبور می کرد با استخوان مرده ای روبرو شد آن را به دست گرفته با خود گفت الآن می روم و با محمد صلی الله علیه و آله و سلم محاجه نموده او را محکوم می سازم آمد حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و با تبختر این استخوان ها را به دست گرفته گفت: مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؛ چه کسی این استخوان های پوسیده را زنده

ص: ۳۰۴

می کند؟ قرآن جواب می دهد: قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ.

کیفیت استدلال: احیای مردگان در روز قیامت نظیر ایجاد موجودات است، در روز اول خلقت در این دنیا. آیه می گوید: این دو که نظیر هم هستند مساوی و برابرند و هر حکمی که احدهما داشت دیگری هم دارد و مورد قیاس همچنین موردی است، بلکه بالاتر از این خود خداوند در این آیه به قیاس استدلال نموده در مقابل آن فرد کافر، حال اگر قیاس حجیت نداشت هرگز خداوند بدان استدلال نمی کرد.

جواب: اولاً آیه نه بر مساوات دو نظیر در تمام جهات دلالت دارد به جهت اینکه بسیاری از خصوصیات خلقت اولیه را احیای دوباره ندارد، خلقت اولی تدریجی است، ولی احیای ثانوی دفعی، خلقت اولی موقتی است، ولی زندگی ثانوی ابدی و ...

و نه استدلال به قیاس است که خداوند قیاس به کار برده باشد، بلکه آیه شریفه در مقام رفع استبعاد منکرین قیامت وارد شده. توضیح اینکه مشرکان و مخالفان خیال می کردند که هیچ کس قدرت ندارد که این استخوان های پوسیده را دوباره احیا کند به یک نظر حق با آنهاست که تعجب کنند چه کسی با عقل بشری باور می کند که ابراهیم در آتش برود و آتش در او تأثیر نکند چه کسی باور می کند که موسی علیه السلام با عصا به جنگ ساحران رود؟ چه کسی باور می کند که عیسی علیه السلام مردگان را دوباره زنده گرداند؟! چه کسی باور می کند که محمد صلی الله علیه و آله و سلم با اشاره انگشت سبابه ماه را منشق سازد؟ این امور و امثال آن از جمله مسئله احیای دوباره اموات در قیامت برای مردم عادی و مشرکان عرب که با منطق وحی آشنا نبودند پذیرفتن آنها جدا دشوار است همان گونه که امروزه برای دنیا مسئله شهادت طلبی انقلابیون مسلمان ایران و سایر ممالک معمایی است حل نشده چون با منطق وحی آشنا نیستند و با عقل محاسبه گر نمی توانند مطلب را محاسبه کنند. حال قرآن خواست جواب آنها را بدهد و ثابت کند که چنین چیزی ممکن است و ما بین قدرت بر انشای روز اول با قدرت بر احیای دوباره ملازمه است؛ یعنی اگر قدرت بر انشای روز اول بوده پس قدرت بر احیای دوباره هم هست. به دلیل اینکه لو لم یکن القدره علی الاحیاء موجوده لما کان القدره علی الانشاء موجوده و التالی باطل فالمقدم مثله و وقتی ملازمه ثابت شد از طرفی هم

ص: ۳۰۵

ملزوم قطعاً ثابت است؛ چون اگر قدرت بر انشای روز اول نبود آفریده نمی شد «ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه» قطع به لازم حتمی است و این ربطی به قیاس ندارد که یک امر ظنی است، ثانیاً بر فرض که آیه دلالت بر قیاس کند اما این قیاس، قیاس اولویت است؛ یعنی آیه می گوید: اگر خداوند قدرت بر انشای روز اول دارد پس به طریق اولی قدرت بر احیای دوباره دارد چون این کار به مراتب آسان تر است (نظیر کاری که یک مخترع ماشین انجام می دهد که اختراع قطعات ماشین روز اول بسی مشکل تر بوده، ولی او را انجام داده حالا- که دوباره قطعات ماشین را باز کرده جمع کردن آنها و به صورت مجموعه ای منظم گذاشتن به طریق اولی انجام می گیرد چون به مراتب آسان تر است) پس این قیاس از نوع قیاس اولویت است و ربطی به قیاس مساوات ندارد (که اصل و فرع در ملاک مساوی باشند) و حال آنکه مطلوب شما اثبات حجیت قیاس مساوات است.

آیه سوم: قرآن در آیه ۹۵ سوره مائده می فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ** (به همین بخش اخیر استدلال شده است).

توضیح اینکه اگر کسی در حال احرام عمداً صیدی را کشت باید کفاره بدهد و کفاره اش مثل آن چهارپایی است که کشته، یعنی اگر مثلاً شتر مرغ را کشته مماثل او را که شتر است کفاره بدهد و اگر آهو را کشته مماثل او را که گوسفند است کفاره بدهد و اگر گاو وحشی کشته مماثل او را که گاو اهلی است بدهد، خلاصه قیاس نموده حکم مماثل را به مماثل.

جوابش این است که کدام یک از این ها اصل و کدام فرع است؟ و اصلاً چه ربطی به قیاس مورد بحث ما دارد؟

آیه چهارم: قرآن در آیه ۹۰ سوره نحل می فرماید: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**.

کیفیت استدلال: به کلمه عدل استدلال نموده اند که به معنای مساوات است و با مورد قیاس همسان است، بهتر آن است که همان سخن مرحوم مظفر را بزنیم که: الغریق یتشبث بکل حشیش او طحلب؛ و این آیات ارتباط به باب قیاس ندارد.

دلیل از سنت

از سنت نبویه هم به چند حدیث تمسک نموده اند که ما به عنوان نمونه سه روایت را نقل می کنیم:

۱. حدیث معاذ بن جبل: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هنگامی که معاذ را به عنوان قاضی به یمن می فرستاد سفارشاتى به او فرمود ضمن صحبت ها از معاذ سؤال فرمود: اگر حادثه ای پیش آمد که حکم آن را نتوانستی از کتاب خدا یا سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم استخراج کنی چه خواهی کرد؟ بما ذا تقضى؟ معاذ گفت: اجتهد رأیی و لا آلو؛ یعنی اجتهاد به رأی می کنم و کوتاهی و تقصیر نمی کنم، حضرت صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: الحمد لله الذی وفق رسول الله بما یرضی الله.

کیفیت استدلال: رسول خدا طبق این حدیث امضا فرموده اجتهاد به رأی را و اجتهاد به رأی گاهی مرسل است؛ یعنی رهاست و به هیچ اصل برگشت نمی کند، یعنی هرچه به فکرش رسید عمل می کند و گاهی غیر مرسل به عبارت دیگر مستند است؛ یعنی متکی بر یک اصل است که حکم آن در قرآن و سنت بیان شده و این فرع را به آن اصل برمی گردانیم اولی نزد خود اهل سنت هم باطل است فتعین الثانی و هذا عین القیاس پس رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم قیاس را امضا فرموده است.

جواب: چهار جواب می دهیم:

یکم. حدیث مرسل است و اعتباری ندارد. (حدیث مرسل حدیثی را گویند که بخشی از سلسله سند حذف شده یا از اول یا از وسط و یا از آخر و یا اینکه به صورت مبهم و مجمل ذکر شده مثل عن رجل، عن بعض اصحابنا، عن عده، عن اناس و ...) و حدیث مورد بحث از همین شق اخیر است؛ یعنی راوی حدیث که حارث بن عمرو باشد حدیث را از مردمانی از اهل حمص (شهری در سوریه) نقل نموده، ولی نام و نشان آنها ذکر نشده است.

دوم. خود حارث بن عمرو هم انسانی مجهول و ناشناخته است و احدی از دانشمندان رجال او را نمی شناسند و غیر از همین حدیث هم از وی روایت دیگری نقل نشده، پس باز هم روایت بی اعتبار است.

ص: ۳۰۷

سوم. حدیث مذکور معارض دارد چون در همین حادثه حدیث دیگری وارد شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «وقتی حکم مسأله ای را نفهمیدی، حق نداری به رأی خود عمل کنی، بلکه برای من بنویس تا جواب تو را بدهم» و وقتی تعارض کردند تساقط می کنند، پس بهتر آن است که بگوییم: حدیث جعلی است یا خود حارث بن عمرو جعل کرده و یا دیگری جعل نموده و به حارث نسبت داده است.

چهارم. از همه جواب های قبل که بگذریم می گوئیم: اجتهاد به رأی تنها منحصر به آن دو قسم نیست که شما گفتید، بلکه شق ثالثی هم دارد که گاهی در این معنا به کار می رود و آن اینکه مراد از اجتهاد به رأی این باشد که من تمام توانایی خود را بذل می کنم در راه طلب حکم و در اطراف آن فحوص می کنم حتی اگر شده به عمومات کتاب و حدیث رجوع می کنیم و یا به اصول عملیه عمل می کنم و شاهد این معنا خود کلمه لا آلو است که به معنای این است که کوتاهی نمی کنم در این راه، پس این حدیث به درد استدلال برای شما نمی خورد.

۲. حدیث خثعمیه: زنی به نام خثعمیه درباره قضای حج پدرش به رسول خدا عرض کرد: یا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، پدرم از دنیا رفته، درحالی که برعهده او حج واجب بوده و ادا نکرده است. آیا اگر قضای حج او را به جا آوریم، سودی به حال او دارد؟

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: ای زن! اگر پدرت مدیون بود و مقداری طلا- و نقره یا درهم در دنیا به دیگران بدهکار بود و خلاصه حق الناس برعهده او بود، آیا اگر تو بدهی او را می دادی نفعی به حال او داشت یا نه؟ عرض کرد: آری، نافع بود. حضرت فرمود: پس حق الله سزاوارتر است که قضا شود.

کیفیت استدلال: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دین خداوند را به دین مردم قیاس نمود و فرمود این مثل آن است همان طور که دین الناس واجب القضاست، هکذا دین الله و این رویه عین قیاس کردن است.

جواب: اولاً- حدیث جعلی است چون حاوی اتهام بر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است؛ زیرا مفاد حدیث آن است که العیاذ بالله رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم حکم قضای حج را نمی دانست و از طریق قیاس حکم آن را ثابت نمود درحالی که این سخن باطل است و پیامبر تمام

ص: ۳۰۸

احکام الهی را از طریق وحی آسمانی آگاه بود و نیازی به قیاس نداشت فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ. ثانیاً برفرض صحت و صدق حدیث باز هم می‌گوییم حدیث به درد قیاس نمی‌خورد، بلکه پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شیوه تطبیق عام را بر صغریات و مصادیق آن به خثعمیه آموخته، توضیح اینکه عامی داریم به نام اینکه: کل دین واجب القضاء این عام شامل دین الناس و دین الله هر دو می‌شود حال آن زن خیال می‌کرد که این عام بر این مصداقش که دین الله باشد منطبق نمی‌شود و حج از دیونی نیست که واجب القضاء باشد پیامبر به او فهماند که خیر آن کبرا در اینجا نیز منطبق می‌شود، بلکه به طریق اولی انطباق می‌یابد، پس این حدیث از باب تطبیق عام بر مصادیق است و این عمل ربطی به قیاس ندارد چون هیچ کدام از مصادیق اصل و دیگری فرع نیست، بلکه همه در عرض هم و حکمشان از عام فهمیده می‌شود.

عجیب است! آقایان حنفیه از طرفی قائل به عدم وجوب قضای صوم هستند و شعارشان این است که دین الناس احق بالقضاء، و از طرفی هم برای حجیت قیاس به این حدیث استدلال می‌کنند درحالی که خودشان مضمون حدیث را قبول ندارند!!

۳. حدیث بیع رطب به تمر: از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ پرسیدند یا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ آیا بیع رطب (خرمای تروتازه) به تمر (خرمای خشک) جایز است یا نه؟ مثلاً صد من رطب را به صد من تمر می‌شود معامله کرد یا نه؟ رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ پرسیدند: آیا اگر رطب خشک شود کم می‌شود؟ (مثلاً صد من به ۹۰ من می‌رسد) عرض کردند: آری یا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. حضرت فرمود: حال که چنین است، خیر، این معامله جایز نیست؛ چون رباست.

کیفیت استدلال: رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قیاس فرموده حکم این موردی را که بالقوه در حکم رباست به موردی که بالفعل ربا باشد، یعنی در این موردی که بالفعل نقصانی نیست، ولی بالقوه نقصان هست گویا مثل این است که بالفعل یک طرف ناقص است و چنین معامله ای رباست و باطل است.

جواب: اولاً این حدیث نیز جعلی است؛ زیرا مشتمل بر توهین به رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ است مگر رسول خدا حکم مسئله را نمی‌دانست که متوسل به قیاس گردد برای

ص: ۳۰۹

دانستن حکم؟! و ثانیاً برفرض صحت آن می‌گوییم حدیث از باب تطبیق عام بر یکی از مصادیق است نه از باب قیاس. توضیح اینکه قانون کلی آن است که اگر ثمن و مثن هم جنس بودند ربا در آنها حرام است چه خرما چه گندم و چه جو و ... حال در ما نحن فیه بالفعل که نقصانی در کار نیست تا ربا باشد، ولی بالقوه القریبه من الفعل ربا هست و تشخیص این مصداق و انطباق عام بر این فرد بر ایشان مجهول بود و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به آنها تعلیم داد پس باز هم مرتبط به قیاس نیست.

سایر روایات مورد استدلال هم نوعاً همین جواب در حق آنها رواست.

در خاتمه یک جواب کلی از جمیع احادیث: همه این احادیث مبتلا به روایات معارضی هستند که دلالت دارد بر منع از اخذ به رأی و اجتهاد به رأی بدون مراجعه به کتاب و سنت و اذا تعارضا تساقطا و به درد استدلال نمی‌خورد.

دلیل از اجماع

سومین و مهم‌ترین دلیل از ادله اهل سنت برای حجیت قیاس ظنی عبارت است از اجماع، منظور آنان از اجماع، اجماع عملی صحابه است توضیح اینکه هنگامی که ما به صدر اسلام و دوران بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برمی‌گردیم می‌بینیم که صحابه رسول خدا به قیاس عمل می‌نمودند و اجماع صحابه حجت است، پس قیاس معتبر است.

جواب: جناب مظفر در مقام جواب ابتدا مقدمه‌ای چیده و سپس سه جواب از استدلال می‌دهند:

مقدمه: متأسفانه باید اعتراف کنیم به اینکه برخی از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در موارد فراوانی اجتهاد به رأی را در احکام شرعی به کار بسته‌اند و در هر جا که حدیثی از سنت و یا آیه‌ای از قرآن نبوده به رأی خویش عمل نموده‌اند، بلکه گاهی بعضی از آنها در مقابل نصوص اجتهاد نموده‌اند چنان که از خلیفه ثانی عمر بن خطاب معروف است که او گفته است: «متعتان کانتا علی عهد رسول الله انا محرهما و معاقب علیهما».

این مطلب تا این اندازه مسلم و قطعی است و لکن بر ما روشن نیست که این اجتهاد به رأی بر چه اساسی و از چه نوعی بوده است؟ آیا از باب قیاس، یا از باب استحسان بوده و یا از باب مصالح مرسله؟

ص: ۳۱۰

مقداری که قطعی است آن است که صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بعضا اجتهاد به رأی نموده اند، ولی اجتهاد به رأی شعبه هایی دارد از قبیل قیاس، استحسان، مصالح مرسله و روشن نیست که اجتهادات صحابه از کدام نوع است؟ و نیز برای ما روشن نیست که این اجتهادات بر چه اساسی بوده، آیا براساس توجیه و تاویل نصوص بوده است؟

(که متأسفانه شیوه ناپسند توجیه گری در طول تاریخ در میان عالمان متعصب آنها بوده و هست) و یا براساس جهل به نصوص بوده؟ و یا براساس بی اعتنایی به نصوص بوده؟ و یا هر سه امر باهم بوده؟ چه بسا برخی از صحابه رسول خدا هم توجیه گر بوده و هم جاهل در برخی موارد و هم مستهین به نصوص.

پس در صدر اسلام و دوران صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم قدر متیقن آن است که اجتهاد به رأی بوده، ولی حدود آن ممتاز نبوده، بعدها در قرن دوم و سوم که دوران نشو و نمای مذاهب اربعه اهل سنت است اجتهاد به رأی تقسیم بندی و شعبه شعبه می شود و حدود قیاس و استحسان و مصالح مرسله از یکدیگر جدا می شود، ولی در صدر اسلام مشخص نبوده.

اینک چند نمونه از اجتهادات خلفای ثلاث:

الف. اجتهادات ابی بکر: ما به عنوان نمونه به داستان مالک بن نویره و خالد بن ولید اشاره می کنیم که قبلا بیان نمودیم و سخن ابی بکر این بود که: «اجتهد برأیه فأخطا» و این جمله در میان عامه معروف است و آنها کثیرا ما این را به کار می برند.

ب. اجتهادات عمر:

۱. جمله معروفه عمر بن الخطاب: «متعنتان کانتا علی عهد رسول الله انا محرهما و معاقب علیها حج تمتع و نکاح موقت».

۲. داستان صلاه تراویح: به عقیده شیعه نمازهای نافله را به جماعت نمی توان گذارد، مگر نماز عید فطر، عید اضحی، صلاه الاستسقاء؛ ولی به عقیده مذاهب اربعه عامه نوافل را می توان به جماعت خواند. مراد از صلاه تراویح، نمازهای نافله ماه رمضان است که عمر به مسجد آمده دید که مردم به نماز نافله مشغول اند. فرمان داد که نافله را به جماعت بگذارند. شبی دیگر دید چراغ ها روشن و مردم صف بسته اند و

ص: ۳۱۱

تراویح را به جماعت می گذارند. پرسید: چه خبر است؟ گفتند: مسلمانان نماز سنت را به جماعت می کنند. گفت: بدعه و نعم البدعه.

وجه تسمیه صلاه تراویح: ابن اثیر در نهاییه (ج ۲، ص ۲۷۴) گفته است: «و منه حدیث صلاه التراویح، لانهم كانوا یستریحون بین کل تسلیمتین و التراویح جمع ترویحه و هی المره الواحده من الراحة تفعیله منها مثل تسلیمه من السلام».

۳. دیگر از اجتهادات عمر برداشتن جمله شریفه حی علی خیر العمل از اذان است و افزودن الصلاه خیر من النوم در اذان صبح به جای آن است.

۴. دیگر از کارهای او آن است که دستور داد تا مردمان دست بسته نماز بخوانند و تا به امروز این سنت جاری است.

۵. دیگر از کارهای او آن است که طلاق در عهد رسول خدا و در مدت خلافت بکر و دو سال هم در زمان حکومت عمر به این طریقه بود که اگر در مجلسی زنی سه طلاقه می شد، یکی محسوب می شد عمر گفت این کار بر مردمان دراز می شود و دستور داد سه طلاقه در یک مجلس باشد و تا به امروز این بدعت میان اهل سنت!! باقی است. و نمونه های فراوان دیگری که مرحوم علامه در کتاب کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد آورده است و مرحوم مقدس اردبیلی در کتاب ارزشمند حدیقه الشیعه آورده است.

ج. اجتهادات عثمان:

۱. آتش زدن قرآن ها: مرحوم مقدس اردبیلی در حدیقه الشیعه (ص ۲۹۱) آورده است: چون کار خلافت بر عثمان مستحکم شد اراده کرد قرائت قرآن را به روش زید بن ثابت قرار دهد. منادی ندا کرد که صحایف قرآن نزد هر که باشد بیاورد و اگر کسی ابا کند جبرا و قهرا بگیرند، عبد الله بن مسعود مصحفی داشت که مکروه می داشت طریقی خود را تغییر دهد و در آن تصرف کند و چون می دانست مدعای عثمان تبدیل ترتیب قرآن است هنگامی که عثمان کسی فرستاد و مصحف او را طلبید او نداد، عثمان خود به خانه او رفت و مصحف را جبرا بیرون آورده نسخه ای از آن برداشت و او را نیز همانند سایر مصاحف سوزانید، سپس ابن مسعود را کشت و وقتی به عایشه

ص: ۳۱۲

خبر دادند گفت: اقتلوا محرق المصاحف.

۲. باز مقدس اردبیلی در صفحه ۲۹۸ کتابش آورده است: مردی زنی خواست و چون شش ماه شد فرزندی آورد و چون در مجلس عثمان مذکور شد حکم کرد که آن را سنگسار کنند چون علی علیه السلام مطلع شد منع فرمود به عثمان فرمود خدا را یک فرموده است: وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ وَجای دیگر فرموده است: وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا؛ یعنی مدت حمل و شیر دادن طفل سی ماه است و چون دو سال که مدت شیر خوردن است از سی ماه کم کنی باقی می ماند شش ماه، تو نباید او را رجم کنی، عثمان گفت: گوش من بدهکار این حرف ها نیست یا الله زن را سنگسار کنید!!

حال اگر در این اجتهادات تأمل کنیم به خوبی درمی یابیم که هیچ کدام از این ها با قیاس نمی سازد، بلکه اکثر آنها استحسان محض است. با این بیان به سراغ کلام ابن حزم و غزالی می رویم. ابن حزم در کتابش گفته است: «قیاس بدعتی است که در قرن ثانی پیدا شد و گروهی با آن مخالفت نموده و گروه دیگر پذیرفتند». به گفته مرحوم مظفر، اگر مراد ایشان از قیاس، قیاس مصطلح امروزی است که در قیاس استحسان و مصالح مرسله باشد حرف صحیحی است، ولی اگر مرادش مطلق اجتهاد به رأی است و می خواهد بگوید که اجتهاد به رأی در قرن ثانی و ثالث پیدا شده سخنش باطل و انکار ضروریات است.

غزالی نیز در المستصافی تلاش نموده که اجتهاد به رأی های صحابه را براساس قیاس توجیه کند، و لکن در بسیاری موارد عاجز شده است. به گفته مرحوم مظفر، اگر بخواهیم خیلی به آقای غزالی احترام کنیم، می گوییم: این توجیهاات از باب حسن ظن وی به صحابه بوده و گرنه خیلی از این اجتهادات به هیچ وجه با قیاس نمی سازد.

بعد از بیان این مقدمه به سراغ اصل جواب ها می رویم:

سؤال: آیا اجماع امت یا صحابه بر اخذ به قیاس بوده یا خیر؟ می فرماید: ما منکر آن هستیم، به سه دلیل:

۱. اولاً- چنان که در مقدمه گفتیم، روشن نیست که این اجتهادات براساس قیاس بوده و یا براساس استحسانات؟ بیشتر آنها با استحسان مناسب تر است.

ص: ۳۱۳

۲. ثانیاً بر فرض که این اجتهادات از باب قیاس باشد، اما به صرف اینکه عده قلیلی از صحابه اجتهاد به رأی کردند که کاشف از موافقت همه صحابه نیست و بدین وسیله اجماع درست نمی شود.

به قول ابن حزم، صحابه پیامبر هزاران نفر بودند که تنها از صد و سی و چند نفر در فرد فرد مسائل فتوا و نظر نقل شده است، ولی از دیگران نقل نشده، تازه از این عده هم تنها هفت نفر هستند که کثیراً ما از آنها اجتهاد به رأی نقل شده و ۱۳ نفر متوسط هستند که نه کم و نه زیاد از آنها اجتهاد به رأی نقل شده، ولی باقی مانده تنها در یک یا دو مسئله از آنها اجتهاد به رأی نقل شده با این حساب فاین الاجماع!؟

به گفته مرحوم مظفر، ما منکر نیستیم که ابی بکرها، عمرها، عثمان‌ها و زید بن ثابت‌ها اجتهاد به رأی نموده اند و به برخی دیگر از قبیل معاذ بن جبل، ابی بن کعب، ابن مسعود و ... نیز نسبت داده شده، ولی با قول سه یا ۴ یا ۱۰ یا ۲۰ نفر که اجماع صحابه تحقق پیدا نمی کند.

ان قلت: درست است که از باقی صحابه اجتهاد به رأی نقل شده، ولی آنان در برابر اجتهاد به رأی دیگران سکوت کرده اند و سکوت علامت رضایت است، پس آنها هم موافق بودند، فیتحقق الاجماع.

قلت: سکوت تنها در صورتی که از معصوم باشد و شروط اقرار هم که پیش از این ذکر شد فراهم باشد کاشف از رضایت و اقرار است، ولی سکوت از دیگران فی حد نفسه مجمل است و علامت رضایت و اقرار نیست؛ زیرا در سکوت غیر معصوم ۱۰ احتمال وجود دارد:

۱. شاید منشا سکوت خوف بود (مصلحت اندیشی).

۲. شاید منشا آن جبن و بزدلی بود.

۳. شاید سرچشمه سکوت خجالت باشد.

۴. شاید سازشکاری باشد.

۵. شاید مسامحه و بی توجهی به بیان حق بود.

۶. شاید جهل به اصل حکم شرعی بود.

ص: ۳۱۴

۷. شاید جهل به وجه حکم بوده از وجوب و استحباب یا حرمت و کراهت.

۸. شاید خبر این فتوا و اجتهاد به رأی به آنها نرسیده بود تا انکار کنند.

۹. شاید دو یا چند عامل از این عوامل دست به دست هم داده و موجب سکوت شده بود.

۱۰. شاید برخی از مردمان انکار هم کردند، ولی خبر انکارشان به ما نرسید.

با توجه به اینکه انگیزه های خفا و عوامل اخفا بسیار و شمارش نشدنی بود، با این همه احتمالات، چگونه می توان سکوت سایر صحابه را علامت موافقت و رضایت گرفت؟!

ثالثا، اساسا ما قبول نداریم که باقی صحابه سکوت نموده باشند، و فقط کافی است که یک نفر از صحابه که رأی او در فتاوی معتبر است مخالفت کند و اجتهاد به رأی را انکار نماید که در این صورت اجماع تحقق پیدا نمی کند، تا چه رسد به اینکه شخصیت های بزرگواری و عده کثیری از صحابه این امر را انکار فرموده باشند و خوشبختانه انکار اجتهاد به رأی و تخطئه این معنا از سوی گروهی از صحابه به ثبت رسیده نظیر ابن عباس و ابن مسعود و ابن عمر و حتی از خود عمر بن الخطاب هم تخطئه این نظریه نقل شده که غزالی کلمات این عده را به اضافه عده دیگر در کتاب المستصفی (ج ۲، ص ۲۴۷ و ۲۴۸) آورده و ما به ذکر همان ها اکتفا می کنیم: «و قال عمر ایاکم و اصحاب الرأی فانهم اعداء السنن اعیتهم (عاجز گردانیده) الاحادیث ان یحفظوها فقالوا بالرأی فضلوا و اضلوا، و قال علی و عثمان- رضی اللہ عنهما- لو کان الدین بالرأی لکان المسح علی باطن الخف اولی من ظاهره و قال عمر- رضی اللہ عنه- اتهموا الرأی علی الدین فان الرأی منا تکلف و ظن و ان الظن لا یغنی من الحق شیئا و قال ایضا ان قوما یفتون بآرائهم و لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما یفتون و قال ابن مسعود قراؤکم و صلحاؤکم یذهبون و یتخذ الناس رؤساء جهالا لیقیسون ما لم یکن بما کان و قال ایضا ان حکمتکم فی دینکم بالرأی احللتکم کثیرا مما حرمه اللہ و حرمتکم کثیرا مما احله اللہ و قال ابن عباس ان اللہ لم یجعل لأحد ان یحکم فی دینه برأیه و قال اللہ تعالی لنبیه علیه السّلام: لِتُحْکَمَ بَیْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاکَ اللّٰهُ و لم یقل بما رأیت و قال ایاکم و القیاس فما

ص: ۳۱۵

عبدت الشمس الا بالمقاييس و قال ابن عمر ذروني من رأيي و رأيك و كذلك انكر التابعون القياس قال الشعبي ما اخبروك عن اصحاب احمد فاقبله و ما اخبروك عن رايبهم فالقه في الحش ان السنه لم توضع بالمقاييس و قال مسروق بن الاعدع لا اقيس شيئا بشي ء اخاف ان تزل قدم بعد ثبوتها».

ملاحظه می فرمایید که جمع کثیری از صحابه و تابعین اجتهاد به رأی را تخطئه نموده و رد کرده اند حتی از قول عمر بن الخطاب هم نقل شد اگرچه مرحوم مظفر می فرماید: به احتمال قوی این حدیث منسوب به عمر جعلی باشد؛ زیرا اولاً خود عمر بن خطاب از پیشتازان عمل به رأی بود چنانچه نمونه هایی را در گذشته نقل کردیم و ثانياً محتوای روایت با عصر عمر نمی سازد که می گوید: گروهی به قیاس عمل کردند و خود گمراه شدند دیگران را هم گمراه کردند و این معنا در زمان عمر و ما قبل آن قابل قبول نیست، بلکه به درد زمان های بعدی می خورد، در هر حال انکار ابن عباس ها، ابن مسعودها و ابن عمرها کافی است در رد اجماع، بلکه به آنجا رسیده بود که ابن عباس و ابن مسعود اصحاب رأی را از خدا ترسانیده و به آنان اعلام مباحه نمودند با این محاسبات فاین الاجماع (این مربوط به کل صحابه).

برای ما که پیرو مذهب تشیع هستیم کافی است که امیر المؤمنین علی علیه السلام این معنا را انکار نموده باشد که او معصوم است و طبق فرموده نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که عامه و خاصه نقل کرده اند و از طرق عامه چهارده بار و از طرف خاصه ده بار طبق نقل غایه المرام نقل شده است: «الحق مع علی و علی مع الحق یدور معه حیث دار یا کیفما دار» کافی است که چنین امام معصومی انکار کند و اتفاقاً طبق نقل خود عامه امام علی علیه السلام انکار فرموده که از قول غزالی حدیثش را آوردیم و آن اینکه حضرت فرموده است: لو كان الدين بالرأي لكان مسح علي باطن الخف اولى من ظاهره توضیح اینکه مذاهب اربعه اهل سنت می گویند به جای شستن دو پا جایز است مسح بر خفین و جوراب ها، ولی امامیه قائل به عدم جواز هستند چون امیر علیه السلام فرمود: «ما ابالي امسح علي الخفين او علي ظهر غير بالفلاه» حال در آن حدیث بالا اهل سنت جوراب و کفش را در حکم پا می دانند و می گویند مسح به آن جایز است علی علیه السلام فرموده است: اگر دین به رأی

ص: ۳۱۶

دانسته شود باید مسح به باطن کفش اولی باشد چون اقرب به پاست!! پس قیاس و استحسان نمی تواند مدرک باشد.

دلیل از عقل

دلیل چهارم از ادله حجیت قیاس دلیل عقلی و حکم عقل است: مرحوم مظفر می فرماید: اکثر علمای عامه و بحث کنندگان از قیاس برای حجیت آن به دلیل عقلی تمسک نکرده اند و لکن گروهی از آنان به این طریقه نیز متوسل گشته اند و وجوه مختلفی را در بیان آن ذکر نموده اند که به نظر من بهترین وجوه وجهی است که ما ذکر می کنیم و درعین حال این وجه به نظر ما از او هن استدلال است و آن وجه این است که از طرفی لا-ریب در اینکه حوادث و وقایع نامتناهی است و هر روز که می گذرد هزاران حادثه و واقعه تحقق می یابد و از طرف دیگر لا ریب در اینکه در یکایک این حوادث ما نص وارد از قرآن یا سنت نداریم چون این نصوص بسیار محدود است و از طرف سوم محال است که یک امر متناهی بتواند مستوعب و فراگیرنده امر دیگر نامتناهی باشد. فی المثل محال است که یک ظرف کوچک محیط بر آب های اقیانوس های بیکران باشد. بنابراین، ناگزیر هستیم از یک مرجع و منبع دیگری به منظور استنباط احکام تا این حوادث آتیه بدون حکم باقی نماند و آن منبع چیزی غیر از قیاس نیست، پس به حکم عقل ما باید به قیاس مراجعه کنیم. عین این استدلال در المدخل الفقهی العام (ج ۱، ص ۷۳) بدین شکل نقل شده است: «و لا یخفی ان نصوص الکتاب و السنه محدودده متناهیه و الحوادث الواقعه و المتوقعه غیر متناهیه فلا-سبیل الی اعطاء الحوادث و المعاملات الجدیده منازلها و احکامها فی فقه الشریعه، الا طریق الاجتهاد بالرای الذی رأسه القیاس».

نیز در صفحه ۸۱ همان کتاب آمده است: «هناك جماعة عن فقهاء بعض المذاهب لم يقبلوا طريقة القياس فسموا الظاهريه و لم يكن لمذهبهم هذا حياه و وزن لمخالفته ضرورات الحياه التشريعيه، بل القياس هو سر سعه الفقه الاسلامی الشامله لما كان و ما يكون من الحوادث».

و الجواب: مرحوم مظفر می فرماید: ما هم قبول داریم که حوادث جزئی نامتناهی

ص: ۳۱۷

است منتهی سخن ما این است که لازم نیست از سوی شرع مقدس در هر حادثه جزئیة معینه خارجیة یک نص فرارسیده باشد، بلکه کافی است که این حوادث جزئیة را داخل در تحت عمومات نموده و از باب تطبیق العام علی المصادیق حکم آنها را بفهمیم و قواعد کلیه اگرچه محدود است و لکن چون عام و کلی است شامل همه حوادث جزئیة می گردد، البته آقایان عامه که دستشان از دامان ثقل الله الاصرر کوتاه است باید به دامان قیاس پناهنده شوند این علمای شیعه هستند که هزاران حدیث از معصومین در اختیار آنهاست و دستشان باز است و از سوی اصحاب ائمه چهار صد اصل حدیث به دست آنها رسیده و لذا نیازی به قیاس و امثال آن ندارد و خود معصومین فرموده اند: «علینا بالقاء الاصول و علیکم بالتفریح» یا فرموده اند: «ان علینا ان نلقى الیکم الاصول و علیکم ان تفرعوا».

۴. منصوص العله و قیاس اولویت

اشاره

مباحث سه گانه ای که تا به حالا ذکر کردیم تماما مربوط به قیاس مساوات (به تعبیر مصنف) یا قیاس ظنی (به تعبیر اهل سنت) و یا قیاس مستنبط العله (به تعبیر صاحب معالم بود اینک در مبحث رابع درباره دو نوع دیگر از قیاس که معروف به نام قیاس منصوص العله و قیاس اولویت هستند گفتگو می کنیم، در رابطه با این دو قسم سه نظریه وجود دارد:

۱. این دو قسم از قیاس حجیت دارند و از عمومات نهی از قیاس مستثنی هستند و هو قول العلامه و بعض العامه.

۲. این دو قسم از قیاس هم مانند قسم اول، یعنی قیاس ظنی حجیت ندارند و در تحت عمومات نهی باقی هستند و هو قول السیدین.

۳. حق آن است که این دو قسم حجیت دارند منتهی نه از باب اینکه این دو موضوعا قیاس هستند، ولی حکما مستثنی هستند، بلکه از باب اینکه این دو قسم در حقیقت قیاس نیستند و تخصصا خارج هستند، بلکه داخل در باب ظواهر هستند و از باب حجیت ظواهر حجیت هستند.

ص: ۳۱۸

اینک بیان مطلب در دو مقام:

منصوص العله

در رابطه با منصوص العله چند سخن مطرح است:

۱. منصوص العله چیست؟ منصوص العله آن است که از سوی شرع مقدس حکمی برای موضوعی تشریح و تبیین گردد و به دنبال آن متصلا یا منفصلا فلسفه آن حکم را هم صریحا تبیین کند مثلا بگوید الخمر حرام و عله حرمته الاسکار یا سبب حرمته الاسکار یا موجب حرمته الاسکار یا لکونه مسکرا و ... هر تعبیری که رساننده معنای علیت باشد.

۲. قیاس منصوص العله کدام است؟ قیاس منصوص العله آن است که از ناحیه شارع حکمی برای موضوعی ثابت شود و سپس علت آن را بیان نماید و بعدا همان علت در موضوع دیگری هم باشد آن گاه مجتهد این موضوع را مقایسه کند به آن موضوع معلل و حکمی را که برای او ثابت بود برای این موضوع هم ثابت کند مثلا شارع فرموده الخمر حرام لکونه مسکرا مجتهد می گوید اسکار که اختصاص به خمر ندارد در فقاع و نبیذ هم هست پس همان حکم حرمت که برای خمر بود برای آن دو نیز ثابت است.

۳. نظریاتی که در این باب وجود دارد: در رابطه با قیاس منصوص العله دو نظریه بین عامه و خاصه مطرح است:

یکم. منصوص العله حجیت دارد و این قول علامه، محقق، صاحب المعالم و جناب مظفر و گروهی از عامه است منتهی خود این ها دو دسته اند:

الف. منصوص العله موضوعا قیاس است، ولی حکما استثنا شده از سایر قیاس های باطله که علامه و بعضی العامه گفته اند و استدلال علامه طبق نقل صاحب المعالم (ص ۲۲۳) چنین است: و قال العلامة الحق عندی ان العله اذا كانت منصوصه و علم وجودها فی الفرع کان حجه و احتج فی النهایه لذلك بان الاحکام الشرعیه تابعه للمصالح الخفیه و الشرع کاشف عنها فاذا نص علی العلیه عرفنا انها الباعثه و الموجهه لذلك الحکم فاین وجدت وجب وجود المعلول.

ص: ۳۱۹

ب. منصوص العله موضوعاً از قیاس اصولی و تمثیل منطقی بیرون و داخل در قیاس منطقی و برهان است. این قول را صاحب المعالم و محقق اول و مرحوم مظفر انتخاب ننموده اند. سخن محقق در معالم (ص ۲۲۳) نقل شده است: «قال المحقق انه اذا نص الشرع على العله و كان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار الشرع ما عدا تلك العله في ثبوت الحكم جاز تعدیه الحكم و كان ذلك برهانا». صاحب معالم (در ص ۲۲۶) فرموده است: «اللاظهر عندی ما قاله المحقق ...» و سخن مرحوم مظفر خواهد آمد.

دوم. منصوص العله هم ملحق به قیاس مستنبط العله است و حجیتی ندارد و این قول را سید مرتضی و سید بن زهره و ... دارند که استدلال سید مرتضی در معالم (ص ۲۲۵) نقل شده و آن اینکه: علل الشرع انما تنبئ عن الدواعی الى الفعل او عن وجه المصلحه فيه و قد يشترك الشیئان فی صفة واحده و تكون فی احدهما داعیه الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه و قد يكون مثل المصلحه فيه مفسده و قد يدعوا الشیء الى غیره فی حال دون حال و علی وجه دون وجه و قدر منه دون قدر قال و هذا باب فی الدواعی معروف و لهذا جاز ان يعطى بوجه الاحسان فقیر دون فقیر و درهم دون درهم و فی حال دون اخرى و ان كان فیما لم نفعله الوجه الذی لاجله فعلناه بعینه ثم قال و اذا صحت هذه الجملة لم یکن فی النص على العله ما یوجب التخطی و القیاس و جرى النص على العله مجرى النص على الحكم فی قصره على موضعه و لیس لاحد ان یقول اذا لم یوجب النص على العله التخطی كان عبثاً و ذلك انه یفیدنا ما لم نکن نعلمه لولاه و هو ما له كان هذا الفعل المعین مصلحه انتهى.

۴. مقدمات بحث: چند نکته مقدمه بیان می کنیم:

یکم. در باب ظواهر معیار فهم عرف است و لذا هر مجتهدی که خودش از اهل عرف است طوری از کلام استظهار می کند که چه بسا با استظهار دیگری متفاوت است نظیر اینکه در باب صحیح و اعم گروهی می گویند الفاظ عبادات و معادلات برای صحیح وضع شده للتبادر و لصحه السلب عن الفاسد و برخی می گویند برای اعم وضع شده باز هم للتبادر و عدم صحه السلب و هكذا در باب مشتقات البته در

ص: ۳۲۰

اینجا میرزای قمی سخنی دارد و آن اینکه در قوانین (ص ۱۴) فرموده است: «و لذلك قالوا ان الفقيه متهم فی حدسه بالنسبه الی العرف و ان كان هو من اهل العرف لكثيره و فور الاحتمالات و غلبه مزاوله المتخالفه من الاستعمالات مع ما یسنحه من المنافیات من جهة الادله العقلیه و النقلیه...».

دوم. از جمله ظواهر کلمات عمومات است که عند العرف ظهور در عموم دارند و هر عامی به مقداری که ظهور در عموم دارد حجت است نه بیشتر.

سوم. تخلف معلول از علت تامه از محالات است.

چهارم. قیاس منصوص العله دارای دو شرط است که باید هر دو احراز شود:

الف. باید احراز کنیم که علتی که در اصل ذکر شده به نص شارع علت تامه است و حکم دایر مدار اوست نه اینکه حکمتی از حکمت های حکم باشد. فرق ما بین علت تامه با حکمت حکم: العله ما یدور الحکم مدارها اثباتا و نفیا، ولی حکمت آن چیزی است که باعث جعل حکم شده، ولی حکم دایر مدار او نیست مثلا در مورد زن مطلقه، عدم اختلاط میاه حکمت جعل عده است، ولی علت نیست؛ زیرا گاهی قطع داریم که اختلاط میاه نیست و با این حال عده واجب است مانند زنی که مسلما اولاد نمی آورد و یائسه شده است.

ب. و باید احراز کنیم که علتی که در اصل بود در مورد فرع هم بکماله و تمامه موجود است تا بعد حکم مماثل اصل را بر فرع بار کنیم.

۵. بیانیه مرحوم مظفر: گاهی ما از ظاهر کلام شارع احراز می کنیم که علت علتی عام است و اختصاص به این موضوع مذکور ندارد در این صورت لا شک فی ان الحکم یکون عاما و شامل مصادیق دیگرش هم می شود نظیر اینکه مولا بفرماید:

«الخمیر حرام لکونه مسکرا» ظاهرش آن است که خمیر خصوصیتی ندارد بلکه معیار مسکر بودن است و این ملاک در فقاع و نبیذ هم هست پس حکم حرمت برای آنها هم ثابت است یا مثلا پدری به فرزندش می گوید: لا تاکل ثمره هذه الشجرة لانها سم، باز هم قضاوت عرفی این است که ثمره این شجره خصوصیتی ندارد، بلکه معیار سم داشتن است پس هر ثمره ای از هر شجره ای که سم داشته باشد اکل آن ممنوع است.

ص: ۳۲۱

و گاهی ما از نص شارع بر علت استظهار نکردیم که این علت، عمومیت داشته باشد و مختص به همین موضوع نباشد در این صورت حق نداریم بگوییم: حکمی که برای اصل ثابت بود برای فرع هم ثابت است، خیر این قیاس می شود و هو باطل مثلا کسی می گوید: این انگور شیرین است؛ زیرا رنگ او سیاه است اینجا نتوان گفت که پس هر سیاهی حلو است و لو زغال باشد. این است معیار کلی مرحوم مظفر، بعد اضافه می کنند: در حقیقت مواردی که از نص شارع عمومیت تعلیل استفاده می شود دیگر نتوان گفت موضوع الحکم خصوص الخمر است، بلکه باید گفت: انقلابی در موضوع پدید می آید و موضوع مبدل می گردد به هر امری که معلل به این علت باشد و ذکر خصوص خمر از باب نمونه و مثال خواهد بود نظیر زید یجب اکرامه لانه انسان و وقتی موضوع عمومیت پیدا کرد و از این تعلیل یک کبرای کلی استنتاج نمودیم آن گاه انطباق کبرا بر صغریات به دست خود ماست و به ظاهر این عموم عمل می کنیم مثلا در مثال بالا به دست آوردیم که کل مسکر حرام آن گاه می گوئیم الخمر مسکر و کل مسکر حرام فالخمر حرام النبیز مسکر و کل مسکر حرام الفقاع مسکر و کل مسکر حرام فالفقاع حرام و ... و چنین عملی را قیاس نمی نامند چون اصل و فرعی در کار نیست، بلکه انطباق عام بر جمیع مصادیق علی السواء است، به خلاف آنجا که عمومیت علت محرز و مسلم نباشد که در این صورت برای تعدی حکم ناچاریم از طریق قیاس وارد شویم و هو فاسد و باطل.

مثال دیگر: در صحیح ابن بزیر از امام هشتم علیه السلام چنین آمده است: ماء البئر واسع لا یفسده شیء لان له ماده آنچه از ظاهر حدیث به ذهن می آید آن است که ماء البئر خصوصیتی ندارد، بلکه میزان ماده داشتن آب است که هر آبی که دارای ماده باشد به ملاقات با نجس متنجس نمی شود و اگر ماء البئر را ذکر کرده از باب این است که یکی از مصادیق آب است. بنابراین، موضوع عام است که کل ماء له ماده واسع لا یفسده شیء. و این موضوع شامل آب چشمه، آب چاه، آب حمام و آبی که از دامنه کوه ها به صورت سیلاب جاری است و از برف کوه سرچشمه می گیرد تمام این ها ماده دارند و وصل به پشتوانه هستند لذا متنجس نمی شوند و این سخن از باب اخذ به ظاهر عموم

ص: ۳۲۲

است و ظاهر حجت است نه قیاس که حجت نیست. آری، در همین مثال نمی توان گفت که این علت تعمیم دارد و شامل می شود کل ما له ماده را و لو آب مطلق نباشد بلکه مضاف باشد خیر کلمه ماء ظهور در ماء مطلق دارد و شامل ماء مضاف نمی شود لذا اگر بخواهیم حکم آب مضاف دارای ماده را از اینجا بفهمیم نیاز به قیاس داریم که باطل است.

پس باید بین اخذ به عموم که از ظواهر است و حجیت دارد با اخذ به قیاس که باطل است فرق گذاشت و این دو را نباید به هم خلط کرد.

در پایان، ما می توانیم با این معیار کلی جمع بین انظار کنیم و تصالح حاصل شود به اینکه آنها که می گویند: قیاس منصوص العله حجت است منظورشان موردی است که علت عامه باشد و کلام ظهور در عمومیت علت داشته باشد و آنها که می گویند:

قیاس منصوص العله حجت نیست منظورشان موردی است که احراز نشده عمومیت علت و اگر بخواهیم سرایت دهیم به جز از راه قیاس نخواهد بود.

قیاس اولویت

در رابطه با قیاس اولویت نیز چند بحث مطرح است:

۱. تعریف آن،

۲. اسامی آن،

۳. امثله آن،

۴. اقسام آن.

بحث اول: قیاس اولویت آن است که حکمی از سوی شارع مقدس برای مرتبه دانیه و ضعیفه ای ثابت شده و ما می خواهیم همان حکم را برای مراتب متوسطه و عالیّه ثابت کنیم بالأولویه القطعیّه.

بحث دوم: قیاس اولویت را مفهوم موافقت کلام می گویند به جهت اینکه حکمی که از منطوق کلام و بالمطابقه فهمیده می شود هم سنخ و موافق است با حکمی که از مفهوم کلام و بالالتزام فهمیده می شود و نیز فحوی الخطاب هم می گویند چون این معنا بالقطع و الجزم از این خطاب فهمیده می شود و نیز لحن الخطاب هم می گویند

ص: ۳۲۳

چون متکلم به جای تصریح به آن تلویحا و تعریضا به آن اشاره کرده است (و لحن:

صرف الکلام عن سنته الجاریه بالتلویح است) و نیز قیاس اولویت هم می‌گویند چون مرتبه متوسطه و عالیه اولویت دارد برای ثبوت حکم در آنجا نسبت به مرتبه دانیه و نیز قیاس جلی هم می‌نامند؛ زیرا این دلالت، امری است که برای همگان قابل درک است و هرکس که آشنای به لغت عرب باشد این را می‌فهمد، پس این گونه از دلالت‌ها پنج نام پیدا کرد.

بحث سوم: پنج مثال به تعداد پنج نام:

۱. قرآن فرموده است: *فَلَا تَقْعَلُ لَهُمَا أُفٌّ*؛ یعنی در مقابل پدر و مادر اف گفتن حرام است. اف گفتن مرحله نازل از اذیت و آزار است و اگر این مرحله نازله حرام باشد به طریق اولویت قطعیه مراحل بالاتر که موجب اذیت بیشتر است حرام خواهد بود. پس این آیه شریفه به مفهوم موافقت دلالت می‌کند بر حرمت ضرب، شتم، بیع، نکاح، قتل و ...

۲. قرآن فرموده است: *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ*؛ یعنی هرکس به اندازه یک ذره کار خیر کند پاداش آن را خواهد دید حال اگر مرتبه دانیه از خیر پاداش دارد پس به طریق اولی کارهای خیر بزرگ تر از قبیل نماز، روزه، تحصیل علم، حج، جهاد و ... پاداش متناسب با خودش را خواهد داشت.

۳. قرآن فرموده است: *وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا* (یا نقیراً)؛ یعنی به اندازه سر سوزنی هم در قیامت به شما ستم نخواهد شد (فتیل آن رشته نازکی است که داخل شکاف هسته خرما وجود دارد در مقابل نقیر که آن رشته نازک پشت هسته خرماست). حال اگر به اندازه یک سر سوزن به انسان ستم نشود به طریق اولی ظلم‌های بزرگ تر انجام نخواهد گرفت.

۴. به دوست صمیمی خود می‌گویی: به تو اذن دادن که از سکنای این منزل استفاده کنی. این کلام به اولویت قطعیه دلالت دارد بر اذن در تصرف در مرافق دارد، یعنی منافع جزئی آن از قبیل استفاده از شیر آب، لامپ برق، وسائل خنک کننده و وسائل گرم کننده، دست شویی و ... که این را فقها در اصطلاح خود اذن فحوایی می‌گویند.

ص: ۳۲۴

۵. مولایی به عبدش می گوید: اکرم خادم العالم، این کلام بالمطابقه دلالت می کند بر وجوب اکرام خادم عالم و بالمفهوم الموافقه یا بالأولویه القطعیه دلالت می کند بر وجوب اکرام خود عالم چون اکرام خادم عالم به واسطه انتساب او به عالم است و گرنه خود او محلی از اعراب ندارد.

بعد از بیان این امثله نتیجه گیری می کنیم و آن اینکه قیاس اولویت در حقیقت همان مفهوم موافقت کلام است که به دلالت لفظیه التزامیه از کلام فهمیده می شود و دلالت التزامیه هم از جمله ظواهر است و ظواهر هم حجیتشان طبق بنای قطعیه عقلاویه است چه دلالت مطابقی و چه التزامی و ربطی به باب قیاس ندارد تا شما بگویید این نوع دلالت هم قیاس است، ولی حکما مستثنی است اگرچه شبیه قیاس است و لذا همان گونه که از قول علامه در معالم ذکر کردیم، نامش را قیاس اولویت یا قیاس جلی گذاشته اند.

بحث چهارم: قیاس اولویت دو نوع است:

۱. گاهی این اولویت از نفس خطاب شارع استفاده می شود و خطاب متکلم به اولویت قطعیه بر آن دلالت می کند و عرف این معنا را از این خطاب می فهمد این قسم از قیاس اولویت معتبر است و در واقع قیاس نیست کما ذکرنا، مثل مثال های مذکور.

۲. و گاهی این اولویت از نفس خطاب فهمیده نمی شود، بلکه یک اولویت ظنیه ای است که انسان به عقل حسابگر خود به آن رسیده براساس استحسان یا قیاس نظیر آنچه که برای ابان بن تغلب پیش آمد، ابان از شاگردان به نام امام صادق علیه السلام است و کسی است که امام علیه السلام به او می فرماید: هذا ناصرنا بقلبه و لسانه و یده، ولی با این حال در عراق که مرکز حاکمیت اصحاب الرأی و اهل قیاس، یعنی ابو حنیفه و اتباع او باشند زندگی می کند و لذا در یک سفر که به مدینه خدمت امام صادق علیه السلام مشرف شده از امام می پرسد: یا بن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم مردی انگشتی از انگشتان دست یک زن را قطع نموده؛ دیه آن چه مقدار است؟ امام علیه السلام فرمود: ۱۰ شتر. ابان پرسید اگر دو انگشت زن را قطع کند چه قدر؟ امام فرمود: ۲۰ شتر. ابان پرسید: اگر سه انگشت را قطع کند؟ امام فرمود:

۳۰ شتر. ابان پرسید: اگر چهار انگشت قطع کند؟ امام فرمود: ۲۰ شتر. ابان گفت:

ص: ۳۲۵

سبحان الله! سه انگشت قطع کند ۳۰ شتر، ولی ۴ انگشت ۲۰ شتر؟ این سخن در عراق به ما می‌رسید و ما از گویندگان آن تبری می‌جستیم و می‌گفتیم: گوینده این سخن شیطان است. امام فرمود: ای ابان! ساکت باش این حکم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. همانا زن تا ثلث دیه با مرد برابری می‌کند و وقتی به ثلث رسید دیه زن برمی‌گردد و نصف دیه مرد می‌گردد. ای ابان! تو قیاس کردی و دین اگر به قیاس اخذ شود نابود می‌گردد.

ملاحظه می‌کنید که در اینجا اولویت از خود خطاب فهمیده نمی‌شود چون خطابی نبوده که به مفهوم موافقت این دلالت را داشته باشد و لکن ابان پیش خود محاسبه کرده که علی القاعده دیه به تعداد قطع اصابع مضاعف می‌شود و بالاتر می‌رود لذا با خود گفته یکی ۱۰ تا و ۲ تا ۲۰ و سه تا ۳۰ پس اگر ۴ تا شد باید چهل شتر باشد چون چهار تا همان سه انگشت را دارد با زیادی پس باید دیه بیشتر باشد غافل از اینکه حکم شرعی غیر از این است و آن اینکه دیه زن از ثلث که گذشت نصف دیه مرد است حال کل دیه ۱۰۰ شتر ثلث آن ۳۳ و اندی می‌شود و دیه زن تا این مقدار با دیه مرد برابر است، ولی از این مقدار به بالاتر نصف می‌شود و این همان قیاس و اولویت ظنیه است که اعتباری ندارد چون احکام الله تابع ملاکات عقل و فهم ما نیست.

تنبيه: استحسان و مصالح مرسله و سد ذرایع

در باب هشتم از ابواب مباحث حجت به چهار منبع از منابع اجتهاد در نزد اهل سنت اشاره گردیده است:

۱. قیاس،

۲. استحسان،

۳. مصالح مرسله،

۴. سد ذرایع.

تا به حالا تفصیلاً درباره منبع اول سخن گفته شد، اینک به طور فشرده درباره سه منبع دیگر سخن می‌گوییم.

استحسان: این منبع مورد قبول حنیفه و مالکیه و حنابله است و در مقابل این ها

ص: ۳۲۶

امامیه، شافعیه و ظاهریه مخالف بوده و این منبع را قبول ندارند و امام محمد بن ادریس شافعی گفته من استحسَن فقد شرع.

معنای استحسان: استحسان معنای ظاهری آن انتخاب راه حل نیکوتر است. به قول قرآن: *فَبَشِّرْ عِبَادِ* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ* و از سوی علمای طرفدار استحسان تعاریف گوناگونی شده است. یکی از آنها، تعریف ابو الحسن کرخی (از ائمه مذهب حنفی) است: «الاستحسان هو قطع المسأله عن نظائرها و العدول بالمسأله عن حکم نظائرها الی حکم آخر لوجه اقوی یقتضی هذا العدول».

طبق این تعریف استحسان برعکس قیاس است چون قیاس سبب می شود که مسأله غیر منصوص را به خاطر شباهت هایی که با منصوص دارد به آن ملحق کنیم، ولی استحسان سبب می شود که مسأله ای را از مسائل مشابهش به خاطر ویژگی هایی که دارد جدا سازیم و در مورد آن از قیاس بپرهیزیم.

مثال: شخص امینی اگر در حفظ امانت کوتاهی نکند و در اثر حوادث ارضی و سمائی آن ودیعه تلف شود ضامن نیست (حکم منصوص) سپس امور دیگری را که شبیه به ودیعه بوده به آن قیاس کرده اند مثلا گفته اند: اعیان مورد اجاره و نیز مال الشریکه که به دست مستاجر یا شریک است اگر تعدی و تفریطی در کار نباشد ضامن ندارد، ولی اگر در دست ارباب حرف و صاحبان صنایع و خدمات مورد نیاز مردم مال غیر تلف شود او ضامن است مثل خیاط، تعمیرکننده، رنگرز و ... و لو تعدی و تفریط نکرده باشد دلیل این امر استحسان است که اگر بخواهیم قیاس را به اینجا تعمیم دهیم اموال مردم به خطر می افتد؛ زیرا صاحبان حرف برای جلب منافع بیشتر بیش از استعداد و توانایی خود اموال مردم را می پذیرند و از عهده خدمات لازم و دقت در عمل یا حفظ کافی آن بر نمی آیند و اموال مردم به خطر می افتد پس بهتر این است که در این مورد خاص قیاس را کنار بگذاریم و حکم به ضامن بودن کنیم تا اموال مردم حفظ شود.

اقسام استحسان: اهل سنت برای استحسان دو قسم ذکر کرده اند و بعضی ها دو قسم دیگر هم افزوده اند که جمعا چهار قسم می شود.

ص: ۳۲۷

۱. استحسان قیاسی: آن است که حکم مسأله ای را از اشتباه و نظائرش که قیاس ایجاب می کند جدا کنیم، ولی مدرک این جدایی خود یک قیاس دیگری باشد که از قیاس اول دقیق تر و مخفی تر و قوی تر است (ترجیح قیاس خفی علی قیاس جلی).

۲. استحسان ضرورت: آن است که ابطال حکم قیاس به خاطر بروز ضرورتی انجام گیرد (استثناء جزئی من حکم کلی لمصلحه).

۳. استحسان سنت: و هو العدول عن حکم القیاس الی حکم مخالف له ثبت فی السنه.

۴. استحسان اجماع: و هو العدول عن مقتضی القیاس الی حکم آخر انعقد علیه الاجماع.

البته تسمیه قسم ۳ و ۴ را به نام استحسان مسامحه است؛ زیرا اگر نص یا اجماع حکمی را اقتضا کند نوبت به قیاس و استحسان نمی رسد.

مصالح مرسله: این منبع را مالکیه و حنابله قبول دارند، ولی شافعیه، حنفیه امامیه، ظاهریه قبول ندارند و غزالی که یکی از علمای شافعی مذهب است در کتاب المستصفی (ج ۱، ص ۳۱۵) می گوید: «من استصلح فقد شرع کما ان من استحسن فقد شرع، معنای مصالح مرسله هی کل مصلحه لم یرد فی الشرع نص علی اعتبارها بعینها او بنوعها».

توضیح اینکه اهل سنت مصالح و مفسد را به سه تقسیم می کنند:

۱. آنهایی که از سوی شارع مطابق با آن مصالح و مفسد حکم صادر گردیده، یعنی مصالح را واجب و مفسد را حرام کرده است.

۲. آنهایی که هرچند عقل بشر مصلحت یا مفسده تشخیص داده، ولی شرع مقدس با نظر عام الشمول خود تخطئه نموده و به عکس درک بشر ممنوع یا لازم کرده است.

۳. مواردی که از نظر شارع رها شده و ملحوظ نظر او قرار نگرفته و هیچ حکمی بر حرمت یا وجوب، صحت یا بطلان آن صادر نشده و در موضوع بحث ما، مراد همین قسم است.

مثال: معامله شخصی که بدهی او بیش از دارایی اش باشد (دین مستغرق) به نظر

ص: ۳۲۸

فقهای حنبلی باطل است و مبنای آن جز رعایت مصالح مرسله نمی باشد به موجب قواعد و اصول اولیه حقوق صاحب مال قبل از آنکه توسط دادگاه مجبور گردد مجاز در تصرف است، ولی اهل سنت با توجه به اینکه چنین شخصی ممکن است با مبادرت به بیع یا هبه و صلح خود را تهی دست و از این طریق موجب ضرر و زیان بر طلبکاران گردد این خلاف مصالح است لذا معاملات او را نافذ نمی دانند.

وجه تسمیه: سمیت مرسله لانها مطلقه غیر مقید بدلیل اعتبار و لا دلیل الغاء.

مورد آن: و موردها کل حکم یراه المجتهد فیه مصلحه عامه لغالب الناس او فیه مفسده کذلک فیوجب الاول و یحرم الثانی من غیر ان یرد من الشارع حکم ایجاب او تحریم.

سد ذرایع سد: یعنی جلوگیری کردن و ذرایع جمع ذریعه به معنای وسیله است و منظور این است که هر عملی که به حسب عادت سرانجام منجر به مفسده ای می گردد به استناد اصل فوق بایستی ممنوع اعلام گردد، به عبارت دیگر، هر عملی که وسیله حرام است بایستی از آن جلوگیری شود.

مثال: حنبله به استناد همین اصل ورود زنان را به مقابر و اماکن دفن میت حرام می دانند؛ زیرا می گویند عادات زنان با رفتن به این گونه اماکن و شیون کردن سر و صورت آنها بر اجنبی مکشوف می گردد و عمل حرام رخ می دهد لذا باید مقدمات آن را بدوا جلوگیری نمود. و حرمت نفسی قائل هستند.

پس از بیان معانی این سه منبع بازمی گردیم به کتاب. مرحوم مظفر روی هم رفته دو جواب از این سه منبع می دهند:

۱. این منابع سه گانه اگر بخواهند حجیت داشته باشند یا باید برگردند به باب ظواهر چنان که ما قیاس اولویت و منصوص العله را برگردانیم به ظواهر و یا باید از باب ملازمه عقلیه قطعیه باشند نظیر دلالت اشاره در جلد اول اصول و اگر به هیچ کدام از این دو برنگردند ارزشی نخواهند داشت، بلکه داخل در تحت عمومات نهی از اتباع ظن می گردند و حرمت پیدا می کنند، بلکه این ها از قیاس هم در رتبه پایین تر هستند چون در قیاس یکی منصوص بود و مشابه او را به او ملحق می کردیم به خلاف

ص: ۳۲۹

این منابع و اگر این ها هم از عمومات نهی از اتباع ظن خارج شوند یلزم تخصیص اکثر چون خبر واحد و ظواهر کلمات و قول لغوی خارج شدند و تنها شهرت فتواییه و اجماع منقول غیر دخولی باقی است اگر این منابع اربعه مذکوره هم خارج باشند تخصیص اکثر است و هو مستهجن لا یصدر من الحکیم.

۲. علاوه بر اینکه ما مکررا تذکر داده ایم که عقل ما ابتداء و استقلالاً بدون ترتیب ملازمه عقلیه و بدون رسیدن نصی از شارع نمی تواند ملاکات احکام شرعیه و خود احکام را بفهمد چون احکام شرعیه مثل سایر مجعولات بشری توقیفی است و باید از ناحیه جاعل آن وضعش روشن شود و عقل تنها نمی فهمد نه عقل بدیهی و نه نظری و گرنه اگر عقل می توانست ملاکات احکام شرعیه را، یعنی مصالح و مفاسد را دریابد دیگر نیازی به بعثت انبیا و نصب ائمه علیهم السّلام نبود، بلکه هر عاقلی به مقتضای عقل خودش حکم را می فهمید و هر مجتهدی برای خود یک پیامبر یا امامی بود و ...! اینجاست که به فلسفه سخن اهل سنت در رابطه با تصویب مجتهد و اینکه کل مجتهد مصیب پی می بریم آنها می گویند مجتهد خطا نمی کند و حتی غزالی اعتراف نموده که محال است که مجتهد خطا کند و لو فتوای او مخالفت با نص داشته باشد و این همه به خاطر آن است که اگر قائل به تخطئه شوند دیگر نمی توانند حجیت قیاس را ثابت کنند، حجیت استحسان را ثابت کنند، حجیت مصالح مرسله و ... را ثابت کنند.

علاوه بر جواب های مصنف ما می گوئیم: طبق مبنای اکثر اهل سنت که از اشاعره هستند مصالح و مفاسدی در کار نیست، ملاکاتی وجود ندارد تا مجتهد بتواند آن ملاکات را دریابد و سپس سرایت دهد حکم را به موضوع دیگر عجاپس از انکار حسن و قبح عقلی و مصالح و مفاسد واقعیه و اینکه احکام دایر مدار مصالح و مفاسد نیستند، بلکه مصالح و مفاسد دایر مدار احکام است، دیگر این سخنان چه مفهومی دارد؟ آیا این یک بام و دو هوا نمی شود؟! آیا این کوسه و ریش پهن نمی شود؟!!

باب نهم تعادل و تراجیح

تمهید

۱. معنای کلمه تعادل و تراجیح و ریشه آن دو: کلمه تعادل مصدر باب تفاعل است و در لغت عرب به معنای توازن و هماهنگی استعمال شده و در اصطلاح اصولیین عبارت است از هم وزن و برابر بودن دو دلیل متعارض در تمام جهاتی که یکی بر دیگری می‌توانست رجحان و برتری داشته باشد، یعنی هیچ کدام واجد امتیاز بیشتری نیستند تا بر دیگری مقدم داشته شوند. و کلمه تراجیح جمع ترجیح است مثل تکالیف که جمع تکلیف است و تصانیف که جمع تصنیف است و ... و قاعده این بود که ترجیح بر ترجیحات جمع بسته شود؛ زیرا هم جمع سالم بود و هم اینکه مصدر نوعاً با الف و تا جمع بسته می‌شود از قبیل تبلیغات که جمع تبلیغ است و تبریکات که جمع تبریک است و ... و لکن در ما نحن فیه برخلاف قاعده بنای مفرد درهم شکسته شده و به صورت جمع مکسر بر تراجیح جمع بسته شده در هر حال کلمه تراجیح به معنای مصدری خودش نیست، بلکه در معنای مجازی به کار رفته حال یا از باب مجاز در کلمه است؛ یعنی مصدر به معنای اسم فاعل به کار رفته، یعنی تراجیح به معنای مرجحات است و یا از باب مجاز در حذف است؛ یعنی مضافی در تقدیر بوده ای وجوه ترجیح احد الدلیلین علی الآخر.

ص: ۳۳۲

۲. چرا کلمه تعادل به صورت مفرد، ولی کلمه تراجیح به صورت جمع استعمال شده؟ علت امر آن است که تعادل تنها در یک صورت تحقق می‌یابد و آن در صورتی است که دلیلین متعارضین از جمیع جهات ترجیح، برابر و هم وزن باشند، ولی تراجیح به صورت جمع استعمال شده به دلیل اینکه مرجحات یک دلیل بر دلیل دیگر فراوان است گاهی ممکن است مرجح، سندی باشد و گاهی ممکن است مرجح دلالتی باشد و گاهی مرجح جهتی و ... فلذا مرجحات فراوان است و بجاست که کلمه تراجیح به صورت جمع استعمال شود.

۳. مشهور اصولیین تا زمان آخوند خراسانی مسئله مورد بحث را به عنوان: التعادل و التراجیح عنوان می‌کردند، ولی جناب آخوند صاحب کفایه عنوان بحث را عوض کرده و فرموده است: «تعارض الأدله».

مصنف گفته است که به نظر من تعبیر آخوند مناسب تر از تعبیر مشهور است؛ به دلیل اینکه تعادل و تراجیح از عوارض تعارض الأدله است به این معنا که وقتی دو دلیل متعارض شدند یا این است که هر دو تا متعادل خواهند بود و یا احد الدلیلین بر دیگری رجحان پیدا خواهد کرد پس عنوان تعارض الأدله مقسم است برای دو قسم متعادلین و متراجحین و تعبیر به عنوان جامع و مقسم در عنوان مبحث اولی و انسب است نظیر اینکه در فقه می‌گوییم: فصل فی المیاه الماء اما مطلق و اما مضاف، یا در منطق می‌گوییم: فصل فی المعرف، المعرف اما حد و اما رسم، یا در علم نحو می‌گویید: فصل فی الاسم، الاسم اما معرب و اما مبنی و ...

سؤال: اگر تعبیر آخوند انسب است چرا مشهور علما و از جمله خود مصنف مسئله را به این عنوان معنون نکرده‌اند و گفته‌اند التعادل و التراجیح؟

جواب: برای اینکه غرض اصلی اصولیین از این بحث معرفت و شناخت کیفیت عمل به ادله متعارضه در حالت تعادل و تراجیح است؛ یعنی اگر متعارضین، متعادلین بود وظیفه چیست؟ اگر یکی بر دیگری رجحان داشت وظیفه چیست؟ و لذا چون هدف اصل این بوده مشهور از اول همین تعبیر را مطرح ساخته‌اند.

۴. مشهور اصولیین از جمله صاحب معالم و شیخ انصاری مبحث تعادل و تراجیح

ص: ۳۳۳

و یا تعارض الأدله را در خاتمه علم اصول ذکر کرده اند و ما نیز در اول کتاب اصول فقه همین رأی را داشتیم و گفتیم کتاب ما مشتمل بر چهار مقصد و یک خاتمه است، ولی به مباحث حجت که رسیدیم از رأی قبلی عدول کردیم و این مسئله را به عنوان یکی از ابواب مباحث حجت عنوان کردیم، علت مطلب آن است که موضوع بحث ما در مباحث حجت شناسایی هر چیزی است که صلاحیت دارد که دلیل و حجت بر حکم شرعی باشد و نتیجه تمام این مباحث تحصیل الحججه علی الحکم الشرعی است و مبحث تعادل و تراجیح هم در این هدف با سایر مسائل و مباحث حجت مساوی است چون بحث می کنیم که عند التعارض کدام یک از متعارضین حجت و کدام لا حجت است، پس غرض تحصیل حجج بر احکام شرعیه است و لذا مناسب تر آن است که مسئله را در باب مباحث حجت عنوان کنیم.

مقدمه

اشاره

پس از بیان مدخل بحث، وارد می شویم در بیان مقدمات باب تعارض الأدله و روی هم رفته هفت مطلب را به عنوان مقدمه عرضه می کنیم:

۱. حقیقت تعارض

مطلب اول از مطالب سبعة مقدمه، درباره ماهیت و حقیقت تعارض است، تعارض در لغت عرب مصدر باب تفاعل است و از عرض مشتق است و عرض دو معنا دارد:

۱. به معنای اظهار کردن عرب می گوید: فلان عرض متاعه ای اظهارها و جعلها فی معرض البیع در باب تعارض این معنا مناسب است به لحاظ اینکه هر یک از دو دلیل متعارض در مقابل دلیل دیگر عرض اندام و اظهار وجود می کنند هر یک خود را به دیگری عرضه نموده و نشان می دهند هر یک به روی دیگری چنگ و دندان نشان می دهند.

۲. به معنای عرض در مقابل طول است؛ یعنی گاهی دو چیز در عرض یکدیگرند و گاهی در طول هم، در باب تعارض این معنا نیز مناسب دارد به لحاظ اینکه همیشه متعارضین بایستی در عرض هم باشند نه در طول هم به عبارت دیگر متعارضین باید

ص: ۳۳۴

در یک رتبه باشند نه در دو مرحله طبق این معنا هیچ گاه اصول عملیه با ادله اجتهادیه تعارض نمی کنند و هیچ گاه عناوین اولیه با عناوین ثانویه از قبیل عسر و حرج و ضرر و ... متعارض واقع نمی شوند.

تعارض از نظر صرفی: تعارض مصدر باب تفاعل است و باب تفاعل همانند باب مفاعله طرفینی است؛ یعنی میان دو کسی باید باشد که هریک به دیگری آن کند که دیگری با او می کند البته با این تفاوت که در باب مفاعله به حسب ظاهر آن دو کس یکی به صورت فاعل و دیگری به صورت مفعول ذکر می شود مثل ضارب زید عمروا، ولی در باب تفاعل هر دو به صورت فاعل استعمال می شوند مانند تضارب زید و عمرو حال سر اینکه تعارض از باب تفاعل آمده آن است که تعارض همیشه میان دو دلیل است که هریک با دیگری متعارض بوده و قابل جمع نیستند بنابراین، هیچ گاه تعارض میان یک دلیل به تنهایی نخواهد بود و یک دلیل متعارض نمی شود مگر در ارتباط با دلیل دیگر و لذا باید بگوییم تعارض الدلیلان یا تعارض دلیل مع دلیل آخر و نمی توانیم بگوییم: تعارض الدلیل، تعارض از نظر اصولی: آن است که هریک از دو دلیل دیگری را تکذیب نموده و مهر بطلان بر پیشانی او بزنند، یعنی این دلیل بگوید آن دلیل دیگر دروغ است و واجد ملاک نیست و از مولا صادر نشده آن دلیل دیگر هم زبان حالش این است که این دروغ است و از مولا صادر نشده و در هر حال قابل جمع نیستند. و تعارض اصولی تقسیماتی دارد که در مقدمه به آن تقسیمات می پردازیم و الآن وارد آن بحث نمی شویم.

۲. شروط تعارض

دو دلیل: هرگاه بخواهند یکدیگر را تکذیب نمایند و با یکدیگر متعارض باشند حتما و جزما باید واجد هفت شرط باشند که این شروط سبعة از مقومات تعارض است و هرگاه یکی از آنها یا چند تا از آنها و یا تمامی آنها در دو دلیل نباشد هرگز تعارض محقق نخواهد شد و آن شروط هفت گانه عبارت اند از:

۱. یکی از دو دلیل به تنهایی و یا هر دو دلیل باهم قطعی و یقین آور نباشند به عبارت دیگر سه صورت متصور است:

ص: ۳۳۵

الف. دو دلیل هر دو یقین آور باشد.

ب. دو دلیل هر دو گمان آور باشد.

ج. یکی از دو دلیل یقین آور و دیگری گمان آور باشند.

حال تعارض تنها در صورت دوم است که دلیلین ظنین باشند اما در صورت اول و سوم تعارض محال است به دلیل اینکه اگر یکی از دو دلیل یقین آور باشد و دیگری یقین آور نباشد چنین امری ممکن است مثل اینکه نص قرآنی بیانی دارد و خبر واحد بیان دیگری، ولی هرگز نوبت به تعارض نمی‌رسد، بلکه یقین می‌کنیم که دلیل قطعی حجت و صدق است و دلیل دیگر لا حجت و کذب است و هرگز لا حجت با حجت تعارض نمی‌کنند، بلکه حجت برنده است و اما اگر دو دلیل هر دو قاطع باشند مانند دو تا نص قرآنی چنین چیزی قطع نظر از مرحله تعارض فی حد نفسه از محالات و باطل است؛ زیرا در آن واحد قطع به متنافیین محال است چون یا اجتماع نقیضین لازم می‌آید و یا اجتماع ضدین و کلاهما محالان، یعنی نمی‌شود در آن واحد هم یقین به وجوب داشته و هم یقین به عدم وجوب یا هم یقین به وجوب و هم حرمت داشته باشم.

بنابراین، تعارض هیچ گاه بین دو نص قرآنی واقع نمی‌شود، بین دو خبر متواتر واقع نمی‌شود، بین یک نص قرآنی با یک خبر متواتر واقع نمی‌شود، بلکه تعارض همواره در محدوده امارتین ظنیتین است از قبیل دو خبر واحد یا یک خبر واحد با یک ظاهر قرآنی و ...

۲. در حجیت هریک از دو اماره ظنیه متعارضه: ظن فعلی معتبر نباشد، بلکه یا باید در هر دو دلیل ظن شأنی ملاک باشد و یا لااقل در حجیت یکی از دو دلیل ظن شأنی ملاک باشد و لو در آن دیگری ظن فعلی معتبر باشد، دلیل این شرط آن است که اگر در حجیت هر دو اماره ظن فعلی ملاک باشد می‌گوییم چنین چیزی همانند قطع به متنافیین فی نفسه از محالات است؛ یعنی همان گونه که در آن واحد محال است مکلف هم قطع فعلی به وجوب جمعه و هم قطع به عدم وجوب آن داشته باشد همچنین در آن واحد محال است که مکلف هم ظن فعلی به جانب وجوب داشته و

ص: ۳۳۶

طرف وجوب را ترجیح بدهد و هم ظن فعلی به عدم وجوب یا به حرمت پیدا کند و جانب عدم وجوب یا حرمت را ترجیح بدهد، بلکه بالقطع و الجزم اگر در یک طرف ظن فعلی ملاک بود طرف دیگر و هم فعلی است نه ظن فعلی به عبارت دیگر اگر یک طرف قضیه ۸۰ درصدی شد جانب دیگر ۲۰ درصدی خواهد شد نه هشتاد درصدی.

۳. مدلول دو دلیل با یکدیگر متنافین باشند به گونه ای که اجتماع دو مدلول در صدق مستحیل باشد حال فرقی نیست در اینکه تنافی مدلول ها از نوع تناقض باشد یا از نوع تضاد و نیز فرقی ندارد که تنافی در تمامی نواحی دلالت دو دلیل باشد، یعنی هم در دلالت مطابقی و هم تضمینی و هم التزامی متنافیان باشد و یا در برخی نواحی دلالت باشند، یعنی فقط در دلالت التزامیه مثلا تنافی پیدا کنند نه در دلالت مطابقی یا تضمینی، و باز فرقی نیست در این تنافی، تنافی ذاتی باشد یا عرضی: این جملات اشاره به تقسیمات سه گانه باب تعارض دارد که در مقدمه اول هم اشاره کردیم و آنها عبارت اند از:

الف. تعارض گاهی به نحو تناقض و ایجاب و سلب است نظیر اکرام العلماء واجب با اکرام العلماء لیس بواجب و گاهی به نوع تضاد است؛ یعنی مدلول هر یک یک امر وجودی مابین با دیگری است مانند اکرام العلماء واجب با اکرام العلماء حرام که با یکدیگر قابل جمع نیستند.

ب. تعارض گاهی در تمام مدالیل دو دلیل است؛ یعنی هم در مدلول مطابقی و هم تضمینی و هم التزامی این اقسام را متباین گویند مانند: اکرام العلماء با لا- تکرم العلماء و گاهی در برخی مدلول دو دلیل است این قسم نیز دو شعبه دارد: گاهی تنافی بین برخی مدلولها از هر دو جانب است که نام آن عامین من وجه است مانند اکرام العلماء با لا تکرم الفساق و گاهی تنافی برخی مدلول ها از یک طرف است که نامش عموم و خصوص مطلق است مثل اکرم العلماء با لا تکرم العالم الفاسق، به بیان دیگر گاهی نسبت بین متعارضین تباین کلی است و گاهی عموم و خصوص من وجه و گاهی عموم و خصوص مطلق البته در آینده خواهیم دانست که عموم و خصوص مطلق هم از دایره تعارض خارج است و متعارضین منحصر می شوند به متباین یا

ص: ۳۳۷

عامین من وجه.

ج. گاهی تنافی میان دو مدلول دلیل تنافی ذاتی است و گاهی تنافی عرضی است تنافی ذاتی در صورتی است که مدلول‌ها ذاتا قابل صدق نیستند و اجتماعشان محال است چون اجتماع نقیضین یا ضدین است، ولی تنافی عرضی در موردی است که هر یک از دو دلیل قطع نظر از عوامل خارجی و دلیل ثالث ذاتا با یکدیگر تکاذب و تمناعی ندارند، بلکه کاملا قابل جمع هستند، ولی به برکت عوامل خارجیه با یکدیگر تنافی پیدا کرده اند.

مثال: یک دلیل می گوید: در ظهر روز جمع نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر می گوید: در ظهر جمعه نماز ظهر واجب است این دو دلیل با یکدیگر تنافی ندارند؛ زیرا عند العقل مانعی نیست از اینکه در ظهر روز جمعه هم ظهر واجب باشد و هم جمعه، ولی اجماع که یک دلیل خارجی و دلیل ثالثی است قائم شده بر اینکه در زمان واحد بیش از یک نماز واجب نیست و تنها یک عمل تشریح شده و لذا این دلیل سبب می شود که آن دو دلیل متعارض شوند و هر یک دیگری را تکذیب کنند.

مثال دیگر: فرض کنید یک دلیل می گوید: در مسافرت به چهار فرسخ که رسیدید بر شما واجب است نمازهای چهار رکعتی را قصر بخوانید و دلیل دیگر می گوید: در سر چهار فرسخی اتمام واجب است حال این دو دلیل با یکدیگر تنافی ذاتی ندارند بلکه قابل جمع هستند، یعنی کاملا- ممکن است حال این دو دلیل با یکدیگر تنافی ذاتی ندارند، بلکه قابل جمع هستند، یعنی کاملا ممکن است که در وقت واحد هم قصر واجب شود و هم اتمام، ولی اجماع یا دلیل خارجی دیگری دلالت کرده بر اینکه در وقت واحد یک نماز بیشتر تشریح نشده یا قصر و یا اتمام به نحو منفصله مانع الجمع و لذا آن دو دلیل در سایه این دلیل خارجی با یکدیگر تعارض پیدا می کنند و هر یک دیگری را تکذیب می کند.

نکته مهم: مشهور علما قبل از شیخ انصاری تعارض را این گونه تعریف می کردند:

التعارض تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد که کلمه تعارض را وصف مدلولین می گرفتند، اشکال این تعبیر این بود که بنابراین، وصف تعارض

ص: ۳۳۸

حقیقتا و اولاً- و بالذات وصف مدلول و مؤدای دو دلیل است نه وصف خود دو دلیل و اگر در کلام معصومین یا کلمات فقها به تعارض الدلیلین تعبیر شده تعبیری مجازی و مسامحی و از باب وصف به حال متعلق است از قبیل زید ابوه فاضل نه وصف به حال خود شیء از قبیل زید فاضل به دلیل اینکه تعارض حقیقتا مال دو دلیل نیست، بلکه مربوط به دو مدلول است و به ادنی مناسبتی وصف تعارض به دلیلین اسناد داده شده است.

به خاطر همین اشکال شیخ انصاری رحمه الله تعبیر را عوض کرده و در مبحث تعادل و تراجیح رسائل فرموده است: التعارض تنافی الدلیلین باعتبار مدلولهما، یعنی تعارض تنافی دو دلیل است که تنافی به خود دلیلین اضافه شده منتهی سرچشمه این تعارض تنافی مدلولین است، طبق این بیان کلمه تعارض اولاً و بالذات وصف خود دلیلین است نه مدلولین، جناب آخوند خراسانی در همین تعبیر هم تصرف کرده و فرموده است: التعارض تنافی الدلیلین او الأدله بحسب مقام الدلاله و الاثبات.

نکته ای که آخوند رحمه الله بدان توجه نموده آن است که تعریف جناب شیخ هم مبتلا به اشکال است به دلیل اینکه چنین نیست که هر جا دو مدلول دو دلیل متنافی بودند لازمه آن تعارض دو دلیل باشد، بلکه موارد کثیره ای هست که مدلولین متنافیان اند و با این حال دلیلین در برابر یکدیگر عرض اندام نمی کنند و خود را به رخ یکدیگر نمی کشانند و به روی یکدیگر شمشیر نمی کشند و یکدیگر را تکذیب نمی کنند آن گاه جناب خراسانی چهار مورد را به عنوان شاهد آورده که در تمام این موارد دو مدلول تنافی دارند و قابل جمع نیستند، ولی دلیل ها تعارض ندارند و آنها عبارت اند از:

۱. باب عناوین اولیه و ثانویه که عناوین ثانویه از قبیل ضرر و عسر و حرج و ... بر عناوین اولیه مقدم هستند.

۲. باب ورود که دلیل وارد بر دلیل مورود تقدم دارد، بدون آنکه بین آن دو تعارض باشد.

۳. باب حکومت که دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم می گردد و بین آن دو تنافی و تکاذبی هم نیست.

ص: ۳۳۹

۴. موارد جمع عرفی از قبیل عام و خاص، مطلق و مقید و ... که خاص و مقید بر عام و مطلق مقدم می شود بدون اینکه بین آن دو تکاذبی باشد.

حال این مطلب باعث شده که آخوند رحمه الله قید (بحسب الدلاله و الاثبات) را بیفزاید تا مواردی که به حسب ثبوت و واقع تنافی دارند، ولی تعارض هم ندارند مثل آن چهار مورد خارج گردد جناب مصنف هم همین را می پسندد.

نکته دیگری که در کلام آخوند وجود دارد تعبیر به دلیلین یا ادله است؛ یعنی در تعارض حد اقل باید دو دلیل باشند تا تعارض صورت پذیرد؛ زیرا یک دلیل به تنهایی معنا ندارد که متعارض باشد پس از ناحیه قلت بشرط لا است، ولی از ناحیه کثرت منحصر به دو دلیل نیست، بلکه گاهی دو دلیل با یکدیگر تنافی دارند و گاهی سه دلیل و گاهی چهار دلیل و گاهی حتی پنج دلیل ممکن است متعارض باشند اگرچه مصادیق آن نادر باشد فی المثل یک دلیل بگوید: نماز جمعه واجب است و دلیل دوم بگوید:

جمعه حرام است و دلیل سوم بگوید: جمعه مستحب است و دلیل چهارم بگوید:

جمعه مکروه است و دلیل پنجم بگوید: جمعه مباح است.

۴. شرط چهارم از شروط تعارض آن است که هر یک از دو دلیل واجد شرایط حجیت باشند به این معنا که هر یک از متعارضین طوری باشد که لو خلی و نفسه، یعنی اگر خودش بود و معارضی نداشت حتما حجیت فعلیه پیدا می کرد و واجب الاتباع می شد اگرچه به مجرد تعارض احد الدلیلین از حجیت قطعا افتاده و لو فی حد نفسه واجد شرایط باشد.

دلیل مطلب آن است که اگر یکی از دو حدیث و یا هر دو اماره ظنیه دارای شرایط حجیت نباشند هرگز با یکدیگر تعارض نمی کنند؛ زیرا تعارض وصف دو دلیل است به عنوان اینکه آن دو دلیل بر حکم شرعی هستند و حاکی از واقع هستند و حدیثی که واجد شرایط حجیت نیست مثبتیتی و دلالتی ندارد در نتیجه محال است که یکدیگر را تکذیب کنند تا تعارض پیدا شود بنابراین، همواره تعارض میان دو حجت است نه یک حجت بالا حجت و نه دو تا لا حجت با یکدیگر طبق این بیان اگر ما دو حدیث داشته باشیم که یکی از آن دو به طور حتم و قطع حجت است و دیگری به طور مسلم

ص: ۳۴۰

حجت نیست و لکن این دو حدیث بر یکدیگر مشتبه شده و ما نمی دانیم کدام حجت و کدام لا حجت است در این موارد حق نداریم از قواعد باب تعارض استفاده کنیم و چنین موردی از صغریات باب تعارض محسوب نمی شود اگرچه در یک جهت مثل باب تعارض است و آن اینکه ما علم اجمالی داریم به کذب احدهما، ولی داخل در باب تعارض نیست؛ زیرا تعارض میان دو دلیلی است که هر یک فی نفسه دلالت و حجیت دارند و واجد شرایط حجیت هستند و در این مورد یکی از آن دو در واقع حجیت ندارد.

سؤال: بنابراین، در این مورد چه قانونی پیاده می شود؟

جواب: این گونه موارد داخل در باب علم اجمالی است و قواعد آن باب در اینجا پیاده می شود و آن اینکه در هر جا احتیاط ممکن است از قبیل دوران بین القصر و الاتمام و الظهر و الجمعة باید احتیاط کنیم و هر جا احتیاط میسر نیست از قبیل دوران بین محذورین نظیر وجوب دفن میت کافر یا حرمت آن نوبت به تخییر عقلی می رسد.

۵. شرط پنجم از شروط تعارض آن است که دو دلیل متزاحم نباشند و گرنه باب تزاحم بابی جداگانه است و قوانین جداگانه ای دارد آری، باب تعارض و باب تزاحم در یک نقطه مشترک اند و آن اینکه در هر یک از این دو باب محال و ممتنع است که هر دو حکم و هر دو دلیل به فعلیت باقی باشند، بلکه الا- و لابد یکی از درجه فعلیت ساقط می شود با این تفاوت که امتناع اجتماع دو حکم در مرحله فعلیت در باب متعارضین مربوط به مقام جعل و تشریح است؛ یعنی صدور هر دو از مولا محال است چون یکی از آن دو حتما بدون ملاک است و چون مربوط به مقام جعل است دو دلیل متکاذب می شوند، یعنی هر یک به روی دیگری شمشیر کشیده و سعی دارد او را نابود سازد و لکن در باب تزاحم این استحاله اجتماع مربوط به مقام امتثال است؛ یعنی دو حکم در نزد خدا هر دو دارای ملاک اند و صدور هر دو از مولا- ممکن است مثل انقض هذا الغریق و انقض ذاک الغریق، یا اقم الصلاه یا ازل النجاسه و لکن بنده توان امتثال هر دو را ندارند و لذا از دو حکم یکی به درجه فعلیت می رسد به گونه ای که در مقدمه سوم و

ص: ۳۴۱

چهارم خواهیم گفت. روی همین اصل متزاحمین، متکاذبین نیستند و یکدیگر را تکذیب نمی کنند.

۶. شرط ششم از شروط تعارض آن است که احد الدلیلین بر دلیل دیگر حاکم نباشد و حکومت آن است که دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم باشد و تعبدا موضوع دلیل محکوم را تضییق یا توسعه می دهد اما تضییق مثل اذا شککت فابن علی الاکثر (دلیل محکوم) و لا شک لکثیر الشک (دلیل حاکم) اما توسعه مانند اکرم العلماء (دلیل محکوم) بالمتقی عالم (دلیل حاکم) و توضیح آن در مباحث بعدی خواهد آمد ان شاء الله تعالی. حال اگر حکومت آمد تعارض می رود؛ زیرا دلیل محکوم با دلیل حاکم معارضه ای ندارند.

۷. شرط هفتم از شروط تعارض آن است که یکی از دو دلیل وارد بر دلیل دیگر نباشد و ورود آن است که دلیل وارد وجدانا و حقیقتا موضوع دلیل مورود را از میان بردارد مانند امارات نسبت به اصول عملیه که موضوع اصول عملیه شک و نبود بیان است و اماره ای که قائم شده می گوید: انا البیان، انا الطریق الی الواقع و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان. و تفصیل بحث در مقدمه پنجم خواهد آمد.

۳. فرق بین تعارض و تراحم

در این مقدمه تفاوت بین باب تعارض با باب تراحم و سپس تفاوت آن دو با باب اجتماع امر و نهی را بیان می کنیم، تفصیل این مطلب در مسئله چهارم از مسائل غیر مستقلات عقلیه در باب ملازمات عقلیه گفته شد و در ما نحن فیه خلاصه ای از آن مطلب را به شیوه دیگری عرضه می کنیم:

دو خطابی که با یکدیگر تعارض می کنند انواع و اقسامی دارند یکی از آن اقسام موردی است که خطابین نسبت بینشان عموم و خصوص من وجه باشد از قبیل اکرم العلماء و لا تکرم الفساق که ماده اجتماع عالم فاسق است و نیز دو حکم شرعی که با یکدیگر تراحم پیدا می کنند انواع و اقسامی دارند یکی از آن اقسام موردی است که نسبت بین متعلق و موضوع آن دو حکم عموم و خصوص من وجه باشد از قبیل صل و لا تغصب که ماده اجتماع صلاه در دار غضبی یا نبودن مندوحه و راه چاره

ص: ۳۴۲

است و ماده افتراق صل صلاه در خارج دار غضبی است و از جانب لا تغصب، غضب بدون نماز است.

نیز اجتماع امر و نهی در شیء واحد هم مصداق و موردش منحصر به مواردی است که نسبت بین دو عنوان ماخوذ در دو خطاب از نسب اربع عموم و خصوص من وجه باشد از قبیل صل و لا تغصب مع وجود المندوحه روی این اصل در خصوص عام و خاص من وجه این سه باب با یکدیگر مشتبه می شوند، باید دید که معیار تمیز این سه باب از یکدیگر چیست؟ از چه راهی بدانیم که این مورد خاص صغرای باب تعارض است؟ و یا از مصادیق باب تراحم است؟ و یا از موارد باب اجتماع امر و نهی است؟

معیار کلی این است که گاهی دو خطابی که نسبت بین آن دو عموم من وجه است هر یک دارای مدلول التزامی هستند و به دلالت التزامیه لفظیه یا عقلیه بر نفی حکم خطاب دیگر بالنسبه به ماده اجتماع دارند و گاهی آن دو خطاب دارای چنین مدلول التزامی نیستند.

سؤال: در کجا دلیلین دارای چنین دلالت التزامیه ای هستند؟

جواب: در مواردی که دو عنوان ماخوذ در دو خطاب به نحو عموم استغراقی ملاحظه شده باشد، یعنی و لو در ظاهر خطاب واحد است و روی یک عنوان عام و کلی رفته، ولی در باطن این خطاب منحل می گردد و به تعداد افراد و مصادیق خطاب پیدا می شود و هر فردی علی حده دارای این حکم است مانند اکرم العلماء که به منزله آن است که اکرم زید العالم اکرم عمر العالم و ... و لا تکرم الفساق که به منزله آن است که لا- تکرم خالد الفاسق و لا- تکرم بکرا الفاسق و ... و چون چنین است پس خطاب اول دامنه اش گسترش پیدا می کند و شامل علمای فاسق هم می گردد و بر وجوب اکرام آنها هم دلالت دارد و لازمه اش آن است که حکم منافی با وجوب در اینجا نیست، یعنی عدم وجوب نیست چون تناقض می شود، همچنین حرمت اکرام نیست و از مولا صادر نشده چون نیست چون تناقض می شود، همچنین حرمت اکرام نیست و از مولا- صادر نشده چون اجتماع ضدین است و خطاب دوم هم دامنه اش گسترده

ص: ۳۴۳

می شود تا اینکه شامل فساق از علما هم می گردد و دلالت می کند بر اینکه اکرام این دسته نیز حرام است و بالملازمه دلالت دارد که پس حکم منافی با حرمت از قبیل وجوب یا عدم حرمت از مولا صادر نشده و گرنه تناقض یا تضاد پیش می آید حال در چنین مواردی که خطابین دارای یک چنین مدلول التزامی هستند تکاذب پیدا می کنند و میدان، میدان تعارض است.

سؤال: در چه مواردی دو خطاب دارای این مدلول التزامی نیست؟

جواب: در مواردی که دو عنوان مآخوذ در خطاب مولا- به نحو عموم بدلی باشد و به عبارت دیگر خطاب به اصل طبیعت تعلق گرفته باشد و به عبارت سوم صرف الوجود طبیعت مطلوب یا مبعوض مولا- باشد و افراد خارجی تنها ما به الانطباق طبیعت باشد بدون اینکه خود آنها محکوم به حکمی باشند نه بالمطابقه و نه بالالتزام در چنین موردی دو خطاب به دلالت التزامیه بر نفی حکم خطاب دیگر دلالت نمی کند از قبیل صل که امر روی طبیعت صلوه بار شده و لا تغصب که نهی بر طبیعت غصب تعلق گرفته نه به افراد و مصادیق خارجی آن فلذا تکاذبی بین صل و لا تغصب به حسب مقام جعل و تشریح در کار نیست، بلکه هریک از دو طبیعت صلوه و غصب علی حده دارای ملا-ک هستند و صدورشان از مولای حکیم بلامانع است آن گاه در چنین صورتی گاهی مکلف ممکن دارد از اینکه جمع بین آن دو نکند و هریک را علی حده امثال یا عصیان کند، ولی بسوء الاختیار بین آن دو را جمع نموده است این قسم در باب اجتماع امر و نهی داخل است و گاهی مکلف قدرت بر امثال هر دو را ندارد، بلکه مضطر شده یا باید امر را امثال کند و با نهی مولا مخالفت کند و یا بالعکس این قسم داخل در باب تراحم است.

با این بیانات تفاوت ها و اشتراک های باب تراحم و باب تعارض را ذکر می کنیم:

وجوه مشترکه:

۱. هم در باب تعارض و هم در باب تراحم اجتماع هر دو حکم در فعلیت از محالات است.

۲. هم باب تعارض و هم باب تراحم اختصاص به عامین من وجه ندارند، بلکه در

ص: ۳۴۴

متباینین هم جاری اند و اینکه ما در بیان فرق تنها مورد عموم و خصوص من وجه را آوردیم بدان جهت بود که در این مورد این دو باب با یکدیگر و با باب اجتماع امر و نهی مخلوط می شدند و ما خواستیم فرق ها را روشن کنیم.

۳. همان گونه که متعارضین بر دو قسم اند: ۱. متعادلین ۲. متراجحین، همچنین متزاحمین هم این دو قسم را دارند و اما وجوه مفارقه:

۱. تزاحم فقط در محدوده دو حکم الزامی است از قبیل دو واجب، دو حرام، یک واجب و یک حرام، ولی تعارض اختصاص به احکام الزامیه ندارد، بلکه چه بسا دلیل یک مستحب با یک مباح تعارض کنند.

۲. در تعارض امتناع اجتماع دو خطاب در فعلیت به لحاظ مقام تشریح و جعل است، ولی در تزاحم به لحاظ مقام امتثال است و گرنه در مقام صدور هر دو دارای ملاک هستند و صدورش از مولا ممکن است.

۳. در باب تعارض اگر متعارضین، متعادلین بودند مسئله اختلافی است، ولی در باب تزاحم اگر متعادلین بودند مسئله اتفاقی است چنان که به زودی خواهیم گفت همچنین مرجحات باب تعارض که سه دسته هستند: ۱. صدوری ۲. جهتی ۳. دلالی، همه این ها مربوط می شود یا به سند حدیث از قبیل اصدقیت، اوثقیت، افقهیت راوی و ... و یا به دلالت حدیث از قبیل موافقت با ظاهر الکتاب، مخالفت با عامه و ...، ولی مرجحات باب تزاحم که مجموعاً شش امر هستند ارتباطی به سند یا دلالت ندارند بلکه مربوط به خود حکم شرعی هستند. بنابراین، تفاوت باب تعارض با باب تزاحم کاملاً روشن گشت.

۴. تعادل و تراجم در دو دلیل متزاحم

بحث ما در باب نهم درباره احکام متعارضین است و لکن چون سخن از تزاحم به میان آمد و بیان مرجحات باب تزاحم خیلی اهمیت دارد و در موارد دیگر هم بحث نکردیم لذا مناسبتی پیش آمده تا طی این مقدمه رابعه قدری درباره احکام متزاحمین گفتگو کنیم پس می گوییم: دو حکم شرعی الزامی که با یکدیگر متزاحم شده اند و مکلف هم قدرت بر امتثال هر دو ندارد از دو حال خارج نیستند:

ص: ۳۴۵

۱. یا این است که از تمام جهات شش گانه بعدی مساوی و برابرند در این صورت آن دو حکم را متعادلین گویند.
۲. و یا این است که از یکی از آن جهات سته آتیه با یکدیگر برابر نیستند و یکی بر دیگری برتری دارد، پس در دو مقام بحث می‌کنیم
- مقام اول: در حکم متزاحم متعادل: اگر دو دلیل متعارض متعادل بودند مسئله مورد اختلاف است چه از نظر قاعده اولیه که مشهور علما قائل به تساقط و گروهی قائل به تخییرند و چه از لحاظ قاعده ثانویه که مشهور علما قائل به تخییرند و گروهی قائل به توقف، ولی اگر دو حکم الزامی متزاحم، متعادل باشند.
۱. بالاجماع وظیفه مکلف تغییر است؛ یعنی مکلف آزاد است که به این حکم عمل کند یا به آن.
۲. حاکم به این تخییر هم عقل انسان است چون از موارد مستقلات عقلیه است و نیازی به حکم شرع نیست.
۳. عقل حاکم در این امر هم عقلی عملی است چون که تخییر در اینجا مربوط به مقام عمل است و مما ینبغی ان یفعل است نه مما ینبغی ان یعلم و یدرک.
۴. و این حکم عقلی مدرکش این است که از طرفی علی الفرض مکلف قدرت بر امتثال هر دو حکم ندارد از طرف دیگر هم مجاز نیست که هر دو حکم را ترک کند لان الضرورات تتقدر بقدرها و از طرف سوم هیچ کدام از دو حکم بر دیگری رجحان ندارد و ترجیح بلامرجح هم که محال است. بنابراین، به ناچار عقل هر عاقلی حکم به تخییر می‌کند، یعنی واگذاری مطلب به اختیار و اراده خود مکلف که هر یک را خواست انجام دهد و دیگری را ترک نماید.
۵. و این حکم عقلی از احکام عقلیه ای است که مورد اتفاق همه عقلا بما هم عقلاست.
۶. و هر جا که حکم عقلی از این قبیل باشد کاشف از حکم شارع هم هست چون در باب ملازمات ثابت شد که ملازمه است بین حکم عقل بما هو عقل با حکم شارع.
۷. و هر جا ملازمه ثابت شود چنین حکم عقلی حجت خواهد بود و متابعت آن

ص: ۳۴۶

واجب است کل ذلک مما لا ریب فیه.

مثال: فرض کنید دو نفر مجتهد که از تمام جهات و امتیازات شرعیه با یکدیگر برابرند هر دو در شط فرات در حال غرق شدن هستند و جناب عالی قدرت بر شنا داری بر شما واجب است که این دو انسان غریق را نجات دهی، ولی قدرت بر انقاذ هر دو نداری و امتیازی هم در یکی از آن دو نیست و لذا عقل می گوید: شما آزادی هریک را که خواستی نجات دهی و دیگری را به حال خود رها کنی.

مقام دوم: دو حکم متزاحمی که یکی بر دیگری رجحان دارد و یا مرجحات باب تراجم.

جناب مصنف به شش امر از مرجحات باب تراجم اشاره می کنند که تمامی این مرجحات به یک امر برمی گردد و آن اینکه یکی از این دو حکم در نظر شارع از حکم دیگر اهم است و هریک اهم باشد همان ارجح است و بر حکم دیگر مقدم می شود و به درجه فعلیت می رسد منتهی سرچشمه های اهمیت گوناگون است پس ناچاریم در رابطه با هریک جداگانه بحث کنیم: به نظر ما جهات ترجیح شش امر است که عبارت اند از:

۱. دو واجب با یکدیگر تراجم پیدا کرده، ولی یکی از آن دو بدل و جانشین دارد و آن دیگری بی بدل است؛ یعنی فقط باید خود او را انجام داد و هیچ امر دیگری جای او را نمی تواند بگیرد، و آنکه بدل دارد و یا دارای بدل اختیاری است و یا اضطراری هریک که باشد فرقی ندارد در اینکه واجب بی بدل مهم تر است و بر واجب با بدل عند التزاحم مقدم می شود مثال برای بدل اختیاری: مکلف نذر نموده که معینا در روز شنبه از اول ماه شعبان مسافرت کند از طرفی هم صوم به عنوان یکی از خصال کفاره بر وی واجب شده در اینجا مسافرت روز شنبه بدل ندارد، ولی صوم کفاره ای بدل دارد که اطعام ستین مسکین و یا عتق رقبه باشد، مسافرت منذور مقدم است و فعلی، مثال برای بدل اضطراری: فرض کنید مکلف در وسط بیان قرار دارد و مقدار قلیلی آب در اختیار اوست حال امر دایر است که این آب را در تطهیر بدن استعمال کند و به جای وضو که واجب مقدمی است تیمم بگیرد و یا آب را در ساختن وضو مصرف

ص: ۳۴۷

کند در نتیجه تطهیر بدن حاصل نشود در اینجا دو واجب داریم یکی وضو و دیگری تطهیر بدن برای نماز که وضو واجب با بدل است آن هم بدل اضطراری که تیمم باشد فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَيْدًا طَيِّبًا، ولی تطهیر بدن بدل و جانشینی نه عرضاً و نه طولاً، نه اختیاری و نه اضطراری ندارد در اینجا تطهیر بدن مقدم می شود و به درجه فعلیت و تنجز می رسد و دلیل بر اهمیت واجب بی بدل آن است که اگر ما واجب با بدل را اتیان کنیم واجب بی بدل به کلی تفویت می گردد درحالی که آن هم دارای مصلحت ملزمه است و شارع مقدس به هیچ وجه راضی به ترک آن نشده، اما اگر واجب بی بدل را مقدم بداریم جمع بین التکلیفین شده در مقام امثال؛ زیرا واجب با بدل اگرچه خودش انجام نگرفته، ولی بدل او انجام گرفته و جای خالی او پر شده و الجمع مهما ممکن اولی من الطرح پس واجب بی بدل در نزد شارع مهم تر از واجب با بدل است.

۲. دو واجب با یکدیگر تراحم نموده، ولی یکی از آن دو واجب فوری است و آن دیگری واجب غیر فوری از قبیل اینکه اول ظهر وارد مسجد می شویم و مشاهده می کنیم که مسجد آلوده به نجاست شده در اینجا امر اقم الصلاة برعهده ما آمده و امر ازل النجاسه نیز متوجه ما شده و لکن ازاله نجاست فوری است و اقامه صلوه وقتش وسیع است و فوریتی ندارد و یا دو واجب تراحم کرده اند و یکی از آن دو واجب موقت مضیق است و آن دیگری واجب موقت موسع است فی المثل اول ظهر شرعی که نماز یومیّه بر مکلف واجب شد کسوف هم حاصل شد و نماز آیات هم واجب شد، ولی وقت نماز آیات مضیق است چون اگر به نماز یومیّه مشغول شود انجلاء حاصل می گردد و نماز آیات تفویت می گردد، ولی وقت نماز ظهر وسیع است و اول وقت نشد در ثانی و ثالث و اربع وقت انجام می دهد حال در این دو مورد هم واجب فوری و واجب مضیق مقدم می شود بر واجب غیر فوری و موسع و به درجه فعلیت می رسد براساس همان معیاری که در مرجح اول ذکر شد و آن اینکه واجب موسع و غیر فوری دارای بدل اختیاری طولی است، ولی واجب فوری و یا مضیق بدل طولی اختیاری ندارد فلذا اگر واجب موسع را مقدم بداریم واجب دیگر که مضیق یا فوری

ص: ۳۴۸

است به کلی تفویت می گردد بدون آنکه چیزی جای او را پر کند درحالی که شرع مقدس راضی به فوت آن نیست، ولی اگر واجب مضیق یا فوری را مقدم بداریم جمع دو تکلیف شده؛ زیرا واجب موسع را هم در ساعت بعدی می توانیم انجام دهیم و واضح است که این شیوه اولی است.

بنا بر گفته مصنف، از همین قبیل است مواردی که امر دایر می گردد میان یک واجب مضیق با یک واجب فوری مثل نماز آخر وقت که مضیق است و ازاله نجاست که فوری است در اینجا هم نماز که واجب مضیق است مقدم می شود بر ازاله نجاست به دلیل اینکه اگر ازاله نجاست را مقدم بدارد لازم می آید که نماز به کلی تفویت شود و در وقت خود انجام نگیرد و الشارع لم یرخص فی ترکه، ولی اگر نماز آخر وقت را مقدم بدارد جمع بین دو تکلیف شده و آن اینکه ازاله نجاست از مسجد بنماید (البته این امر اخیر شاید مخدوش باشد به اینکه اگر در آخر وقت نماز یک انسانی در حال غرق شدن است که اگر فوری نجات ندهند هلاک می شود نماز واجب مضیق است و نجات غریق واجب فوری است و در اینجا واجب فوری مقدم است چون او هم بدل ندارد مطلقاً و حفظ نفس محترمه از سایر واجبات مهم تر است).

۳. دو واجب با یکدیگر تراحم نموده که هر دو واجب موقت و هر دو مضیق هستند، ولی یکی از آن دو دارای وقت مختص است؛ یعنی از روز اول شرع مقدس این وقت معین را برای آن واجب منظور داشته و جعل نموده و آن دیگری دارای وقت مخصوص نیست و دایر مدار تحقق سبب است در هر لحظه ای که سبب آن حاصل شود آن عمل واجب می گردد چه در این وقت معین و چه در سایر اوقات و لحظات حال تصادفا در این وقت خاص سببش تحقق یافته در این گونه موارد هم واجبی که دارای این وقت خاص است اولویت دارد و مقدم می شود بر واجبی که دارای این وقت خاص نیست فی المثل نمازهای یومیّه از اول تشریح دارای وقت خاصی بوده اند که *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ*، ولی نماز آیات دارای وقت مخصوصی نیست، بلکه بستگی دارد به اینکه چه زمانی سبب آن محقق شود

ص: ۳۴۹

اول صبح؟ یا ساعت ۱۰ صبح؟ اول ظهر؟ بعد از ظهر؟ نزدیک غروب آفتاب؟ حال فرض می‌کنیم نزدیک غروب آفتاب است و وقت نماز یومیّه ضعیف شده از آن طرف خورشید هم گرفته و وقت نماز آیات هم ضعیف است و مکلف قدرت بر امتثال هر دو ندارد در این صورت نماز یومیّه مقدم بر نماز آیات خواهد بود به دلیل اینکه نماز یومیّه اصاله و اولاً و بالذات دارای این وقت مختص است و شارع مقدس از روز اول این وقت را از آن نماز یومیّه دانسته، ولی نماز آیات دارای این وقت خاص نیست و تصادفاً در این وقت واجب گردیده به خاطر اینکه سبب آن الآن حاصل شده.

در خاتمه: مسئله تقدیم صلاه یومیّه بر صلاه آیات هنگامی که هر دو مضیق باشند امری اجماعی است و منشا این تقدیم همان اهمیت بیشتر ذات الوقت المختصّه است کما اینکه از روایات هم این معنا مستفاد است.

۴. مقدمه: کلیه واجبات الهیه مشروط به قدرت عقلیه هستند و به حکم عقل تکلیف العاجز قبیح است، پس عمل باید مقدور مکلف باشد، ولی برخی از واجبات علاوه بر اینکه مشروط به قدرت عقلی هستند مشروط به قدرت شرعی هم هستند قدرت شرعی عبارت است از قدرتی که در لسان دلیل به عنوان شرط واجب اخذ و اعتبار شده از قبیل «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» و از قبیل «اذا كنت متمكنا من النصاب يجب عليك الزكاه» و ... با حفظ این مقدمه می‌گوییم: دو واجب با یکدیگر تراحم پیدا کرده اند که یکی از آن دو مشروط به قدرت شرعی است و دیگری از این ناحیه اطلاق دارد، در این گونه موارد واجب مطلق از ناحیه قدرت شرعی بر واجب مشروط به قدرت شرعی تقدم دارد.

مثال: شخصی به اندازه سفر حج پول و زاد و راحله آماده کرده و از طرفی به همین مقدار یا بیشتر و یا کمتر بدهکاری دارد و اداء دین هم واجب است، حال امر دایر است بین اینکه انسان دین خود را ادا کند و یا حج به جای آورد؟ در اینجا پرداختن دین واجب مطلق است و انجام حج مشروط به قدرت شرعی است و در هنگام مزاحمت واجبی که از ناحیه اخذ قدرت در لسان دلیل اطلاق دارد بر واجب مشروط از این ناحیه، مقدم می‌شود.

ص: ۳۵۰

دلیل اهتمام ورزیدن شارع مقدس و معتبر کردن قدرت در لسان، درحالی که اگر هم نمی گفت عقل آن را بیان می کرد، دارای دو احتمال است:

۱. بیان شارع مؤکد است؛ یعنی همان قدرتی را که عقل لازم می دانست که خواهیم گفت: همان قدرت هم منظور نظر شارع است.
۲. بیان شارع مؤسس باشد، یعنی احتمال می دهیم که قدرت معتبره در نزد شارع یک قدرت ویژه ای باشد و آن قدرت با نبود مزاحم است که در نزد وجود مزاحم آن قدرت خاصه نیست و در ما نحن فیه مزاحم در کار است که اداء دین باشد، پس آن قدرتی که در نزد شارع معتبر است احراز نشده و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و وقتی شک در شرط داشتیم لازمه آن شک در مشروط است در نتیجه در یک طرف اصل تکلیف و وجوب حج مشکوک و مردد است، ولی طرف دیگر که ادای دین باشد وجوبش منجز و مسلم است و هرگز مشکوک التکلیف با معلوم التکلیف تزاحم پیدا نمی کند.

ان قلت: همه ما قبول داریم که واجبات شرعیه عموماً مشروط به قدرت عقلیه هستند به دلیل اینکه تکلیف عاجز قبیح است حال همان احتمالی را که شما در ناحیه قدرت شرعیه دادید ما در ناحیه قدرت عقلیه می دهیم و آن اینکه شاید وجوب اداء دین مشروط به قدرت خاصه ای باشد و آن قدرت با نبود مزاحم است که با وجود مزاحم آن قدرت منتفی است و لذا شرط الواجب محرز و مسلم نیست و شک در شرط موجب شک در مشروط است و ... تمام سخنانی را که شما در رابطه با قدرت شرعیه گفتید ما در باب قدرت عقلی می گوییم.

قلت: ما هم قبول داریم که کلیه واجبات مشروط به قدرت عقلیه هستند منتهی قیاس قدرت عقلیه به قدرت شرعیه مع الفارق است و فرق آن است که در قدرت عقلی، نفس خطاب مولا مقید به قدرت نیست و از ناحیه دلالت لفظیه اطلاق دارد و این عقل است که حکم به لزوم قدرت می کند و در مواردی که عقل حاکم است کافی است که در واقع و نفس الامر مکلف قادر بر اتیان عمل باشد به عبارت دیگر گاهی عمل فی نفسه با قطع نظر از مزاحمت مستحیل است مثل پرواز به آسمان ها و مشی بر

ص: ۳۵۱

روی دریاها اینجا عقلا تکلیف قبیح است، ولی گاهی عمل فی نفسه امری ممکن و جایز است در قدرت عقلیه همین امکان عقلی در برابر استحاله معتبر است و در ما نحن فیه با وجود مزاحم هم انجام عمل عقلا ممکن است به این وسیله که واجب مزاحم را، یعنی حج را که مشروط به قدرت شرعیه است ترک کند و این واجب را انجام دهد. آری، قدرت بر جمع بین آن دو ندارد، ولی قدرت بر اتیان یکی از آن دو دارد و وقتی اتیان به این فرد از واجب و لو با وجود مزاحم ممکن بود شرط واجب که قدرت عقلیه باشد حاصل است چون در قدرت عقلیه خصوصیت دیگری دخالت دارد و وقتی که شرط حاصل شد مشروط هم حاصل می گردد، اما به خلاف قدرت شرعیه که احتمال دارد قدرت خاصه ای منظور نظر شارع باشد و گرنه قید نمی کرد و ...

پس قیاس نمودن قدرت عقلیه به قدرت شرعیه بی وجه است. بنابراین، واجب مطلق از این ناحیه بر واجب مشروط به قدرت شرعیه مقدم می شود.

۵. دو واجب با یکدیگر تراجم کرده، ولی یکی از دو واجب از لحاظ زمان امتثال بر واجب دیگر تقدم دارد در این مورد هم آنکه زمان امتثالش مقدم است اولویت دارد مثال: قیام در رکعت ۱، ولی واجب است و در رکعت ثانیه نیز واجب است و اگر مکلف قدرت داشته باشد باید هر دو رکعت را ایستاده به جای آورد، ولی مکلف در اثر مرض یا پیری و فرسودگی از قیام برای هر دو رکعت عاجز است و تنها قادر است که یک رکعت را ایستاده به جا آورد و دیگری را باید نشسته بخواند حال امر دایر است که رکعت اولی را ایستاده بخواند و رکعت ثانیه را نشسته و یا بالعکس؟ در اینجا رکعت اولی زمان امتثالش تقدم دارد پس به فعلیت می رسد و باید رکعت اولی را ایستاده بخواند.

دلیل مطلب: آن واجبی که زمان امتثالش تقدم دارد هم اکنون مستقر الوجوب گردیده و وجوبش به سرحد فعلیت رسیده و حالت منتظره ای ندارد، ولی واجبی که در رتبه بعدی است الآن وجوبش فعلیت پیدا نکرده، بلکه متوقف است که زمان امتثال آن فرارسد و در همان آن مکلف قادر بر امتثال باشد تا وجوبش فعلی باشد و چون علی الفرض قدرت بر انجام آن ایستاده ندارد پس باید جالسا به جای آورد.

تقسیم: دو واجبی که زمان امتثال یکی از آن دو بر دیگری مقدم است چهار صورت دارند:

۱. هر دو واجب مشروط به قدرت شرعیه باشند از قبیل «لو فرض انه نذر صوم یوم الخمیس و صوم یوم الجمعة و بعد ذلك عرض له ما یمنعه من الجمع بین الصومین و دار امره بین صوم احدهما و ترک الآخر کان مقتضی القاعده تقدیم صوم یوم الخمیس و ترک صوم یوم الجمعة لتقدم زمان امتثال الاول و عدم مانع شرعی عنه لاعتبار القدره الشرعیه فی کل منهما حیث ان خطاب الوفاء بالنذر مشروط بالقدره الشرعیه لان دلیل الوفاء بالنذر تابع لما التزم به المكلف علی نفسه و ما التزم به المكلف علی نفسه هو الفعل المقذور فقد اخذ المكلف فی التزام القدره و خطاب الوفاء متاخر عن الالتزام فالخطاب یرد علی الفعل الذی اخذت القدره فیهِ فی المترتبه السابقه علی ورود الخطاب فیکون كما اذا قید المتعلق فی لسان الدلیل بالقدره صریحا».

۲. هر دو واجب نسبت به قدرت شرعیه مطلق باشد از قبیل قیام در رکعت اولی و رکعت ثانیه که توضیح داده شد حال در هریک از این دو صورت واجبی که زمان امتتالش مقدم است اولویت پیدا می کند و بر دیگری مقدم می شود.

۳. یکی از دو واجب مطلق باشد و دیگری از ناحیه قدرت شرعیه مشروط باشد و مطلق تقدم زمانی داشته باشد مانند اداء دین که واجب مطلق است و زمان آن الآن فرا رسیده و وجوب حج که واجب مشروط است یک ماه بعد خواهد بود که در مرجح چهارم توضیح دادیم.

۴. به عکس صورت ثالثه باشد، یعنی واجب مشروط زمان امتتالش تقدم داشته باشد حال در هریک از این دو صورت واجب مطلق بر واجب مشروط تقدم دارد بر اساس ملاکی که در امر رابع گفته شد.

۶. دو واجب با یکدیگر تراجم نموده اند و یکی از آن دو بر دیگری ترجیح دارد به غیر از جهات خمس مذکوره و یک ضابط کلی ندارد تا هر جا مردد شدیم به آن ضابطه مراجعه کنیم، بلکه آن جهات دیگر را می توان در سه محور ذیل خلاصه کرد:

ص: ۳۵۳

۱. از ناحیه دلیل شرعی اولویت یکی از دو حکم را به دست آوریم فی المثل در باب نماز دلیل گفته: الصلاة لا تترك بحال و یا فرموده است: لن ينال شفاعتنا من استخف بالصلاة و ... این تعبيرات نشانگر اهمیت فوق العاده نماز در اسلام است یا مثلاً در رابطه با جهاد قرآن می گوید: قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَ ... أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا ... که دنبال حب خدا و رسول مسئله جهاد را طرح نموده و یا می فرماید: أَجْعَلْنُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ جَاهَدَ که به دنبال ایمان به خدا و روز جزا امر جهاد را پیش آورده که نشانگر اهمیت زیاد مطلب است و در دو پیام تاریخی امام خمینی مدظله العالی به مناسبت کنگره جهانی حج در سال ۱۳۶۶ در رابطه با اهمیت جهاد در راه خدا به این دو آیه استدلال شده بود.

۲. و گاهی از ناحیه تناسب حکم و موضوع اولویت فهمیده می شود از قبیل مثالی که مرحوم شهید صدر در بحوث فی علم الاصول (ج ۷، ص ۹۸) آورده است: از طرفی غضب حرام است و از طرفی نجات نفس محترمه واجب است.

حال این دو حکم الزامی با یکدیگر تراحم نموده اند و عند المزاحمه حفظ جان مقدم است به دلیل اینکه عرفاً غضب کردن و عدم تصرف در مال غیر بدون اذن مالک از تبعات احترام مالک مال است پس معقول نیست که بر حفظ جان مقدم باشد که احترام فرع بر او و در رتبه بعد از اوست.

۳. و گاهی از راه معرفت ملاکات احکام از بیان خود شارع این اولویت دانسته می شود فی المثل یک واجب عند الشارع دارای ملاک و مصلحت نوعیه و اجتماعیه است و واجب دیگر دارای مصلحت شخصیه است و تردیدی نیست در اینکه مصالح نوعیه بر مصالح شخصیه تقدم دارد.

حال پس از بیان این سه محور کلی پنج مورد را به عنوان نمونه ذکر می کنیم:

۱. دوران امر است میان یک واجبی که مایه حفظ اساس اسلام است مثل دفاع از دین و نظام اسلامی و واجب دیگری که به این درجه نمی رسد مثل حفظ جان و مال که منافع شخصیه دارد در اینجا دفاع مقدم است و از هر واجبی مهم تر است؛ زیرا دفاع

ص: ۳۵۴

سبب حفظ اساس اسلام است.

۲. دوران امر است میان اموری که حق الناس هستند با اموری که صددرصد حق الله است و رابطه ای میان مکلف و خدای اوست و ربطی به غیر ندارد. در اینجا هم حق الناس عند المزاحمه بر حق الله محض مقدم است مثل روزه گرفتن زن مرضعه که به حال طفل رضیع ضرر دارد ...

۳. دوران امر است میان حفظ جان یا آبرو و از کف دادن مال و سرمایه و با حفظ مال و از دست دادن جان و آبرو در اینجا هم حفظ جان و آبرو مقدم بر حفظ مال است و شرع مقدس روی آن تأکید فراوان دارد.

۴. دوران امر است میان اتیان رکن و ترک غیر رکن در عبادات و یا بالعکس، یعنی اتیان به غیر رکن و ترک رکن در اینجا هم واجب رکنی مقدم است حتی اگر زمان امتثال آن متاخر باشد مثال: امر دایر است بین اینکه مکلف قرائت نماز را به جای آورد تا رکوع که رکن است از او فوت شود و یا بالعکس در اینجا انجام رکوع مهم تر است و فعلی می شود.

۵. دوران امر است میان دروغ مصلحت آمیز که سبب آشتی دو مسلمان و یا سبب نجات یک مؤمن از چنگال ظالمی می گردد و یا راست مفسده انگیز که با صدق او جان مؤمنی به هلاکت افتد در اینجا دروغ مصلحت آمیز مقدم بر صدق مفسده انگیز است و همان به درجه فعلیت می رسد و دیگری فعلی نیست و ...

خاتمه: در باب متزاحمین گاهی مکلف قطع دارد که یکی از دو واجب متزاحم نسبت به واجب دیگر مهم تر است مثل موارد مذکور در باب تراجم در این صورت تردیدی نیست که اهم بر مهم مقدم می شود و گاهی مکلف قطع دارد که هیچ کدام از متزاحمین رجحان و اهمیتی بر دیگری ندارد در این صورت هم قانون تخییر عقلی است، ولی گاهی صرف احتمال است؛ یعنی مکلف قطع به اهم بودن ندارد، بلکه صرفاً احتمال می دهد که فلان حکم اهم باشد، در این صورت هم محتمل الاهمیه تقدم دارد فی المثل دو انسان در حال غرق شدن هستند که هر دو مؤمن هستند، ولی یکی از آن دو صالح هم هست اما آن دیگری صالح یا طالح بودنش محرز نیست لذا

ص: ۳۵۵

احتمال دارد که در واقع فاسق باشد و شرعا نجات مؤمن صالح مهم تر است و همین که احتمال اهمیت آمد عقل می گوید: احتیاط کن و قدر متیقن را بگیر و این حکم عقلی به احتیاط منحصر به ما نحن فیه نیست، بلکه در جمیع مواردی که دوران امر بین تعیین و تخییر است عقل حکم به احتیاط می کند فی المثل نمی دانیم که آیا در کفاره قسم معینا عتق رقبه واجب است و یا مخیر هستیم بین احد الأمور الثلاثه، یعنی اطعام و کسوت و عتق عقل می گوید قدر متیقن را اخذ کن و احتیاطا عتق رقبه را برگزین چون اگر قدر متیقن را گرفتی چه در واقع حکم تعیین باشد و چه تخییر وظیفه را انجام دادی و به واقع رسیدی بنابراین، محتمل الأهمیه نیز مقدم می شود. و هذا اصل ینفع کثیرا فی الفروع الفقہیہ فاحتفظ به.

۵. حکومت و ورود

اشاره

مقدمه پنجم از مقدمات باب تعارض درباره حکومت و ورود است و در این رابطه یک مقدمه و دو مقام از بحث داریم.

مقدمه: این مقدمه مشتمل بر دو سؤال و جواب همراه با یک داستان است.

سؤال ۱. کدام دانشمند اصولی مسأله حکومت و ورود را اختراع نمود؟

جواب: مبتکر این دو مسئله جناب شیخ اعظم خاتم الفقهاء و المجتهدین شیخ مرتضی انصاری دزفولی است که وی بدین وسیله باب تازه ای را در مسیر اجتهاد و استنباط احکام به روی فقهای عظام گشود. البته در عبارات جواهر الکلام نیز گهگاهی تعبیر به حکومت یا ورود شده و لکن منقح نشده و با این حدود و ثغوری که دارد تبیین نشده و خود شیخ هم مدعی است که فقهای سلف در استنباطاتشان از شیوه حکومت و ورود با این اصطلاح مطرح نبوده و در هر حال سکه به نام نامی شیخ انصاری رحمه الله زده شده اگرچه زمینه بحث از قبل بوده اما کسی که این مبحث را زنده و شکوفا نمود مرحوم شیخ انصاری بوده شکر الله مساعیه الجميله.

سؤال ۲. چه عاملی باعث شد که شیخ انصاری دست به این اختراع بزرگ بزند؟

جواب: جناب شیخ در ضمن تحقیقات گسترده عملی و فقهی به مواردی برخورد کرده اند و ملاحظه نموده اند که گاهی یک دسته از ادله بر دسته دیگر مقدم می شوند در

ص: ۳۵۶

حالی که نسبت بین آن دو عام و خاص مطلق نیست تا کسی بگوید این تقدیم از باب تقدیم خاص بر عام است، بلکه چه بسا نسبت بین آن دو عموم و خصوص من وجه است، با این حال احد الدلیلین بر دیگری مقدم می‌گردد، همچنین دو دلیل با یکدیگر تعارض و تکاذب هم ندارند تا قوانین باب متعارضین در آن دو جریان پیدا کند و به مقتضای این قواعد یکی از دو دلیل بر دلیل دیگر مقدم شود، بلکه پس از تقدیم یکی بر دیگری هم هر دو دلیل بر حجیت خود باقی هستند و از درجه حجیت فعلیه نیفتاده اند.

دو مثال: ۱. ادله عناوین اولیه بر ادله عناوین ثانویه مقدم می‌شود اگرچه نسبت بین آن دو عموم من وجه باشد فی المثل یک دلیل می‌گوید: الصوم واجب (عنوان اولی) دلیل دیگر می‌گوید: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، (عنوان ثانوی) نسبت بین آن دو عموم من وجه است؛ زیرا دلیل اول مطلق است و شامل می‌شود هم صوم ضرری و هم غیر ضرری را و دلیل دوم نیز اطلاق دارد و شامل صوم ضرری و غسل ضرری و وضوی ضرری و ... می‌شود دلیل اول به اطلاقش می‌گوید روزه ضرری هم واجب است و دلیل دوم باطلاقه می‌گوید: صوم ضرری واجب نیست ماده افتراق از ناحیه دلیل اول صوم غیر ضرری است که دلیل اول آن را شامل می‌شود و دلیل دوم خیر و ماده افتراق از ناحیه دلیل دوم وضوء ضرری و غسل ضرری و ... است که دلیل ثانی آنها را شامی است و دلیل اول خیر و ماده اجتماع صوم ضرری است که دلیل اول می‌گفت: واجب است و دلیل دوم می‌گوید: وجوب از این فرد رفع شده حال در چنین موردی دلیل عنوان ثانوی، یعنی لا ضرر بر دلیل عنوان اولی، یعنی الصوم واجب مقدم می‌گردد بدون آنکه بین آن دو تعارضی در میان باشد و یکی از دو دلیل خود را به رخ دلیل دیگر بکشد و او را تکذیب کند، بلکه پس از تقدیم هم هر دو دلیل بر حجیت خویش باقی اند و به هریک در مورد خودش عمل می‌شود.

۲. ادله امارات بر ادله اصول عملیه تقدم دارند و باز این تقدیم هم از باب تعارض نیست و سبب نمی‌شود که احد الدلیلین از درجه اعتبار سقوط کند، بلکه پس از تقدیم هم هر دو دلیل بر حجیت خود باقی اند و هریک در مجرای خود جاری اند و اصولاً

ص: ۳۵۷

این دو دلیل در طول هم هستند نه در عرض هم تا متعارض شوند حال این دو نمونه و امثال آن موجب شد که شیخ انصاری سر در جیب تفکر فروبرده و قانون ارزشمند حکومت و ورود را اکتشاف نموده و به جهان اصول عرضه نماید.

قصه: معروف است که گویا جناب میرزا حبیب‌الله رشتی که از شاگردان نامی شیخ اعظم بوده روزی در جلسه درس مرجع بلامنازع تقلید در جهان تشیع در عصر خویش جناب آیه‌الله العظمی شیخ محمد حسن صاحب جواهر با مرحوم شیخ انصاری برخورد می‌کنند در حالی که آن روزها جناب شیخ آن چنان آوازه ای نداشت و فردی نسبتاً گمنام مثل سایر افراد در جلسه درس مرحوم صاحب جواهر شرکت می‌کرد از قضا در آن جلسه، اسناد مبحثی را عنوان نموده سپس می‌فرمایند: این دلیل بر آن دلیل مقدم است، ولی فلسفه تقدیم را تبیین نمی‌کنند، میرزای رشتی که در کنار شیخ انصاری نشسته بود از جناب شیخ سؤال می‌کند: رمز تقدیم این دلیل بر آن دلیل چیست؟ شیخ پاسخ می‌دهد: این دلیل بر آن دلیل حاکم است!! میرزای رشتی با کمال تعجب می‌پرسد: حکومت چیست؟ شیخ می‌فرماید: مسئله به این سادگی نیست، بلکه باید حد اقل شش ماه در جلسه درس من حاضر شوی تا با معنا و حقیقت حکومت آشنا شوی، از همین جا پیوند میان این استاد و شاگرد مستحکم می‌گردد و جناب میرزای رشتی خوشه های بسیاری از خرمن دانش درخت پر بار میدان فقه و اصول جناب شیخ انصاری برمی‌چیند و جزو شاگردان نامی و برازنده شیخ می‌گردد.

به فرموده مرحوم مظفر، موضوعی که با کم و زیاد شش ماه در اطرافش می‌توان گفتگو کرد، سزاوار است که کتاب های بسیاری درباره آن نوشته شود؛ در حالی با کمال تأسف در هیچ کدام از کتاب های فقهی و اصولی مرحوم شیخ انصاری بحثی وافی و شافی در این زمینه انجام نگرفته و صرفاً به یک سلسله مباحث پراکنده و غیر جامع در لابه لای کتب شیخ بسنده شده است. لذا این موضوع همچنان در کتب اصولیه مبهم ذکر شده است. اگرچه منظور جناب شیخ در نزد متاخرین کاملاً واضح و روشن بوده، ولی بحث جداگانه ای در این زمینه نشده و ما در این کتاب مختصری در رابطه با حکومت و ورود گفتگو خواهیم کرد.

ص: ۳۵۸

پس از بیان مقدمه مطلب در دو مقام بحث می‌کنیم:

۱. حکومت،

۲. ورود.

و در مجموع این دو مقام با چهار اصطلاح آشنا می‌شویم، تعاریف آنها را به دست می‌آوریم، با تقسیمات آنها اجمالاً آشنا می‌شویم، با وجوه اشتراک آنها و نیز وجوه امتیاز آنها از یکدیگر آشنا می‌شویم و آنها عبارت اند از:

۱. حکومت،

۲. تخصیص،

۳. تخصص،

۴. ورود.

الف. حکومت

در بیان تعبيرات گوناگونی ماهیت حکومت به کار برده شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. مشهور گفته اند: حکومت عبارت است از اینکه یکی از دو دلیل ناظر بر دلیل دیگر و مفسر دلیل دیگر باشد به گونه ای که اگر دلیل محکوم از مولا صادر نشده بود دلیل حاکم عبث و بیهوده بود و از مولای حکیم صادر نمی‌گردید.

۲. میرزای نایینی گفته: حکومت عبارت است از اینکه یکی از دو دلیل در عقد الوضع دلیل دیگر و یا در عقد الحمل آن تصرف کند و تصرف دو نوع است:

الف. تصرف به نوع توسعه.

ب. تصرف به نوع تضییق.

۳. مصنف می‌گوید: ماهیت حکومت چنان که از اسم آن پیدا است عبارت است از اینکه دلیل حاکم به صورت قهری و جبری و سیطره داشتن بر دلیل محکوم مقدم شود و روی همین اصل نام این تقدیم را حکومت گذاشته اند که به معنای سلطه داشتن و سیطره پیدا کردن است، البته تقدیم دلیل حاکم بر محکوم نه از ناحیه مرجحات سندیه است که کسی بگوید: سند دلیل حاکم رجحان داشته، لذا مقدم شده

ص: ۳۵۹

بلکه اگر سند دلیل حاکم مرجوح هم باشد باز مقدم شود بر دلیل محکوم، و نیز این تقدیم نه از جهت عام و خاص بودن است که چون دلیل حاکم خاص و دلیل محکوم عام است يقدم الخاص علی العام، بلکه اگر دو دلیل حاکم و محکوم عام و خاص من وجه هم باشند باز دلیل حاکم بر دلیل محکوم تقدم دارد و نیز این تقدیم نه از باب این است که دلیل حاکم با دلیل محکوم تعارض نموده، ولی چون دلیل حاکم حجت است و دلیل محکوم لا حجه لذا دلیل حاکم مقدم است، بلکه بعد از تقدیم هم هر دو دلیل بر حجیت خویش باقی اند و هیچ کدام از درجه اعتبار ساقط نمی شوند؛ زیرا دو دلیل تکاذبی ندارند تا تعارض پیدا می شود با این حال حاکم بر محکوم مقدم است از باب اینکه دلیل حاکم آمده تا موضوع یا محمول دلیل محکوم را تحدید کند و ناظر بر اوست و ...

تخصیص: برای آگاهی از ماهیت تخصیص مطلب را از اینجا شروع می کنیم:

دلیل عام و دلیل خاص، گاهی هر دو متوافق الظاهر هستند به اینکه یا هر دو مثبت و یا منفی هستند از قبیل اکرم العلماء و اکرم النحویین در این صورت دلیل خاص با دلیل عام هیچ گونه تعارض ندارند، بلکه دلیل خاص در خصوص این صنف از افراد مؤکد دلیل عام است و معنای دو کلام فوق این است: اکرام جمیع علما واجب است به ویژه اکرام دانشمندان نحوی پس در این صورت عام و خاص متنافی نیستند مگر بر مبنای کسانی که می گویند: جمله وصفیه و یا لقب دارای مفهوم است. بنابراین، مفهوم مخالفت اکرم النحویین آن است که اکرام غیر نحویین واجب نیست در این فرض مفهوم مخالفت دلیل خاص با عموم منطوق دلیل عام تعارض می کنند، ولی ما در مبحث مفاهیم ثابت کردیم که وصف مفهوم ندارد و لقب به طریق اولی مفهوم ندارد پس تعارضی نیست چون اکرم النحویین نسبت به سایر علما نفیا یا اثباتا چیزی نگفته و اکرم العلماء به عمومش متعرض آنها شده و هکذا در مثال لا تکرم الکفار و لا تکرم المادیین و ...

و گاهی دلیل خاص با عام متنافی الظاهر هستند، یعنی یکی از آن دو مثبت و دیگری منفی است از قبیل اکرم العلماء با لا تکرم الفساق منهم یا لا تکرم العلماء با اکرم

ص: ۳۶۰

العدول منہم در چنین مواردی دلیل خاص مخصص دلیل عام می شود، یعنی در این فرض دلیل عام با دلیل خاص در خصوص مدلول خاص با یکدیگر به حسب ظاهر تنافی و تکاذب پیدا می کنند منتهی چون دلیل خاص از حیث دلالت قوی تر از دلیل عام است لذا عقلای عالم دلیل خاص را بر دلیل عام مقدم می دارند و هر جا عقلای عالم بنایی داشتند کاشف از موافقت و رضایت شارع است؛ یعنی از این طریق استکشاف می کنیم که شارع مقدس هم از عام عموم را در واقع اراده نکرده اگرچه ظاهر کلامش عمومیت است. بنابراین، حقیقت تخصیص عبارت است از سلب کردن حکم عام از خاص، به عبارت دیگر اخراج خاص از عموم عام حکما نه موضوعا پس تخصیص اخراج حکمی است.

تقسیمات حکومت: برای حکومت تقسیماتی ذکر شده که مهم ترین آنها دو تقسیم کلی ذیل است:

تقسیم اول: گاهی دلیل حاکم در عقد الوضع (موضوع) دلیل محکوم تصرف می کند از قبیل اینکه یک دلیل می گوید: خمر حرام است و دلیل دیگر می گوید: هر مسکری خمر است این دلیل دوم بر دلیل اول حاکم است؛ یعنی تنزیلا و مجازا دایره موضوع دلیل اول را توسعه می دهد به اینکه خمر بخصوص مایع متخذ از انگور اختصاص ندارد، بلکه فقاع و نیذ و ... را نیز شامل است این یک ادعاست؛ زیرا وجدانا بر این ها خمر اطلاق نمی شود، ولی تعبدا اطلاق می کنیم تا در نتیجه احکام خمر بر آن جاری شود.

و گاهی دلیل حاکم در عقد الحمل (محمول یا حکم شرعی) دلیل محکوم دخل و تصرف انجام می دهد از قبیل اینکه الصوم واجب شامل صوم ضرری هم می گردد و وجوب را در آنجا نیز اثبات می کند، ولی قانون لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام دلالت می کند که حکم ضرری در اسلام نیست پس صوم ضرری وجوب ندارد و حکم وجوب مختص به صوم غیر ضرری است.

تقسیم دوم: گاهی حکومت به نحو تضییق است؛ یعنی دلیل حاکم در دلیل محکوم تصرف نموده و دایره موضوع یا محمول دلیل محکوم را مضیق و محدود می کند و

ص: ۳۶۱

مقداری از دامنه دلیل محکوم را برمی چیند و در خصوص این صورت حکومت با تخصیص هم نتیجه هستند، یعنی در هر دو باب مدلول یکی از دو دلیل از عموم دلیل دیگر خارج می گردد در باب تخصیص مدلول دلیل خاص از تحت عموم عام خارج می گردد منتهی در همین جا هم میان حکومت و تخصیص فرق است و آن اینکه تخصیص عبارت است از اخراج حکمی حقیقتاً، ولی موضوع عام شامل این دسته از افراد هم هست اما حکومت اخراج موضوعی است؛ یعنی دلیل حاکم که آمد مدلول خودش را از عموم دلیل محکوم بیرون می کشد به گونه ای که دیگر دلیل محکوم ظهور در این عده ندارد و نتوان گفت که این عده هم از ظاهر کلام مولا اراده شده اند بلکه این عده از عنوان ماخوذ در دلیل محکوم خارج هستند منتهی خروج موضوعی ادعایی و تنزیلی است نه حقیقی و وجدانی و در یک بیان جامع، تخصیص اخراج حکمی است ظاهراً و باطناً، ولی حکومت در باطن اخراج حکمی است اما به لسان اخراج موضوعی.

دو مثال: الف. فرض کنید مولایی به عبدش می گوید: اکرم العلماء. سپس گاهی می گوید: لا تکرّم الفساق من العلماء. این سخن مخصص آن دلیل عام است؛ زیرا این جمله دلالت ندارد بر اینکه عالم فاسق عالم نیست، بلکه می گوید: عالم فاسق وجوب اکرام ندارد (خروج حکمی) و گاهی می گوید: الفاسق لیس بعالم، این جمله بر آن عام اولی حکومت دارد و معنایش این است که عالم فاسق اصلاً عالم نیست و خروج موضوعی دارد، یعنی فاسق را با چشم عالم بودن ننگر، بلکه به او به دیده جاهل بنگر، البته خروج موضوعی، ادعایی و تنزیلی است؛ یعنی عالم فاسق را نازل به منزله جاهل قرار بده و وقتی عالم فاسق از عنوان العلماء، موضوعاً خارج شد طبیعی است که احکام العلماء برای آن ثابت نیست، پس در این فرض نتیجه الفاسق لیس بعالم با لا تکرّم العالم الفاسق متحد و یکسان است و هر دو دلالت می کنند بر عدم وجوب اکرام فاسق، ولی یکی از آن دو به لسان خروج حکمی است (تخصیص) و دیگری به لسان خروج موضوعی (تخصیص).

ب. در شرع مقدس یک سلسله ادله ای داریم که احکام و دستورالعمل های

ص: ۳۶۲

مشکوک را تبیین می کند از قبیل اینکه چه نوع شکوکی مبطل نماز هستند و چه نوع شکوکی قابل اعتنا نیستند و در چه نوع شکوکی باید بنا را بر اکثر بگذاریم و در چه نوع شکوکی باید بنا را بر اقل بگذاریم و ... حال گاهی شارع مقدس اول می فرماید: اذا شککت فابن علی الاکثر که اطلاق دارد و هر نوع شککی را می گیرد، سپس می فرماید:

لا تبن علی الاکثر فی الشکک الفلانی این نامش تخصیص است، ولی گاهی می گوید:

لا- شکک لکثیر الشکک یا لا شکک للامام مع حفظ الماموم یا لا شکک للماموم مع حفظ الامام این اسمش حکومت است که به حسب ظاهر خروج موضوعی را دلالت دارد، یعنی لسان دلیل آن است که شکک انسان کثیر الشکک و یا شکک ماموم با حفظ امام و بالعکس از دایره شکک خارج است منتهی خروج ادعایی است نه وجدانی به دلیل اینکه وجدانا که در کثیر الشکک شکک منتفی نیست، ولی تنزیلا چرا در نتیجه تمام احکامی که برای شکوک بیان می گردد به شکک کثیر الشکک داده نمی شود.

و گاهی حکومت به نوع توسعه است؛ یعنی دلیل حاکم در موضوع یا محمول دلیل محکوم تصرف نموده و آن را گسترش می دهد از قبیل مثال: الخمر حرام با کل مسکر خمر که قبلا بیان شد و از قبیل مثال های ذیل:

۱. گاهی مولا اول می گوید اکرم العلماء که عنوان العلماء مختص به افرادی است که عند العرف و الاصطلاح عالم باشند، ولی بعدا می گوید: المتقی عالم این کلام معنایش آن است که انسان متقی و لو جاهل و بی سواد باشد او را به دیده عالم بنگر و نازل منزله عالم قرار بده و در نتیجه احکامی که برای علما ثابت است برای متقی هم بار کن. این دلیل حاکم بر دلیل اول بوده و در عقد الوضع دلیل اول تصرف کرده و ادعاء موضوع آن را گسترش داده است.

۲. می دانیم که نماز در اسلام احکامی دارد من جمله از احکام نماز آداب شکوک است که اگر شکک بین ۲ و ۳ پیدا کردیم وظیفه چیست و ... این احکام مال نماز است که در نزد متشرعه همان عبادت خاصه معروفه ای است که دارای اقوال و اکوان و هیآت مخصوصه است، ولی دلیل دیگر می گوید: الطواف بالبيت صلاه که تعبدا و تنزیلا دایره موضوع دلیل محکوم را که صلاه باشد توسعه داده و شامل طواف هم گردیده،

ص: ۳۶۳

یعنی وجدانا که طواف صلاه نیست، ولی شارع مقدس فرض نموده که طواف هم نماز است در نتیجه احکام مناسب نماز برای طواف هم ثابت می شود.

۳. می دانیم که در شرع اسلام نسبت احکام خاصی دارد از قبیل حرمت نکاح با مادر نسبی و خواهر نسبی و ...

حال دلیل شرعی می گوید: لحمه الرضاع کلحمه النسب، یعنی تاروپود رضاع همانند تاروپود نسب است؛ یعنی خون و پوست و گوشت و استخوانی که از راه رضاع رشد کند همانند خون و پوست و ... نسب است در نتیجه احکامی که برای نسب بود برای رضاع هم هست، یعنی مثلا نکاح با مادر رضاعی و خواهر رضاعی هم حرام است.

فرق های حکومت با تخصیص: حکومت و تخصیص در پنج مورد باهم فرق دارند که ذیلا بیان می داریم:

۱. تخصیص اخراج حکمی است، ولی حکومت اخراج موضوعی است و به تعبیر کامل تر تصرف دلیل حاکم در عقد الوضع و یا عقد الحمل دلیل محکوم است البته اولی حقیقتا و وجدانا است، ولی دومی ادعاء و تنزیلا.

۲. تخصیص همواره به نحو تضییق است، ولی حکومت گاهی به نحو تضییق و گاهی به نوع توسعه است.

۳. در باب حکومت دلیل حاکم تجسم رجحان است و هیچ مرجح دیگری لازم نیست، ولی در عام و خاص اگر دلیل خاص نص یا اظهر باشد بر دلیل عام مقدم می شود و مخصص آن است، ولی اگر خاص هم مثل عام ظاهر باشد ظهورین مساوی و معارض خواهند بود و اگر احیانا عام اقوی باشد از حیث دلالت دلیل عام مقدم است از قبیل اینکه عام می گوید اکرم العلماء و خاص می گوید: ینبغی اکرام النحویین حال محتمل است ینبغی به معنای یجب باشد که مؤکد عام می شود نه مخصص و محتمل است به معنای یجوز و یستحب باشد که مخصص عام است و حیث اینکه دو احتمالی و مجمل است پس خاص مقدم نمی شود، بلکه عام مقدم است البته این سخنان بر مبنای شیخ انصاری است نه میرزای نائینی و مرحوم مظفر و آخوند که دلیل

ص: ۳۶۴

خاص را به ما هو خاص بر دلیل عام مقدم می‌دارند و بحث آن در آینده خواهد آمد.

۴. در باب حکومت اگر دلیل محکوم نباشد دلیل حاکم به منزله هذیان گویی محسوب می‌شود چون دلیل حاکم ناظر به دلیل محکوم است و مفسر اوست پس باید منظور الیه و مفسری باشد به خلاف دلیل خاص که بر فرض عامی نبود و ابتدا به ساکن شارع می‌فرمود: «لا تکرّم العالم الفاسق» هذیان گویی نبود.

۵. در باب تخصیص حتماً باید نسبت بین دو دلیل ملاحظه شود که عموم و خصوص مطلق باشند تا دلیل خاص بر دلیل عام مقدم شود، ولی در باب حکومت نسبت‌ها را ملاحظه نمی‌کنیم، بلکه چه بسا دو دلیل عام و خاص من وجه باشند و با این حال دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم شود.

ب. ورود

همان گونه که حکومت در برخی موارد با تخصیص هم نتیجه بودند همچنین ورود هم با تخصیص در نتیجه متحد هستند توضیح اینکه هریک از تخصیص و ورود هم مانند حکومت خروج موضوعی هستند، ولی حکومت خروج موضوعی بود مجازاً و تنزیلاً و تخصیص یا ورود خروج موضوعی هستند وجداناً و حقیقتاً با این تفاوت که در باب تخصیص خروج، خروج بالتکوین است و منشا تشریحی و تعبدی در کار نیست از قبیل جهال که تخصیصاً از علمای خارج هستند و از قبیل حماز که تخصیصاً از زمره قوم خارج است و از قبیل علم وجدانی که تخصیصاً از امارات و اصول عملیه خارج است، ولی در باب ورود، خروج منشا تعبدی دارد، یعنی اگر شارع مقدس ما را به عمل طبق اماره متعبد نمی‌ساخت ما بالوجدان حکم به خروج نمی‌کردیم، ولی در سایه تعبد شارع ما حکم به خروج وجدانی می‌کنیم که اصل الخروج وجدانی است، ولی منشأ الخروج تعبدی است.

مثال: دلیل امارات بر دلیل اصول عملیه عقلیه وارد است (مقدمه: اصول عملیه دارای دو بخش هستند:

۱. اصول عملیه عقلیه و آنها عبارت‌اند از اصولی که حاکم به آنها عقل است از قبیل اصالة البراءة العقلیه و اصالة الاحتیاط العقلی و اصالة التخییر العقلی.

ص: ۳۶۵

۲. اصول عملیه شرعیه که حاکم بر آنها شرع است از قبیل اصاله البراءه الشرعیه و اصاله الاحتیاط الشرعی و اصاله الاستصحاب الشرعی.

حال اختلاف است که آیا ادله امارات بر ادله اصول عملیه مطلقا وارد هستند چه اصول عملیه عقلیه و چه اصول شرعیه و یا تنها نسبت به اصول عقلیه ورود دارند، ولی نسبت به ادله اصول شرعیه حاکم هستند؟ مشهور علما می گویند: ادله امارات نسبت به اصول عملیه عقلیه وارد و نسبت به اصول شرعیه حاکم اند و خلاصه استدلالشان نسبت به اصول شرعیه و حکومت این است که: ان الاصول الشرعیه اخذ الشک فی موضوعه و الاماره رافعه للشک تعبدا لا وجدانا فتکون حاکمه لا وارده.

این نظریه مبنای مرحوم آخوند و میرزای نایینی و مرحوم مظفر است، ولی گروه دیگری از علما از قبیل مرحوم آیه الله حکیم در کتاب حقائق الاصول (ج ۲، ص ۵۵۶) می گوید: ادله امارات نسبت به ادله اصول مطلقا ورود دارند فراجع.

با حفظ این مقدمه مثال مذکور را توضیح می دهیم: ادله امارات بر ادله اصول عقلیه واردند بیان مطلب این است که اصول عملیه عقلیه عبارت اند از سه اصل:

۱. اصل برائت عقلی،

۲. اصل احتیاط عقلی،

۳. اصل تخییر.

هریک را محاسبه می کنیم.

اصاله البراءه: موضوع اصل برائت عقلیه عبارت است از عدم البیان، عقل می گوید:

عقاب بلا بیان از مولای حکیم قبیح است حال شارع مقدس ما را به خبر واحد ثقه متعبد نموده و آن را در حق ما بیان قرار داده پس منشا شرعی دارد و لو وجدانا بیانیت ندارد و لذا اگر خبر واحدی قائم شد مبنی بر حرمت استعمال دخانیات این دلیل وارد بر آن اصل است چون موضوع آن اصل عدم البیان بر دو خبر واحد به تعبد شرعی می گوید: انا البیان و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان.

اصاله الاحتیاط: موضوع اصل احتیاط عقلی احتمال عقاب است به تعبیر دیگر نداشتن مؤمن از عقاب است. حال اگر خبر واحدی قائم شد این خبر به کمک شارع

ص: ۳۶۶

می گوید: انا المؤمن و اذا جاء المؤمن ارتفع عدم المؤمن. مؤمن بودن خبر ثقه وجدانی است، ولی منشا تعبدی دارد، یعنی شارع او را مؤمن قرار داده و گرنه عقل بدان اکتفا نمی کرد.

اصاله التخییر: موضوع تخییر عقلی عبارت است از حیرت و سرگردانی در دوران بین المحذورین فی المثل امر دایر است میان وجوب دفن میت کافر با حرمت آن و مکلف مردد است که جانب فعل را انتخاب کند یا جانب ترک را حال اگر خبر ثقه ای قیام کرد مبنی بر اینکه دفن میت کافر واجب است این خبر موضوع آن اصل را نابود می کند و یک طرف را ترجیح می دهد در نتیجه تحیر می رود پس دلیل اماره بر دلیل اصل تخییر عقلی وارد است؛ یعنی موضوع او را می برد.

خلاصه: تخصیص عبارت است از خروج حکمی محض و صددرصد و ظاهرا و باطنا.

تخصص عبارت است از خروج موضوعی محض و صرف وجدانا و تکوینا.

حکومت عبارت است از خروج موضوعی ادعاء و تنزیلا و به تعبیر جامع تر، تصرف دلیل حاکم در دلیل محکوم یا در عقد الوضع و یا عقد الحمل آن آن هم یا به نحو توسعه و یا تضییق.

و ورود عبارت است از خروج موضوعی وجدانا نه ادعاء، ولی منشا این خروج تعبد شرعی است.

۶. قاعده در متعارضین، تساقط یا تخییر

دو دلیلی که با یکدیگر تعارض می کنند از دو حال خارج نیستند:

۱. یا هر دو دلیل با یکدیگر از هر جهت مساوی هستند (متعادلین).

۲. و یا یکی از آن دو بر دیگری از ناحیه سند یا دلالت و یا هر دو و یا مرجحات خارجی برتری و امتیاز دارند (متراجحین).

آنجا که یکی از دو دلیل بر دیگری رجحان داشته باشد احکامش در امر سوم از سه امر اصلی باب تعادل و ترجیح به تفصیل خواهد آمد و اما آنجا که متعارضین

ص: ۳۶۷

متعادلین باشند فعلا مورد بحث ماست. در این رابطه در دو مقام بحث می‌کنیم:

۱. مقتضای قاعده اولیه چیست؟ (منظور از قاعده اولیه عبارت است از حکم عقل و دلیل عقلی با قطع نظر از ادله خاصه و روایات).
۲. مقتضای قاعده ثانویه چیست؟ (منظور از قانون ثانوی عبارت است از اینکه از اخبار وارده در باب تعارض چه چیز استفاده می‌شود).

مقام دوم از بحث در امر دوم از سه امر اصلی باب تعادل و ترجیح خواهد آمد ان شاء الله تعالی. فعلا بحث ما در مقام اول است:

سؤال: با توجه به اینکه ما قاعده ثانویه داریم و براساس روایات وضع متعارضین را روشن خواهیم ساخت دیگر چه نیازی به بحث از مقتضای قانون اولی و عقلی داریم؟ آیا این بحث بیهوده و عبث نیست؟

جواب: قانون ثانوی منحصرآ مربوط به دو حدیث متعارض است و لکن متعارضین یا متعارضات که منحصر به دو حدیث نیست گاهی هم دو اجماع منقول تعارض می‌کنند و گاهی دو شهرت فتواییه بنا بر حجیت آنها تعارض می‌کنند و گاهی دو ظاهر قرآن با یکدیگر تعارض می‌کنند و گاهی یک ظاهر آیه با یک ظاهر خبر واحد تعارض می‌کنند و ... ما باید به طور کلی میزان را در باب تعارض دلیلین به دست آوریم تا هر جا قانون ثانوی نبود از قاعده اولیه بهره مند شویم پس بحث از مقتضای قاعده اولیه و حکم العقل عبث نیست.

حال مقتضای قاعده اولیه در باب متعارضین چیست؟ در باب حجیت امارات دو مبنا وجود دارد:

۱. مبنای طریقت محضه، یعنی مصلحت فقط از آن واقع است و طبق مؤدای اماره هیچ مصلحتی حادث نمی‌گردد، بلکه اماره صرفا طریقت دارد و اگر اماره مصیب بود، یعنی مصادف با واقع درآمد واقع را در حق ما منجز می‌کند و اگر مخالف واقع درآمد معذر است.

۲. مبنای سببیت و آن عبارت است از اینکه اگر اماره بر امری از امور قیام نمود قیام اماره سبب می‌شود که طبق مؤدای اماره مصلحت حادث شود به اندازه مصلحت واقع

ص: ۳۶۸

و یا بیش از آن و وقتی اماره مخالف واقع درآمد این مصلحت حادثه جبران کننده مصلحت فائده واقعه است و سببیت هم سه چهره دارد:

۱. سببیت اشعری،

۲. سببیت معتزلی،

۳. مصلحت سلوکیه شیخ انصاری.

حال اصولیین از قبیل شیخ انصاری و آخوند و ... بر هر دو مبنی در ما نحن فیه بحث کرده اند که اگر امارات طریق محض باشند مقتضای قاعده اولیه چیست؟ و اگر امارات سببیت داشته باشند مقتضای قانون عقلی چیست؟ ولی ما تنها بر مبنای طریقت محضه که مختار خودمان بود این بحث را دنبال خواهیم کرد.

سؤال: مقتضای قاعده اولیه بر مبنای طریقت محضه در متعارضین متعادلین چیست؟

جواب: در مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱. مشهور علمای متأخر از قبیل آخوند و میرزای نایینی و مصنف و ... قائل به تساقط هستند، تساقط، یعنی هر دو دلیل را نادیده بگیریم و کان لم یکن فرض کنیم و همان طور که اگر هیچ دلیلی نداشتیم به اصول عملیه مراجعه می کردیم همچنین الآن هم که دلیل داریم، ولی مبتلا به معارض معادل است هر دو را نادیده می گیریم و به اصول عملیه مراجعه می کنیم.

۲. گروهی از اصولیین هم مبنای تخییر را اختیار کرده اند. مصنف می گوید: و الحق هو الاول، دلیل ما بر اثبات مدعیان عبارت است از اثبات المدعی باطل دلیل الخصم.

بیان مطلب: مهم ترین دلیل قول به تخییر این است که از طرفی تعارض در هنگامه ای است که دو دلیل هر دو واجد شرایط حجیت باشند به دلیل اینکه حجت بالا حجت تعارض نمی کند چنانچه دو تا لا حجت نیز با یکدیگر تعارض نمی کنند. از طرف دیگر اگر تعارض بین دو دلیل نبود به هر دو عمل می کردیم؛ زیرا هر دو واجد شرایط هستند، ولی در سایه تعارض این دو دلیل مانع الجمع شده اند. پس تعارض

ص: ۳۶۹

حد اکثر اقتضا دارد که احد المتعارضین از درجه فعلیت سقوط کند و معارض دیگر به صورت غیر معین بر حجیت فعلیه خود باقی است، از طرف سوم ما نمی‌توانیم تشخیص دهیم که حجت فعلیه علی‌التعین کدام است؟ و لا حجت کدام؟ فقط اجمالا می‌دانیم که احد الحدیثین لا علی‌التعین حجیت فعلیه دارد و لا غیر. از طرف چهارم ترجیح بلا مرجح محال است، بنابراین، نتیجه می‌گیریم: فلا بد من التخییر بینهما.

جواب ما: مرادتان از این تخییر که گفتید لا-بد من التخییر چیست؟ آیا مرادتان تخییر ظاهری است؟ به عبارت دیگر آیا مرادتان تخییر از ناحیه حجیت است؛ یعنی ادله حجیت خبر واحد که آیات و روایات و اجماع و بنای عقلا بود در مورد متعارضین دلالت می‌کنند که احد المتعارضین لا علی‌التعین حجت است و لسان ادله لسان تخییر است و در نتیجه مکلف مخیر است که دلیل حجیت را بر این حدیث منطبق کند و یا بر خبر دیگر؟ یا اینکه مرادتان تخییر از ناحیه واقع است؛ یعنی وظیفه اولیه و اصلی و واقعی مکلف در متعارضین تخییر است آن گونه که در افراد کفاره حکم واقعی و لوح محفوظ تخییر است؟ کدام یک مرادتان است؟

هریک که مرادتان باشد مبتلا به اشکال است اگر مراد شما تخییر از ناحیه حجیت باشد سخت‌ان باطل است به دلیل اینکه ادله حجیت معینا بر حجیت خبر واحد جامع شرایط دلالت دارند و سخنی از تخییر بین این یا آن نیست به عبارت دیگر لسان ادله حجیت لسان تعیین است نه لسان تخییر، یعنی دلیل می‌گوید: کل اماره کذائیه حجت است نه این یا آن، به عبارت کامل تر، ادله حجیت حد اکثر دلالت دارد که در فلاں اماره شرایط حجیت موجود است و مقتضی در هریک از امارات ظنیه معتبره موجود است، ولی این کافی نیست، بلکه باید مانعی هم نباشد تا مقتضی تأثیر خود را بگذارد و خبر واحد به درجه حجیت فعلیه برسد چنان که در همه جا تا علت تامه نیاید معلول نمی‌آید حال در مواردی که تعارضی در کار نیست مقتضی موجود است و مانع هم مفقود است. فلذا آن اماره به درجه حجیت فعلیه می‌رسد، ولی در خصوص باب متعارضین و لو مقتضی دارد، ولی مانع وجود دارد از اینکه آن دو به درجه فعلیت

ص: ۳۷۰

برسند و مانع همان تعارض و تکاذب است که هر یک از دو دلیل دیگری را تکذیب می کند و سدی می شود در برابر دیگری و جلوی فعلیت آن را می گیرد و ترجیح بلامرجح هم که محال است پس مانع وجود دارد و هیچ کدام به درجه حجیت فعلیه نمی رسند پس تخییر در حجیت معنا ندارد. و ادله حجیت قاصرند از شمول نسبت به متعارضین و اگر مرادتان تخییر از جهت واقع باشد سختتان مبتلا به دو اشکال اساسی است:

۱. تخییر از جهت واقع در مواردی است که ما قاطع باشیم به اینکه لا اقل احد الدلیلین مطابق با واقع هست، ولی متأسفانه در متعارضین هرگز نتوان قطع پیدا کرد به اینکه احدهما مصادق للواقع، بلکه حد اکثر بعد التعارض می توان قاطع شد به اینکه احد الدلیلین کاذب است و قطعاً مصادف واقع نیست و اما قطع به صدق دیگری پیدا نمی کنیم، بلکه احتمال دارد که هر دو دلیل کاذب باشد و حکم واقعی امر ثالثی باشد فی المثل یک دلیل می گوید: جمعه واجب است و دیگری می گوید: جمعه حرام است، در اینجا ممکن است واقع استحباب باشد پس نتوان قطع به مطابقت احد المتعارضین للواقع حاصل کرد.

۲. برفرض قبول کنیم که در متعارضین احدهما لا- علی التعین حتما مطابق واقع است باز هم تخییر از جهت واقع معنا ندارد؛ زیرا تخییر به حسب واقع در مواردی از قبیل خصال کفاره است که هر یک از افراد را بگیریم حتما به واقع می رسیم، ولی در متعارضین حد اکثر یکی حق و واقع است و دیگری ناحق و خلاف واقع است و معنا ندارد که در واقع و عند الله ما مخیر باشیم بین حق و باطل، واقع و خلاف واقع پس تخییر از جهت واقع هم معنا ندارد.

آری، قائل به تخییر می تواند بگوید که در این فرض ثانی وقتی حتما یکی مطابق واقع بود ما علم اجمالی پیدا می کنیم به مطابقت احدهما للواقع و به برکت علم اجمالی حکم واقعی در حق ما منجز می شود و چون تعیین نمی دانیم که کدام مطابق واقع و کدام مخالف واقع است و دوران بین المحذورین است فلا بد من التخییر بینهما.

ص: ۳۷۱

ولی جواب ما این است که اگر مسئله علم اجمالی به میان آمد از باب تعارض خارج و در باب علم اجمالی داخل می‌گردد و قوانین آن باب را پیدا می‌کند و ارتباطی به قوانین باب تعارض ندارد به دلیل اینکه وقتی علم اجمالی آمد از هر راهی که پیدا شود واقع در حق ما منجز می‌شود حتی اگر قطع داشته باشیم که دو دلیل متعارض هر دو غیر حجت هستند تا چه رسد به اینکه احتمال دهیم و یا یقین کنیم که احدهما لا حجت است. و قواعد علم اجمالی در بعضی موارد تخییر است و آن باب دوران بین المحذورین است مثل دوران بین وجوب و حرمت دفن میت کافر و در برخی موارد احتیاط است و آن وقتی است که جمع بینهما ممکن باشد مثل دوران بین ظهر و جمعه، قصر و اتمام و ...

نتیجه نهایی: به عقیده ما مقتضای قاعده اولیه در متعارضین متعادلین تساقط است.

بحث جدید: آنچه تا به حال بحث شد این بود که دو دلیل متعارض نسبت به مورد معارضه هر دو تساقط می‌کنند، ولی الآن بحث در این است که هرگاه دو دلیل متعارض مشترکا بر نفی حکم ثالث از یک موضوع دلالت داشتند آیا مقتضای تساقط دو دلیل آن است که علی‌الاطلاق از حجیت می‌افتند و در این جهت نیز حجیت ندارند و یا اینکه در این جهت چون معارض نیستند هر دو بر حجیت فعلیه خود باقی‌اند؟ مثال: فرض کنید حدیثی می‌گوید: جمعه واجب است و لازمه اش آن است که مستحب نباشد، و حدیث دیگر می‌گوید: جمعه حرام است آن هم لازمه اش آن است که مستحب نباشد حال این دو حدیث در وجوب و حرمت که معنای مطابقی هریک است تعارض می‌کنند و تساقط می‌نمایند، ولی نسبت به نفی استحباب هر دو دلالت دارند و معارضی هم ندارند، بلکه هر دو معاضد یکدیگرند آیا بالنسبه به این دلالت هم حجیت ندارند یا خیر؟ در این رابطه چند قول است:

۱. گروهی قائل به تساقط هستند مطلقا، یعنی می‌گویند: این دو دلیل نسبت به نفی ثالث هم از حجیت فعلیه ساقط می‌شوند.

۲. گروهی قائل به عدم تساقط هستند مطلقا، یعنی می‌گویند دو دلیل متعارض نسبت به نفی حکم ثالث حجیت دارند.

ص: ۳۷۲

۳. گروهی هم تفصیل داده اند میان آنجا که متعارضین تنافی ذاتی داشته باشند با آنجا که متنافین دارای تنافی عرضی باشند (عقیده میرزای نایینی در فوائد الاصول، ج ۴، ص ۲۸۲).

به گفته مصنف، حق آن است که دو دلیل متعارض در دلالتشان بر نفی حکم ثالث به حجیت خویش باقی هستند به دلیل اینکه فرض این است که مقتضی حجیت فعلیه در هر یک از دو دلیل موجود است، ولی نسبت به مورد تعارض تمانع کردند و هر یک مانع شدند از فعلی شدن دیگری اما نسبت به نفی حکم ثالث هیچ مانعی در کار نیست، پس وجهی برای تساقط نیست، بلکه ادله حجیت امارات این دو اماره را در این دلالت شامل است (الضرورات تقدیر بقدرها).

اشکال: ما در منطق آموخته ایم که دلالت التزامیه تابع دلالت مطابقیه است.

بنابراین، چگونه ممکن است که اصل، یعنی دلالت مطابقیه از حجیت فعلیه سقوط کند، ولی دلالت التزامیه که فرع است بر حجیت خود باقی باشد؟

جواب: در پایان مبحث اجماع از این اشکال جواب دادیم و آن اینکه دلالت التزامیه در اصل وجود و تحقق تابع دلالت مطابقیه است؛ یعنی محال است که کلام دارای مدلول مطابقی نباشد، ولی دلالت التزامیه داشته باشد اما پس از تحقق وجود، در حجیت و ارزشمندی دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی نیست و چه بسا مدلول مطابقی مبتلا به مانع شود و سقوط کند، ولی مدلول التزامی حجت باشد (خلافاً لآیه الله الشهید السعید الصدر).

نکته: مطالبی که تا به حال در رابطه با نفی حکم ثالث ذکر شد مربوط به موردی بود که یکی از دو دلالت تابع دلالت دیگر باشد از قبیل دلالت التزامی که تابع دلالت مطابقی است و ثابت کردیم که دلالت ثانوی بر حجیت خود باقی است اگر دو دلالت داشتیم که هیچ کدام اصل و فرع، تابع و متبوع نبودند بلکه هر دو در عرض هم بودند و یکی از آن دو مبتلا به معارض شد و از درجه حجیت فعلیه ساقط شد در این صورت به طریق اولی دلالت دیگر به حال خود باقی بوده و حجیت آن محفوظ است.

مثال: حدیثی می گوید: لا تبع وقت النداء و ما هم فرض می کنیم که نهی در

ص: ۳۷۳

معاملات هم مثل عبادات، هم دال بر حرمت و هم بر فساد است سپس حدیث دیگر می گوید: البیع وقت النداء لیس بفساد این حدیث با حدیث قبلی در خصوص دلالت بر فساد و بطلان که حکم وضعی است متعارض است اما حدیث اول بر حرمت هم که حکم تکلیفی است دلالت می کرد که حدیث دوم دلالتی نداشت پس حدیث اول در دلالتش بر حرمت بلامعارض و بر حجیت فعلیه باقی است و می توان براساس آن به حرمت بیع در وقت نداء فتوا داد و لو فاسد نباشد.

مثال دیگر: حدیثی می گوید: اکرم العلماء و حدیث دیگر می گوید: لا تکرّم الفساق که نسبت بین آن دو عموم من وجه است و هر یک دارای ماده افتراق هستند حال دو دلیل بالنسبه به ماده اجماع تعارض نموده و تساقط می کنند، ولی نسبت به دو ماده افتراق که در عرض ماده اجتماع بر آن دلالت دارند بلامعارض بوده و کل منهما در آن حجیت فعلیه دارند.

۷. جمع بین متعارضین، اولی از طرح است

مقدمه هفتم از مقدمات بحث تعادل و ترجیح در رابطه با قانون معروفی است که از قدیم الایام در میان علمای اصول مشهور بوده و هست و حتی برخی از قبیل این ابی جمهور صاحب کتاب غوالی اللئالی نسبت به آن ادعای اجماع نموده اند و آن عبارت است از «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»؛ یعنی مادامی که می توان میان دو دلیل متعارض را آشتی داد و التیام بخشید این جمع از طرح هر دو یا یکی به مراتب بهتر است. در رابطه با این قانون در دو مرحله بحث خواهیم کرد اما قبل از آن قدری درباره اهمیت فوق العاده این قانون سخن می گوئیم.

آنچه تا به حال در رابطه با متعارضین به دست آوردیم آن است که گاهی متعارضین متعادلین هستند و گاهی یکی بر دیگری رجحان دارد و رجحان هم گاهی از ناحیه سند و دلالت است و گاهی از ناحیه سند تنها و یا دلالت تنها و در هر حال اگر یک طرف رجحان داشت اخذ به راجح می کنیم و اگر هر دو طرف مساوی بودند تساقط می کنند و یا قائل به تخییر می شویم. حال می گوئیم: تمام این مباحث در مواردی است

ص: ۳۷۴

که میان دو دلیل متعارض نتوانیم جمع کنیم، یعنی نتوانیم دو دلیل را از ناحیه دلالت طوری توجیه کنیم که با یکدیگر سازگار بوده و یکدیگر را تکذیب نکنند از قبیل دو حدیث متعارضی که هر دو منصوص باشند، ولی اگر جمع بین دو دلیل متعارض میسر باشد نوبت به اخذ به راجح در صورت رجحان و یا نوبت به تساقط و تخییر در صورت تعادل هر دو نمی رسد، بلکه هر دو دلیل بر حجیت فعلیه خویش باقی اند و به هر دو دلیل عمل می کنیم، بنابراین، قانون الجمع مهما امکن اولی من الطرح جلو تمام آن دستورالعمل های باب تعارض را می گیرد و لذا از اهمیت بسزایی برخوردار است با حفظ این نکته در رابطه با این قانون در دو مقام بحث می کنیم:

۱. سند و مدرک آن،

۲. گستره دلالت آن.

بحث سندی: ما برای حجیت و اعتبار این قانون آیه ای از قرآن یا حدیثی از سنت معتبره نداریم، مبنی بر اینکه: «یا ایها الذین آمنوا اعلمو ان الجمع بین المتعارضین مهما امکن اولی من الطرح»، بلکه تنها مدرک این قانون عبارت است از حکم عقل به اولویت جمع توضیح اینکه تا به حال مکرر گفته ایم که تعارض در مواردی است که هر دو دلیل دارای شرایط حجیت باشند و مقتضی حجیت از حیث سند و دلالت در هر دو دلیل باشد و اگر معارضی نبود حتما هر یک به درجه حجیت فعل می رسیدند به علت اینکه مانع مفقود بود، ولی در هنگام تعارض مانع وجود دارد و آن تکاذب دو دلیل است که هر یک دیگری را تکذیب می کند و از حجیت فعلیه آن مانع می شود حال این تکاذب در مواردی است که میان دو دلیل جمع و سازش ممکن نباشد و گرنه تعارض نخواهد بود و در نتیجه تکاذبی نخواهند داشت و در نتیجه نهایی وجهی برای سقوط هر دو دلیل یا یکی از آن دو نخواهد بود و در واقع در مواردی که جمع بین دو دلیل میسر است مقتضی برای حجیت موجود است و وجود مانع هم مسلم و محرز نیست، پس هر دو دلیل به حجیت فعلیه می رسند.

بحث دلالتی: مقدمه: جمع میان دو دلیل متعارض دو نوع است:

۱. جمع عرفی و آن عبارت است از جمعی که عرف عام و عقلای عالم آن را

ص: ۳۷۵

می پسندند و در محاورات خود عملاً از آن بهره می گیرند از قبیل دلیل عام و دلیل خاص که عرف مردم به وسیله دلیل خاص، عام را تخصیص می زنند و در این مورد سرگردان نمی مانند و همچنین در مطلق و مقید.

۲. جمع تبرعی و عقلی و آن عبارت است از وجه الجمعی که عقل با دقت و باریک بینی می تراشد، ولی به درجه ظهور عرفی نمی رسد و عقلای عالم در محاورات خود چنین بنایی ندارند، این قسم از جمع حد و مرزی ندارد، بلکه غلیظترین متعارض ها را می توان با دقت عقلی تأویل برده و بین آن دو را جمع نمود فی المثل یک دلیل می گوید: اکرم العلماء و دلیل دیگری می گوید: لا تکرم العلماء عقل می تواند بین آن دو را جمع کند به اینکه اولی را حمل بر عالم عادل و دومی را بر عالم فاسق حمل کنیم و تنها در متعارض نص این توجیه عقلی راه ندارد چون نص قابل توجه نیست، ولی از نصوص که بگذریم دو ظاهر و لو عام و خاص مطلق نباشند، بلکه عامین من وجه یا متباینین باشند یا یک نص با یک ظاهر قابل جمع تبرعی هستند پس دایره جمع عقلی به مراتب از جمع عرفی وسیع تر است و خلاصه اینکه جمع تبرعی عبارت است از توجیحات بسیار بعیدی که هیچ دلیلی بر آنها نیست نه از حکم عقلی و نه از بنای عقلا و نه از منابع دیگر، بلکه صرفاً برای اینکه روایات از درجه اعتبار ساقط نشود توجیحات غیر وجهی برای آنها ذکر می کنیم که شاید و لعل مراد فلان امر باشد و خلاصه ائمه علیهم السّلام تناقض گویی نکرده اند و ما بیش از این درک نمی کنیم.

با حفظ این مقدمه سؤال می کنیم که آیا قانون مذکور به جمع های عرفی اختصاص دارد یا شامل جمع های تبرعی هم می گردد؟ گروهی پنداشته اند به اینکه این قانون شامل جمع های عقلی هم می شود و مطلق الجمع منظور است چه عرفی و چه عقلی به همان دلیلی که در بحث سندی گفته شد و آن اینکه دو دلیل هنگامی با یکدیگر تعارض می کنند که هر دو واجد شرایط حجیت باشند که لو لا- المانع به درجه حجیت فعلیه می رسیدند، ولی تکاذب الدلیلین مانع شد از اینکه هر یک از متعارضین حجت فعلی شوند حال مادامی که جمع بین الدلیلین و لو به نحو جمع تبرعی میسور باشد وجود مانع محرز نیست، پس مقتضی وجود است و مانع مشکوک است فیؤثر

ص: ۳۷۶

المقتضی اثره.

مشهور علمای بر آن اند که قاعده فوق مخصوص جمع های عرفی است و شامل جمع تبرعی نمی گردد و مصنف از همین دسته است و دو دلیل برای اثبات مدعای خود می آورد:

۱. اگر مضمون این قانونی که مورد تسالم جمیع فقهاست وسیع باشد و شامل جمع های تبرعی هم بشود لازمه اش آن است که هیچ گاه دو دلیل متعارض پیدا نکنیم که قابل جمع نباشند، بلکه غلیظترین متعارض ها را با جمع تبرعی می توان جمع نمود و این امر تالی فاسد بزرگی دارد و آن اینکه لازم می آید تمام روایات وارده در باب تعارض را که معروف به اخبار علاجیه هستند و برای علاج متعارضین صادر گردیده اند، طرح نموده و در هیچ موردی از آنها استفاده نکنیم مگر در موارد قلیلی که متعارضین هر دو نص باشند و هرگز قابل توجیه نباشند و حمل این همه روایت بر فرد نادر از سیاق کلام معصوم به دور است، بلکه می توان مدعی شد که اصلا در میان امارات ظنیه متعارضه ما چنین موردی نداریم که هر دو دلیل نص باشند، بلکه نوعا دو دلیل متعارض از مقوله ظاهرین هستند و یا یک ظاهر با یک نص است که ظهور توجیه بردار است.

دلیل دوم: دو دلیلی که با یکدیگر تعارض می کنند از لحاظ مقام ثبوت و تصور از شش صورت خارج نیستند از این شش مورد دو مورد از محل بحث ما خارج است:

۱. دو دلیل هر دو قطعی الدلاله و السند باشند این احتمال فی حد نفسه مستحیل است و وجود خارجی ندارند به دلیل اینکه پیش از این در مبحث شروط التعارض گفتیم که تعارض بین دو اماره ظنیه معقول است، ولی میان دو دلیل قاطع تعارض مستحیل است چون که مستلزم جمع بین متناقضین است و به محض اینکه از یک دلیل قطع به حکمی پیدا شود نسبت به دلیل دیگر قطع به عدم آن پیدا می شود و یک درصد هم احتمال آن داده نمی شود.

۲. یکی از دو دلیل قطعی السند و الدلاله باشد و دیگری این چنین نباشد این احتمال نیز از مورد تعارض خارج است؛ زیرا وقتی از یک دلیل قطع حاصل شد،

ص: ۳۷۷

حجیت قطع ذاتی آن است و آن خبر حجت مسلم می شود و به طور قهر و جبر خبر دیگر از میدان خارج می گردد و لا حجت می شود پس این دو صورت از محل بحث خارج است و بحث ما منحصر می شود در چهار قسم ذیل که عبارت اند از:

۱. هر دو دلیل متعارض از ناحیه دلالت قطعی و از ناحیه سند ظنی باشند مثل دو خبر واحد منصوص.

۲. هر دو دلیل متعارض از ناحیه سند قطعی و از ناحیه دلالت ظنی باشند مثل دو خبر متواتر یا دو آیه ای که ظاهر در معنا هستند.

۳. یکی از دو دلیل متعارض از ناحیه سند قطعی و از ناحیه دلالت ظنی باشد و آن دیگری به عکس باشد مثل خبر واحد نص با ظاهر آیه.

۴. هر دو دلیل متعارض هم از ناحیه سند و هم از ناحیه دلالت گمان آور باشند مثل دو خبر واحدی که ظاهر در معنا هستند.

قسم اول: در اینجا برای قانون الجمع مهما امکن اولی من الطرح مورد و مجرای نیست به دلیل اینکه قانون فوق در محدوده دلالت دو دلیل متعارض جریان می یابد نه در محدوده سندها و فرض این است که دلالت ها قطعی و یقین آورند چون هر دو نص بوده و به هیچ وجه قابل توجیه نیستند پس نوبت به قانون الجمع نمی رسد آن گاه در این گونه موارد باید به سراغ مرجحات سندیه برویم و در مرحله اول اگر یکی از دو دلیل از ناحیه سند رجحانی داشت اخذ به راجح می کنیم و مرجوح را طرح می کنیم و اگر هر دو دلیل از ناحیه سند برابر بودند فی المثل هر دو خبر ثقه بودند یا هر دو خبر صحیح بودند و ... نوبت به دو مبنای معروف در باب متعارضین متعادلین می رسد و آن اینکه یا قائل به تخییر شده و می گوئیم: اذن فتخیر و یا قائل به تساقط می شویم و می گوئیم تعارضاً تساقطاً و یرجع الی الاصل.

قسم دوم: در این قسم در سند هر دو دلیل و یا یکی از آن دو نتوان تصرف نموده و او ناحیه سند آن را طرح کرد به دلیل اینکه سند دو دلیل هر دو قطعی است و لذا نوبت به تصرف در یکی از دو دلالت می رسد و در مقام دلالت اگر تعارضی میان ظاهر این دلیل با ظاهر دلیل دیگر نبود ما در هر دو ظاهر اصالة الظهور را جاری نموده و بدان

ص: ۳۷۸

عمل می‌کردیم و لکن فرض بحث ما در موردی است که دو تا ظاهر با یکدیگر تعارض داشته و قابل جمع نیستند و لذا اجراء اصاله الظهور در هر دو ظاهر معقول نیست چون دو ظاهر متعارض و متکاذب اند و لذا در چنین حالتی اگر جمع عرفی و عقلایی بین دو دلیل میسور است؛ یعنی احد الدلیلین قرینه است برای تصرف در دلیل دیگر از قبیل نص ظاهر، اظهر و ظاهر، خاص و عام مقید و مطلق، مبین و مجمل که نص و اظهر و خاص و مقید و مبین قرینه هستند برای تصرف در ظاهر و عام و مطلق و ... و یا هر یک از دو دلیل قرینه باشند برای تصرف در ظاهر دلیل دیگر از قبیل عام و خاص من وجه در برخی صور که خواهد آمد و از قبیل متباینین که بین آن دو قدر متیقنی باشد و ... که خواهد آمد. در چنین مواردی میان دو دلیل را جمع عرفی می‌کنیم و بعد از جمع آن ظهور قبلی کلام منتفی شده و ظهور جدیدی به مقتضای جمع بین دو دلیل پدید می‌آید و این قسم از جمع پشتوانه اش بنای قطعیه عقلاست و لذا چنین جمعی حجت و معتبر است، ولی اگر جمع عرفی میان دو دلیل میسور نبود، یعنی این دو کلام را اگر به عرف عرضه کنیم عرف متحیر می‌شود و بین آن دو را نمی‌تواند جمع کند در اینجا نوبت به جمع تبرعی می‌رسد، یعنی اگر باز هم بخواهیم میان آن دو را جمع کنیم باید به توجیهاات غیر وجیهه متوسل شویم و چنین جمعی حجت ندارد پس به ناچار باید سراغ مرجحات دلالتی برویم و اگر یکی از دو حدیث یکی از مرجحات دلالتی را دارا بود آن را اخذ کنیم و اگر هر دو حدیث در این جهت مساوی بودند نوبت به قواعد اولیه باب تعارض می‌رسد که جماعتی قائل به تخییرند و مشهور قائل به تساقط هستند.

قسم سوم: در این قسم نیز در جنبه قطعی هیچ کدام از دو دلیل نتوان تصرف نمود، یعنی نه در سند دلیلی که مقطوع السند است نظیر آیه قرآن یا خبر متواتر می‌توان توجیهی بیان کرد و نه در دلالت دلیلی که مقطوع الدلاله است از قبیل خبر واحد منصوص می‌توان دخل و تصرفی انجام داد در نتیجه امر دایر می‌شود بین یکی از این سه مطلب:

۱. یا باید در سند دلیل ظنی السند تصرف نموده و اصاله السند را در آن طرح کنیم تا

ص: ۳۷۹

به ظهور دلیل دیگر اخذ کنیم و اصاله الظهور را در آن جاری کنیم:

۲. و یا باید در دلالت دلیل ظنی الدلاله تصرف نموده و از ظاهر آن رفع ید کنیم تا در نتیجه به سند دلیل دیگر اخذ کنیم و اصاله السند را در آن جاری کنیم.

۲. و یا باید هر دو را طرح کنیم و به هیچ کدام عمل نکنیم. یکی را از ناحیه صدور و یکی را از ناحیه دلالت به اینکه بگوییم: اصاله السند در یک دلیل اولی از اصاله الظهور در دلیل دیگر نیست. پس هیچ کدام رجحان پیدا نمی‌کند، در نتیجه هر دو دلیل را نادیده می‌گیریم.

حال چه کنیم؟ آیا اصاله السند را زیر پا بگذاریم و اصاله الظهور را ساری و جاری بدانیم؟ و یا اصاله الظهور را نادیده گرفته و از اصاله السند رفع ید کنیم؟ و یا هر دو اصل را نادیده بگیریم؟

به اعتقاد مصنف اگر بین دلالت دو دلیل جمع عرفی میسور بود به اینکه قطعی السند عام یا مطلق است و قطعی الدلاله خاص یا مقید و یا از سایر مصادیق جمع عرفی. در اینجا میان دو دلیل را جمع می‌کنیم به اینکه ظاهر را بر نص یا اظهر حمل می‌کنیم و چنین جمعی به برکت بنای قطعی عقلا حجت است، ولی اگر جمع عرفی ممکن نباشد نوبت به جمع تبرعی و عقلی می‌رسد که میان دو دلیل را جمع تبرعی بکنیم تا هر دو دلیل بر اعتبار خود باقی بمانند و جمع تبرعی مدرکی ندارد. پس نتوان قائل به آن شد، در نتیجه نوبت به طرح هر دو دلیل می‌رسد اما مقطوع الدلاله را از ناحیه سند طرح می‌کنیم و اما مقطوع السند را از ناحیه ظهور به دلیل اینکه اگر بخواهیم سند قطعی الدلاله را احیا کنیم باید اصاله السند را در آن جاری کنیم و اگر بخواهیم دلالت قطعی الدلاله را احیا کنیم باید اصاله الظهور جاری کنیم و هیچ یک از این دو اصل نسبت به دیگری اولویتی ندارد و ترجیح بلامرجه محال است و لذا هر دو را طرح می‌کنیم.

قسم چهارم: دو دلیل متعارض هر دو مظنون الدلاله و السند باشند مثلاً هر دو خبر واحدی ظهوری باشند در اینجا بعضی گمان برده اند که تعارض بین دو ظهور دو دلیل با یکدیگر یا دو سند دو دلیل است، ولی مصنف می‌گوید که سندها با یکدیگر دعوی

ص: ۳۸۰

ندارند، دلالت‌ها نیز با همدیگر تعارض ندارد آری، تعارض میان ظهور هر یک با سند دیگری است.

توضیح ذلک: از طرفی ادله حجیت خبر واحد به طور مساوی هر یک از دو دلیل را شامل می‌گردد چون هر یک از آنها دارای شرایط حجیت هستند و اگر معارض نداشت به آن عمل می‌کردیم، ولی تعارض جلو عمل به هر دو را گرفته پس سندها به تنهایی معارض نیستند. از طرف دیگر دلیل حجیت ظواهر نیز که بنای عقلا باشد به طور مساوی شامل ظهور هر یک از دو دلیل می‌شود؛ زیرا هر دو دلالت دارای شرایط هستند و اگر تعارض نبود به هر دو عمل می‌کردیم در نتیجه اگر بخواهیم سندها را بگیریم حتما باید در دلالت یکی از آن دو تصرف کنیم و اگر بخواهیم دلالت‌ها و ظهورها را بگیریم حتما باید در سند یکی از آن دو تصرف کنیم و بگوییم صادر نشده است، فلذا ظهور احدهما با سند دیگری قابل جمع نیستند، پس دوران امر است میان تصرف در سند یکی و یا تصرف در دلالت دیگری حال کدام بهتر است؟ اگر میان دو دلیل جمع عرفی ممکن باشد باید میان آن دو را جمع کرد و گرنه نوبت به جمع تبرعی می‌رسد و جمع تبرعی مدرکی ندارد بنابراین، تعارض به جای خود باقی می‌ماند آن گاه اگر یکی از دو دلیل از ناحیه سند و یا از ناحیه دلالت و یا از ناحیه مرجحات خارجیه بر دیگری برتری داشت به همان دلیل عمل می‌کنیم و اگر هر دو دلیل از هر جهت مساوی و مکافی بودند نوبت به دو مبنای مشهور می‌رسد:

۱. التخییر،

۲. التساقط.

نتیجه نهایی: با این توضیحات کاملا روشن شد که در هیچ صورت جمع تبرعی بر تساقط و طرح هر دو دلیل رجحانی ندارد آری، جمع عرفی اگر ممکن باشد ارزش دارد و نوبت به سایر قوانین باب تعارض چه قوانین اولیه و چه ثانویه نمی‌رسد.

امر اول: جمع عرفی

مطالبی که به عنوان مقدمه باب تعادل و ترجیح مطرح بود به پایان رسید اینک وارد

ص: ۳۸۱

مباحث اصلی باب نهم می شویم در این باب سه امر مورد بحث است:

مبحث اول از سه مبحث اصلی باب، درباره جمع عرفی است که نام دیگر آن به تعبیر شیخ انصاری جمع مقبول است و نام سومش جمع دلالی است، در این رابطه چهار نکته قابل توجه است:

۱. معنا و مفهوم جمع عرفی، اسامی آن و وجوه تسمیه آن؛

۲. مواردی که اجماعاً از مصادیق جمع عرفی است؛

۳. مواردی که اجماعاً از مصادیق جمع عرفی نیست؛

۴. مواردی که اختلافی است که آیا از مصادیق جمع عرفی هستند یا خیر؟.

نکته اول: جمع عرفی عبارت است از وجه الجمعی که مورد قبول عقلایی عالم و عرف عام است و توده مردم در گفتگوهای خود بنای عملی بر این جمع دارند از قبیل خاص و عام که در نزد اهل محاوره خاص قرینه عام است و لذا به وسیله خاص عام را تخصیص می زنند و عام را حمل بر خاص می کنند و از قبیل رایت اسدا یرمی که در نزد عقلا کلمه یرمی قرینه است بر اینکه مراد از اسد رجل شجاع است، حال این جمع را جمع عرفی گویند چون عرف چنین جمعی دارند و نیز جمع مقبول گویند چون در نزد عرف این جمع پذیرفته شده و نیز جمع دلالتی گویند چون این جمع مربوط به دلالت دو دلیل است و ربطی به سندها ندارد، سپس مصنف می گوید: آن مواردی که جمع عرفی در کار است در حقیقت و واقع دو دلیل متعارض نیستند، بلکه یک تعارض ظاهری و صوری است که به مجرد جمع بین آن دو این تعارض مرتفع می گردد، دلیل مطلب آن است که هنگامی ما به سراغ قول به تساقط یا تخییر در متعادلین می رویم که در اخذ به دو دلیل متحیر باشیم و نتوانیم به هر دو ملتزم شویم، همچنین هنگامی در متعارضین متراجحین سراغ اخذ به راجح می رویم که در عمل به هر دو مردد باشیم و نتوانیم به هر دو عمل کنیم و آن در مواردی است که جمع عرفی میان دو دلیل میسور نباشد و گرنه عرف مردد نمی ماند، بلکه بین آن دو را جمع نموده و آن دو را به یکدیگر التیام می بخشد و در نتیجه نوبت به اخذ به راجح یا تخییر یا تساقط نمی رسد، به عبارت دیگر، هرگاه تعبد به هر دو دلیل متعارض مستحیل بود

ص: ۳۸۲

نوبت به تساقط و یا تخییر و یا ترجیح می رسد اما اگر تعبد به هر دو میسور بود نوبت به این طرق سه گانه نمی رسد و در مواردی که جمع عرفی ممکن باشد به هر دو دلیل می توان متعبد شد و دو دلیل با یکدیگر تکاذبی ندارند تا نوبت به تساقط و ... برسد.

نکته دوم: مواردی که اجماعاً از مصادیق جمع عرفی محسوب شده اند عبارت اند از چهار مورد ذیل:

۱. موردی که یکی از دو دلیل معینا قرینه عرفیه بر دلیل دیگر باشد در این مورد عرف میان دو دلیل را جمع نموده و به وسیله یکی از دو دلیل که قرینیت دارد دلیل دیگر را که ذو القرینه است تفسیر و معنا می کند از قبیل عام و خاص که در نزد عرف دلیل خاص قرینه بر دلیل عام است و کاشف از مراد واقعی مولاست و از قبیل مطلق و مقید که در نزد عرف مقید قرینه بر مطلق است و کاشف است و از قبیل نص و ظاهر که نص قرینه بر مراد متکلم از ظاهر است و از قبیل اظهر و ظاهر که اظهر قرینه می شود برای تصرف در ظاهر تمام این ها که گفتیم مورد تسالم علماست، ولی دو مبحث جنبی در این مقام مطرح است که مصنف به آنها اشاره نموده و گذشته و چون ثمره عملی چندانی ندارد وارد آن بحث نشده یکی اینکه آیا دلیل خاص به عنوان اینکه خاص است بر عام مقدم می شود، خواه ظهور خاص اقوی از ظهور عام باشد و خواه مساوی در ظهور باشند و خواه ظهور عام اقوی باشد؟ یا اینکه تقدیم دلیل خاص بر دلیل عام از باب این است که نوعاً دلیل خاص اظهر و اقوی در دلالت است پس اگر در موردی عام و خاص مساوی در ظهور بودند هیچ کدام مقدم نمی شوند و قواعد باب تعارض اجرا می شود و اگر در موردی دلیل عام ظهورش قوی تر بود دلیل عام بر خاص مقدم می شود؟

در این بحث دو نظریه وجود دارد:

الف. گروهی از قبیل شیخ انصاری مبنای دوم را انتخاب کرده اند.

ب. و گروه دیگری از قبیل محقق نائینی و پیروان مکتب ایشان من جمله مرحوم مظفر مبنای اول را انتخاب نموده اند، یعنی می گویند خاص بما هو خاص بر عام مقدم است، از باب اینکه دلیل خاص در نزد عرف قرینه بر مراد متکلم از دلیل عام است و

ص: ۳۸۳

قرینه بر ذو القرینه مقدم است مفسر بر مفسر مقدم است چه از حیث دلالت قوی تر باشد چنانچه در غالب موارد چنین است و چه مساوی باشد و چه ضعیف تر باشد مثل اینکه دلیل خاص از مفهوم کلام استفاده می شود، ولی دلیل عام منطوقی است باز هم یقدم الخاص علی العام لکونه قرینه علی مراد المتکلم من العام و القرینه مقدم علی ذی القرینه فقط یک مورد مستثنی است و آن موردی است که دلیل عام نص در مطلوب باشد که توجیه بردار نیست.

بحث جنبی دیگر این است که بلا اشکال اصاله الظهور در دلیل خاص بر اصاله الظهور در دلیل عام مقدم است اما آیا این تقدیم از باب حکومت است؟ یا از باب ورود است؟ و یا تفصیل در کار است؟ به عبارت دیگر، آیا اصاله الظهور در دلیل خاص بر اصاله الظهور در دلیل عام حاکم است؟ یا وارد است؟ و یا در برخی موارد و در بعضی حاکم است؟ در این بحث نیز انظار و مبانی مختلفی وجود دارد، ولی مهم نیست آنکه مهم است و ثمره عملی دارد اصل تقدیم است و اما کیفیه التقدیم چندان مهم نیست.

۲. موردی که یکی از دو دلیل معینا و یا هر دو دلیل دارای قدر متقین باشند در این صورت هم هریک را بر قدر متیقن آن حمل می کنیم و بدین وسیله تعارض ناپود می شود. منتهی قدر متیقن دو قسم است:

الف. قدر متیقن در مقام تخاطب و آن عبارت است از اینکه متکلم با مخاطب درباره فرد یا صنف خاصی از یک مطلق سخن می گفتند به دنبال آن مولا- سخن مطلق بر زبان جاری ساخت، در اینجا می گوئیم: قدر متیقن در مقام محاوره همان فرد یا صنف خاص است فی المثل مولا با عبدش درباره منافع و خواص گوشت گوسفند سخن می گفتند، سپس مولا گفت: اشتر اللحم که قدر مسلم از این اطلاق، خصوص لحم الغنم است.

ب. قدر متیقن خارجی و آن عبارت است از اینکه هر مطلق در واقع و نفس الامر دارای یک سلسله مصادیق بارز و کاملی است که حتما آن افراد از این مطلق اراده شده و ممکن نیست که سایر افراد مراد باشند و این دسته بخصوص مراد نباشد فی المثل

ص: ۳۸۴

وقتی مولا می گوید: اکرم الفقیه، قدر مسلم، فقیه هاشمی عادل است حال قدر متیقن خارجی مضر به اطلاق نیست و با وجود آن هم می توانیم به اطلاق کلام تمسک کنیم، ولی وجود قدر متیقن در مقام مخاطب به عقیده آخوند و مظفر مضر به اطلاق است و جلو اطلاق را می گیرد، ولی به عقیده محقق نایینی آن هم ضرری به اطلاق نمی زند.

حال در مورد بحث می گوئیم: منظور از اینکه هریک از دو دلیل قدر متیقن داشته باشند، قدر متیقن خارجی است نه قدر متیقن در مقام مخاطب به دلیل اینکه اگر دو دلیل دارای قدر متیقن در مقام مخاطب باشند اساسا از ابتداء نسبت به ماده اجتماع تعارضی پیدا نمی شود تا نوبت به جمع بین الدلیلین برسد؛ زیرا تعارض هنگامی محقق می شود که هر دو دلیل اطلاق یا عموم داشته باشند و با وجود قدر متیقن کذایی، مقدمات حکمت کامل نیست و وقتی مقدمات حکمت فراهم نبود اطلاق تحقق پیدا نمی کند و وقتی اطلاق نبود تکاذبی نیست، تکاذب نبود تعارض نیست، تا نوبت به جمع عرفی برسد، سالبه بانتفاء موضوع است آری، این قدر متیقن خارجی است که مضر به اطلاق نیست در نتیجه هر دو دلیل اطلاق دارند و به اطلاقشان ماده اجتماع را هم شامل می شوند و در نتیجه تعارض می کنند آن گاه محتاج به جمع عرفی می شویم.

مثال: دلیلی می گوید: ثمن الغدیره سحت این دلیل اطلاق دارد، یعنی شامل عذره انسان و غیر انسان از ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم می گردد و دلیل دیگر می گوید: لا-بأس ببيع العذره این دلیل هم اطلاق دارد مثل دلیل اول و لکن قدر متیقن از دلیل اول خصوص عذره انسان است و قدر متیقن از دلیل دوم خصوص عذره حیوانات حلال گوشت است اینجا دو تا اطلاق ها با یکدیگر تعارض می کنند و لکن پس از حمل هریک به قدر متیقن معارضه مرتفع می شود و التیام بین دو دلیل حاصل می گردد.

نکته: به نظر می رسد که این سخن بر مبنای محقق نایینی سازگار است که ایشان قدر متیقن در مقام مخاطب را از جمله مقدمات حکمت نمی دانند و لذا با وجود قدر متیقن کذایی هم اطلاق محقق می گردد، ولی پس از معارضه هریک به قدر متیقن خود حمل می شوند و در چنین مواردی جمع عرفی معقول است چنان که خود محقق

ص: ۳۸۵

نابینی در فوائد الاصول (ج ۳ و ۴، ص ۳۷۲) به قدر متیقن در مقام تخاطب تعبیر کرده است، ولی بر مبنای مصنف نمی سازد به دلیل اینکه قدر متیقن خارجی در جمیع متعارض ها وجود دارد و بعید است که عرف به چنین جمعی تن دردهد فی المثل در اکرم العلماء و لا- تکریم العلماء هم قدر متیقن خارجی وجود دارد و آن اینکه اولی را بر عالم عادل حمل کنیم و دومی را بر عالم فاسق و هکذا در اعتق رقبه و لا تعتق رقبه که اولی را بر رقبه مؤمنه و دومی را بر رقبه کافره حمل کنیم درحالی که چنین جمعی عند العرف معمول نیست خذ فاغتنم.

۳. دو دلیل متعارض نسبت بین آن دو از نسبت اربع، عموم و خصوص من وجه باشد، ولی یکی از دو عام طوری است که اگر نسبت به ماده اجتماع تخصیص بخورد، یعنی ماده اجتماع را از آن بگیریم و به دلیل دیگر بدهیم و در این دلیل فقط به ماده افتراق اکتفا کنیم هیچ گونه تالی فاسدی پیش نمی آید، ولی دلیل دیگر طوری است که اگر در ماده اجتماع آن را محکوم و دلیل دیگر را حاکم قرار دهیم و خلاصه ماده اجتماع را به او بدهیم در این عام تخصیص اکثر لازم می آید و تخصیص اکثر قبیح و مستهجن است و از متکلم عاقل هم صادر نمی شود تا چه رسد به متکلم حکیم، حال در چنین مواردی علما می گویند: این عام آبی از تخصیص است؛ یعنی از تخصیص امتناع می ورزد و وجود این خصوصیت در این عام قرینه می شود بر تخصیص عام دیگر نسبت به ماده اجتماع.

مثال: یک دلیل می گوید: اکرم العلماء این دلیل عمومیت دارد و جمیع علما را از صرفی نحوی و فقهی و اصولی و فلسفی و ... می گیرد، دلیل دیگر می گوید: لا- تکریم غیر الفلاسفه این دلیل نیز عام است و علمای غیر فیلسوف را عموماً شامل می شود همچنین جهال از مردم را از هر طبقه و صنفی که باشند دربر می گیرد ماده افتراق دلیل اول علمای فلسفه است که دلیل اول او را می گیرد، ولی دلیل ثانی نسبت به آن ساکت است و ماده افتراق دلیل دوم جهال از مردم است ماده اجتماع هر دو دلیل علمای غیر فلسفه است که دلیل اول آنها را شامل است و وجوب اکرام را برای آنها ثابت می کند و دلیل دوم نیز شامل است و حرمت اکرام را برای آنها ثابت می کند، حال اگر

ص: ۳۸۶

در ماده اجتماع دلیل ثانی را مقدم بداریم لازمه اش آن است که از عام اولی اکثر افراد آن اخراج و استثنا گردد برخلاف اینکه دلیل اول را مقدم بداریم که در دلیل ثانی تخصیص اکثر پیش نمی آید؛ زیرا عموم جهال از هر قشری داخل در این دلیل است.

مثال دیگر: کل حیوان طاهر، الحيوان الذی یحرک فکه الاسفل عند المضغ لیس بطاهر.

مثال دیگر: اکرم العلماء، لا تکرم کل من لیس بهاشمی و ...

۴. مورد چهارم از موارد جمع عرفی موردی است که میان دو دلیل از نسب اربع عموم و خصوص من وجه باشد، ولی یکی از آن دو در مورد تحدید و بیان ضابطه و حد و مرز وارد شده و دلیل دیگر وارد در مورد تحدید نیست، در اینجا نیز می گویند:

هر عامی که در مورد تحدید وارد شده ظهورش قوی تر است به گونه ای که این نوع از ظواهر را ملحق به نصوص و در حکم آنها می داند و می گویند این عمومات آبی از تخصیص هستند و در نتیجه این عام مقدم می شود.

مثال: عموماتی که در باب اوزان وارد شده مثل بیان وزن آب کر مثلا یا عموماتی که در باب مقادیر وارد شده مثل بیان مقدار نصاب در زکات مثلا- و یا عموماتی که در باب مسافتات وارد شده مثل بیان مسافت شرعی مسافت برای افطار و قصر و ... چنین عامی اگر با عام دیگر معارضه کند مقدم می شود.

و اما مواردی که بالاجماع از مصادیق جمع عرفی نیستند عبارت اند از:

۱. دو دلیل متعارض هر دو نص در معنا باشند که نص قابل توجیه نیست و قواعد باب تعارض باید جاری شود.

۲. دو دلیل متعارض متباینان باشند اما به گونه ای که قدر متیقن ندارند در اینجا هم نوبت به قواعد تعارض می رسد.

۳. دو دلیل متعارض عامین من وجه باشند، ولی غیر از آن دو مورد مذکور باشد باز هم جای جمع عرفی نیست.

۴. بر مبنای شیخ انصاری اگر دو دلیل متعارض عام و خاص مطلق باشند، ولی ظهورشان مساوی باشد باز جای جمع عرفی نیست.

ص: ۳۸۷

و اما مواردی که مورد اختلاف است و بعضی آنها را از مصادیق جمع عرفی آورده اند و برخی دیگر نیاورده اند:

۱. هرگاه دو دلیل متعارض هریک دارای دو یا چندین معنای مجازی باشند که بعضی از آن مجازات به معنای حقیقی نزدیک تر از معنای مجازیه دیگر هستند در چنین موردی اختلاف است که آیا می توانیم هریک از متعارضین را بر اقرب المجازات آن حمل کنیم تا تعارض مرتفع شود یا خیر؟ گروهی بر آن اند که اذا تعذرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالاراده پس حمل بر آن می کنیم و جمع صورت می گیرد و گروهی بر آن اند که مجازات کثیره برابرند و هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد در نتیجه جایی برای جمع عرفی نیست.

مثال: یک دلیل می گوید: افعال کذا و دلیل دیگر می گوید: لا تفعل کذا، حال امر یک معنای حقیقی دارد و آن وجوب است و دو معنای مجازی دارد که عبارت اند از استحباب مثل امر فکاتبوهم ان علمتم فیهم رشدا و اباحه در مثل امر عقیب حذر که و اذا حللتم فاصطادوا و ... و استحباب اقرب به وجوب است از اباحه متقابلا- نهی نیز یک معنای حقیقی دارد که حرمت باشد و دو معنای مجازی دارد که یکی کراهت است چنان که نوع نواهی وارده در روایات دال بر کراهت هستند و یکی اباحه مثل اینکه طیب تا به حال به مریض می گفت حتما باید فلاذن دارو را بخوری، ولی حالا- می گوید: نخور، یعنی لازم نیست بخوری، بلکه مجاز هستی حال اگر امر افعال کذا را حمل بر استحباب کنیم که اقرب المجازات است و هکذا نهی لا تفعل کذا و اگر حمل بر کراهت کنیم تعارض مرتفع می شود (البته کراهت و استحباب هم متعارض اند، ولی در مقام عمل چندان مشکلی نداریم) حال اینجا یکی از موارد اختلافی است.

۲. هریک از دو دلیل متعارض دارای یک معنای مجازی بعید هستند، یعنی معنای مجازی نسبت به معنای حقیقی بعید است و یا دارای چندین معنای مجازی هستند که همه آنها نسبت به معنای حقیقی مساوی اند و هیچ کدام اقرب از دیگری نیستند در اینجا نیز اختلاف است که آیا می توان بین آن دو را جمع کرد یا خیر؟

۳. در مواردی که دوران امر بین حمل یک دلیل بر تخصیص یا نسخ است آیا

ص: ۳۸۸

مقتضای جمع عرفی چیست؟ تخصیص را مقدم بداریم؟ یا نسخ را؟ و یا تفصیل دهیم میان آنجا که تاخیر بیان از وقت حاجت لازم می آید با مواردی که چنین نیست؟ صور متعددی در مسئله وجود دارد که مشروحا در پایان باب عام و خاص از ابواب مباحث الفاظ بیان شد فراجع.

امر دوم: قاعده ثانویه در متعادلین

تا به حال با مقتضای قاعده اولیه در رابطه با دو دلیل متعارض آشنا شدیم و آن اینکه:

اذا تعارضا تساقطا و فایده بحث از قاعده اولیه را هم ذکر کردیم حال می گوئیم: وقتی که به کتب حدیث مراجعه می کنیم با اخبار فراوانی روبه رو می شویم مبنی بر اینکه در متعارضین، قاعده تساقط نیست منتهی به جای تساقط چه چیز جانشین می شود، لسان احادیث گوناگون است و همین امر سرچشمه اختلاف فقها در استنباط و اتخاذ رای گردیده و مجموعا سه نظریه در این باب ابراز شده است:

۱. مشهور علما از قدیم الایام الی یومنا هذا قول به تخییر را انتخاب نموده اند و می گویند: مجتهد در عمل به هر یک از متعارضین مختار است و این قول هم شهرت قدمائیه دارد و هم عند المتأخرین مشهور است.

۲. گروهی از فقها گفته اند: مقتضای قاعده ثانویه، یعنی استفاد از اخبار آن است که مجتهد در دو دلیل متعارض در مقام فتوا توقف کند و براساس هیچ کدام فتوا صادر نکند، ولی در مقام عمل باید احتیاط کند و احتیاط در عمل بر دو نوع است:

الف. گاهی احتیاط در عمل با ظاهر یکی از دو دلیل سازگار است نظیر اینکه حدیثی می گوید: در رکعت ثالثه و رابعه نماز یک تسبیحه واجب است و حدیث دیگر می گوید: سه تسبیح واجب است که دوران امر بین اقل و اکثر است و در اینجا احتیاط در عمل به این است که جانب اکثر را بگیرد، یعنی سه تسبیحه بخواند و این عمل با ظاهر حدیث دوم از دو حدیث فوق موافق است.

ب. و گاهی احتیاط در عمل با ظاهر هر دو دلیل ناسازگار است فی المثل حدیثی گفته: عند اربعة فراسخ يجب القصر و حدیث دیگر می گوید: يجب الاتمام مجتهد در

ص: ۳۸۹

مقام فتوا توقف می کند، یعنی طبق هیچ کدام فتوا نمی دهد، ولی در مقام عمل احتیاط می کند، یعنی هم قصر می خوانند و هم اتمام و بین آن دو را جمع می نماید و این جمع نه با ظاهر حدیث اول می سازند و نه با ظاهر حدیث دوم؛ زیرا هر یک از دو حدیث ظهور در تعیین دارند یکی می گوید: معینا قصر واجب است و دیگری می گوید: معینا اتمام واجب است و هیچ کدام دلالت بر جمع ندارند و همچنین است در مثل ظهر و جمعه و کلیه موارد دوران بین المتباینین مع امکان الاحتیاط فی العمل.

نکته: توقف بر دو نوع است:

الف. توقف در مقام عمل و آن عبارت است از اینکه مکلف طبق هیچ کدام عمل نکند و دست روی دست بگذارد و منتظر بیان معصوم بشود.

ب. توقف در مقام فتوا که مجتهد طبق هیچ کدام فتوا ندهد و مورد بحث ما در همین قسم است و این توقف مستلزم احتیاط در عمل است نه توقف اولی.

نکته دیگر: همان گونه که اگر با قطع نظر از دلیل معتبر و نص خاص مکلف علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه داشت در مقام عمل احتیاط می کرد و بینهما را جمع می نمود همچنین در باب متعارضین هم که نص داریم، ولی مبتلا به معارض شده مجتهد طبق هیچ کدام فتوا نمی دهد، ولی در مقام عمل احتیاط می کند.

۳. گروهی از فقها گفته اند: اگر یکی از دو دلیل متعارض موافق با احتیاط بود وظیفه مجتهد معینا اخذ به همان است (خذ بما فیه الحائطه لدینک) و نوبت به قول به تخیر یا توقف در فتوا نمی رسد، بلکه باید فتوا دهد و باید معینا براساس حدیث موافق با احتیاط فتوا دهد.

مثال: حدیثی گوید: در نماز یک تسبیح واجب است و حدیث دیگر سه تسبیح را واجب می کند در اینجا حادث ثانی موافق با احتیاط است مجتهد باید همین را گرفته و براساس آن فتوا دهد و اگر دو دلیل متعارض هیچ کدام موافق با احتیاط نبودند نوبت به تخیر می رسد، یعنی مجتهد هر یک را خواست اختیار نموده و براساس آن فتوا می دهد مثل باب دوران بین المتباینین از قبیل ظهر و جمعه مطابق با احتیاط نیست، در اینجا اختیار به دست خود فقیه است، البته باز نوبت به توقف در فتوا نمی رسد.

ص: ۳۹۰

به اعتقاد مرحوم مظفر، باید روایات باب را ملاحظه نمود تا قول حق را از باطل صواب را از ناصواب تشخیص داد، ولی قبل از ورود در بیان روایات سه سؤال و جواب را طرح می‌کنیم.

سؤال اول: با توجه به اینکه ما ثابت کردیم که در متعارضین مقتضای قاعده اولیه تساقط دو دلیل است دیگر قول به عدم تساقط چه در قالب تخییر و چه توقف و چه اخذ به موافق احتیاط که مقتضای قاعده ثانویه بود چگونه قابل قبول است؟ آیا مقتضای قاعده اولیه با مقتضای قاعده ثانویه متناقض نیستند؟

جواب: خیر هیچ گونه تناقض و منافاتی در میان نیست بدان جهت که ما دو دسته دلیل داریم.

۱. ادله اولیه عامه که عبارت اند از ادله حجیت امارات.

۲. ادله خاصه ثانویه که عبارت اند از: روایاتی که در رابطه با متعارضین صادر گردیده است.

حال اگر ما بودیم و مقتضای دسته اول از ادله می‌گفتیم: این ادله قاصرند از اینکه متعارضین را شامل شوند به همان بیانی که مکرر ذکر نمودیم و آن اینکه ادله حجیت حد اکثر دلالت می‌کنند بر اینکه در هر یک، از دو حدیث متعارض قطع نظر از تعارض مقتضی حجیت موجود است؛ یعنی هر یک حدیث جامع شرایط هستند، ولی دلالت نمی‌کنند بر اینکه هر یک از متعارضین حجیت فعلیه دارند؛ زیرا حجیت فعلیه داشتن در گروهی دو امر است: ۱. وجود المقتضی ۲. عدم المانع و در احادیث معتبره ای که مبتلا به معارض نیستند هر دو امر موجود است اما در متعارضین رکن ثانی منتفی است؛ یعنی مانع وجود دارد و آن مانع عبارت است از تکاذب الدلیلین و لذا هر یک مانع از حجت فعلیه شدن دیگری دارند این است مقتضای ادله عامه و لکن روایات خاصه ای که از ناحیه شارع در رابطه با متعارضین وارد شده ادله ثانویه هستند و جعل جدیدی دارند و به وسیله این ادله ما قائل به عدم تساقط می‌شویم پس منافاتی بین قول به تساقط براساس قاعده اولیه عقلیه با قول به عدم تساقط براساس قانون شرعی ثانوی نیست و نتیجه آن است که حکم العقل تعلیق می‌شود، یعنی اگر شارع

ص: ۳۹۱

حکم به تخییر نکرده بود عقل حکم به تساقط می نمود و با حکم شرع نوبت به حکم عقل نمی رسد.

سؤال دوم: مقدمه: در باب حجیت امارات دو مبنای اساسی وجود دارد:

۱. مبنای طریقت محضه و آن عبارت است از اینکه تمام المصلحه از آن واقع و لوح محفوظ است و امارات صرفاً طرقتی بیش به سوی واقع نیستند و طبق مؤدای امارات هیچ گونه مصلحتی حادث نمی گردد، بلکه اگر اماره مصادف واقع در آمد واقع را در حق ما منجز می کند و اگر مخالف واقع در آمد معذر خواهد بود و ...

۲. مبنای سببیت محضه و آن عبارت است از اینکه قیام اماره بر امری از امور سبب می شود که طبق مؤدای اماره مصلحتی حادث گردد به اندازه مصلحت واقع که در صورت مخالفت اماره با واقع این مصلحت جدیدی جای خالی آن مصلحت قدیمه و فائده را پر می کند و سببیت هم شعبه هایی دارد که در جای خود گفته شده.

حال سؤال این است که آیا لازمه قول به عدم تساقط این نیست که امارات به نحو سببیت جعل گردیده اند؟ توضیح اینکه خود شارع ما را مخیر کرده پس حدیث مطابق واقع باشد یا مخالف خود شارع به ما رخصت داده و تضمین نموده که به هر یک عمل کنی به مصلحت واقع می رسی آیا این با قول به سببیت سازگارتر نیست؟

جواب: اگر قول به تخییر و عدم تساقط مقتضای ادله اولیه و عامه حجیت امارات بود و مجعول اولی شرع بود آری، این با قول به سببیت سازگارتر بود، ولی خوشبختانه ثابت کردیم که اگر ما باشیم و ادله عامه می گوئیم مقتضای قاعده تساقط است، ولی دلیل خاصی از شارع رسیده و تخییر را دلالت می کند و این یک حکم تعبدی محض است که روی مصالح عامه و نوعیه ای که عالم الغیب می دانسته جعل شده و راضی به ترک هر دو حدیث و طرح آن دو نشده و لو در واقع هر دو خیر مخالف با واقع باشند و مصلحت واقع نصیب ما نشود.

سؤال سوم: شما در مباحث قبل گفتید: تخییر یا از جهت واقع است و یا از ناحیه حجیت و هر یک که باشد مبتلا به اشکال است، با این حساب از شما می پرسیم:

مرادتان از این تخییری که از روایات علاجیه استفاده می کنید چیست؟

ص: ۳۹۲

جواب: مراد این است که هر یک از متعارضین علی البدل و لا- علی التعمین منجزیت و معذرت دارند، یعنی اگر مجتهد احد المتعارضین را انتخاب نمود و مطابق با واقع درآمد در آن صورت واقع در حق ما منجز می شود و اگر مخالف واقع درآمد معذر خواهد آمد و این معنا به وسیله ادله اولیه عامه قابل اثبات نبود، بلکه با جعل جدید درست شده، یعنی اگر ما بودیم و ادله عامه هرگز نمی توانستیم بگوییم:

متعارضین منجزیت و یا معذرت دارند چون منجزیت و معذرت از توابع حجیت فعلیه است و به حکم عقل ادله عامه شامل متعارضین بما هما متعارضان نمی شوند؛ زیرا مقومات حجیت در آن دو فراهم نیست، ولی پس از قیام ادله خاصه حکم به تنجز و تعذر می کنیم چون با قیام دلیل خاص احد المتعارضین لا علی التعمین حتما به درجه حجیت فعلیه می رسند پس معنای تخییر کاملا روشن است و اینکه این معنا با جعل جدید آمده آن نیز روشن است.

اذا عرف: با حفظ این مقدمه وارد در بیان روایات می شویم:

در حدود یازده روایت در این مقام ذکر می کنیم و قبل از بیان دانه دانه روایات سه نکته را متذکر می شویم.

نکته اول: روایت مورد بحث ما تقریبا از لحاظ دلالت و مضمون به چهار دسته تقسیم می شوند:

۱. برخی از روایات دلالت می کنند بر تخییر مطلقا اعم از اینکه احد الخبرین المتعارضین رجحانی بر خبر دیگر از جهتی از جهات آتیه داشته باشد و یا نداشته باشد.

۲. گروه دیگر از احادیث دلالت بر تخییر می کنند در صورتی که متعارضین هیچ کدام بر دیگری رجحان نداشته باشد و من جمیع الجهات مساوی و متعادل باشند.

۳. دسته ای از اخبار هم دلالت بر توقف دارند که اگر به متعارضین برخورد نمودی توقف کن و طبق هیچ کدام مشی نکن تا واقع برای تو مکشوف گردد.

۴. بعضی روایات هم دلالت بر اخذ به موافق احتیاط دارند که ظاهر حدیث

ص: ۳۹۳

مرفوعه زراره است که فرموده است: خذ بما فيه الحائظه لدینک که این قسم را جناب مظفر ذکر نمی کنند شاید به خاطر اینکه تنها مدرک همین روایت است آن هم سندش مخدوش است کما سیاتی).

نکته دوم: تخییر بر دو قسم است:

۱. تخییر عقلی که حاکم به آن عقل است و اگر شرع هم بگوید ارشاد به حکم عقل است نظیر دوران بین المحذورین و نظیر دوران بین المتزاحمین المتعادلین و نظیر تخییر ما بین افراد یک کلی چه تخییر بین افراد عرضیه باشد مانند تخییر بین افراد انسان در مثال اکرم انسانا و چه طولیه باشد مانند تخییر بین افراد واجب موسع که اول وقت ثانی وقت و ... باشد.

۲. تخییر شرعی که حاکم به آن خود شارع است نظیر خصال کفاره و ... و تخییر شرعی خود به دو قسم منقسم می شود:

۱. تخییر در مسأله اصولیه و آن عبارت است از تخییر در اخذ هر یک از متعارضین به عنوان حجت و دلیل و احراز کننده واقع و آن تخییری که مورد بحث ماست همین قسم است که نام دیگر آن تخییر بین الروایتین و اسم سومش تخییر در مقام فتواست.

۲. تخییر در مسئله فقهیه و فرعیه که نامش تخییر در مقام عمل است نظیر تخییر در خصال کفاره صوم و تخییر بین قصر و اتمام در مواطن اربعه (مکه معظمه، مدینه منوره، کربلای معلی، نجف اشرف).

و فرق های هم این دو دارند:

الف. تخییر در مقام فتوا فقط مال مفتی است، ولی تخییر در مقام عمل مال همه مکلفین است از مفتی و مستفتی.

ب. تخییر در مقام فتوا بدوی است، ولی تخییر در مقام عمل استمراری ...

(مراجعه شود به فوائد الاصول میرزای نایینی، ج ۴، ص ۳۸۵).

البته گاهی به تخییر بین فعل و ترک هم که اباحه باشد اطلاق تخییر می کند، ولی نوعا تخییر در مقام عمل به تخییر واقعی گفته می شود که وظیفه واقعی تخییر است، یعنی هر یک از افراد تخییر مصلحت واقعی وجود دارد نه اینکه لا اقتضا باشد و فعل

ص: ۳۹۴

و ترک هیچ کدام راجح نباشد.

نکته سوم: جناب مظفر به همه روایات داله بر تخییر اشکال می نماید یا در سند آنها خدشه می کند و یا در دلالت آنها خدشه می کند به این نحو که می فرماید: این روایات دو احتمالین هستند:

۱. یحتمل مربوط به مقام فتوا باشد.

۲. و یحتمل مربوط به مقام عمل باشد.

و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. اما به روایت توقف خدشه ای وارد نمی رساند و هدف اصلی ایشان این است که ثابت کنند که روایت توقف تام است (برخلاف شیخ انصاری) و این ها هم با مقتضای قاعده اولیه که تساقط بود منافاتی ندارند چون توقف و تساقط نتیجه عملی آنها یکی است. با حفظ این نکات وارد روایات شویم:

حدیث اول: حسن بن جهم از امام هشتم علیه السّلام سؤال می کند: یا بن رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم گاهی احادیثی از قول شما برای ما نقل می کنند که مختلف و گوناگون هستند در این موارد چه کنیم؟ حضرت می فرماید: احادیثی را که از زبان ما برای شما نقل می کنند عرضه کنید بر کتاب خدا و سنت ما (احادیثی که یقین دارید که از ماست) اگر موافق و مشابه آن دو بود بدانید که آن حدیث از ماست و الّا فلیس منا. حسن بن جهم دوباره پرسید:

یا بن رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم دو انسان موثق از قول شما دو حدیث مختلف برای ما نقل می کنند و ما مردد می شویم که کدام حق است، اینجا چه کنیم؟ حضرت فرمود: «فاذا لم تعلم فموسع علیک بایهما اخذت» (وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۸۷).

کیفیت استدلال: در این حدیث ابتداء امام علیه السّلام فی الجملة به یکی از مرجحات اشاره می کند که عرضه کردن بر کتاب و سنت باشد و سپس می فرماید: اگر این مرجح نبود مخیر هستید و در وسعت می باشید از ناحیه اخذ به هریک که خواستید، پس این روایت یکی از روایات داله بر تخییر است منتهی نسبت به سایر مرجحات هم اطلاقش به وسیله احادیث مقیده تقیید می خورد از باب حمل المطلق علی المقید.

حدیث دوم: حارث بن مغیره از قول امام صادق علیه السّلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: هرگاه حدیثی را از راویان مورد اعتمادت شنیدی در وسعت هستی و

ص: ۳۹۵

می توانی بدان اخذ کنی تا زمانی که به محضر امام زمانت برسی و حدیث را بر او عرضه کنی و صحت و سقم آن را دریابی.

کیفیت استدلال: از این حدیث هم طرفداران تخییر، قول به تخییر را استظهار نموده اند چون حدیث دارد فموسع علیک، یعنی آزادی و دستت باز است به هر یک خواستی اخذ کن و هو معنی التخییر منتهی دلالت این حدیث بر تخییر مطلق است که به واسطه روایات داله بر ترجیح که در باب مرجحات خواهد آمد تقیید می خورد.

جناب مظفر به دلالت این حدیث بر تخییر دو ایراد می گیرند:

الف. اولاً- حدیث در موردی وارد شده که راوی تمکن از ملاقات امام داشته، یعنی در زمان حضور معصوم بوده چون دارد حتی تری القائم فترد علیه و شمول آن نسبت به دوران غیبت که مفید به حال ماست معلوم و قطعی نیست؛ زیرا رخصت در تخییر برای یک ساعت و یک روز و خلاصه مدت کوتاه دلیل آن نمی شود که برای همیشه و ما دام العمر این رخصت باشد خیر شاید برای همان یک بار و دو بار بوده.

ب. و ثانیاً این حدیث ظهور در فرض تعارض ندارد، بلکه دارای دو احتمال است:

۱. یحتمل مربوط به فرض تعارض باشد تا دلیل بر تخییر در مسئله اصولیه باشد و یحتمل مربوط شد به بیان حجیت حدیث، یعنی امام علیه السلام در مقام بیان حجیت خبر ثقه است و ربطی به تخییر در باب متعارضین ندارد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ان قلت: پس معنای «موسع علیک» چیست؟

ان قلت: معنایش این است که تو مجاز هستی به حدیث ثقه اخذ کنی، یعنی خبر ثقه حجت است ذکر ملزوم کرده و اراده لازم نموده.

ان قلت: اگر خبر ثقه حجت است و حدیث مربوط به آن است باید بگویند: یجب علیک الاخذ به نه اینکه فموسع ...

قلت: در پایان مبحث سیره گفته شد که در باب حجیت رخصت و اجازه مستلزم وجوب اخذ است.

ان قلت: اگر حدیث در مقام بیان حجیت خبر ثقه است پس چرا غایت برای آن ذکر کرده و فرموده حتی تری القائم فترد علیه؟ مگر نه این است که حجیت خبر ثقه مغیا به

ص: ۳۹۶

این غایت نیست؟

قلت: این یک امر طبیعی است؛ زیرا خبر ثقه گمان آور است و حجیت هر امر گمان آور تا مادامی است که یقین حاصل نشده اما اگر یقین آمد (به ملاقات با امام و سؤال از خود معصوم یقیناً) مدت جواز عمل به گمان و حجج ظنیه پایان می پذیرد؛ چون وظیفه اصلی عمل طبق علم است. پس این حدیث به درد اثبات قول به تخییر نمی خورد.

حدیث سوم: عبد الله بن محمد به امام هفتم نوشت: راویان شیعه در رابطه با نماز صبح در مسافرت دو دسته روایت مختلف از امام صادق علیه السلام نقل می کنند. بعضی روایت می کنند که امام فرموده است: «صلهما فی المحمل؛ دو رکعت [صبح را] در [کجاوه و] [محمل بخوان]. گروهی هم روایت می کنند که حضرت فرمود: «لا- تصلهما الا علی الارض؛ دو رکعت صبح را مخوان مگر بر روی زمین». حال شما بفرمایید و مرا آگاه کنید که خودتان چگونه عمل می کنید تا من در این امر به شما اقتداء کنم؟

حضرت در جواب نوشتند «موسع عليك بأية عملت».

کیفیت استدلال: طرفداران تخییر از این حدیث هم قول به تخییر را استفاده کرده اند چون امام فرموده است: «موسع عليك...» البته این حدیث هم به طور مطلق دال بر تخییر است، ولی به وسیله اخبار ترجیح مثل حدیث دوم تقیید می خورد، یعنی اگر رجحانی نبود و متعادلان بودند تو مخیر هستی.

به گفته مرحوم مظفر، در این استظهار هم ما مناقشه می کنیم به جهت اینکه در این توفیق شریف دو احتمال وجود دارد:

۱. مراد حضرت تخییر در مقام فتوا باشد پس به درد شما می خورد.

۲. مراد حضرت تخییر در مقام عمل باشد از باب اینکه حکم الله واقعی بوده که جایز است نماز صبح را در محمل بخوانی یا بر روی ارض و هیچ کدام تعیین ندارند بنابراین، حدیث به درد شما نمی خورد چون امام علیه السلام دارد هر دو روایت متخالف را تخطئه می کند و می فرماید لازم نیست بر محمل باشد یا بر ارض، بلکه هر یک باشد اشکالی ندارد نه اینکه تخییر در اخذ را دلالت کند اتفاقاً این احتمال ثانی مؤیدی هم

ص: ۳۹۷

دارد و آن اینکه سائل از نحوه عمل به متعارضین سؤال نکرد تا امام از حکم متعارضین جواب دهد، بلکه سائل از عمل امام علیه السلام سؤال کرد که شما چه می‌کنید تا من به شما اقتداء کنم، یعنی حکم واقعی نماز صبح چیست و جواب هم باید مطابق با سؤال باشد پس نتوان جواب امام علیه السلام را حمل کرد بر بیان کیفیت عمل به متعارضین تا به درد قول به تخییر بخورد.

حدیث چهارم: محمد به ابی جعفر حمیری ضمن نامه ای به محضر امام علیه السلام سؤالاتی از حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف نموده از جمله سؤالات این بود: آیا شخص مصلی بعد از تشهد اول برای قیام به رکعت بعدی باید تکبیر بگوید یا خیر؟

امام (عجل الله تعالی فرجه الشریف) در جواب این سؤال فرمود: در این زمینه دو روایت است: حدیثی می‌گوید: مصلی در حال صلوه هرگاه از حالی به حالی دیگر منتقل می‌شود باید تکبیر بگوید حدیث دیگر دلالت می‌کند که مصلی وقتی سر از سجده ثانیه برداشت و تکبیر گفت سپس جلسه استراحت را انجام داد بعد که می‌خواهد قیام کند دیگر گفتن الله اکبر لازم نیست، سپس امام (عجل الله فرجه الشریف) فرمود: تشهد اولی هم همین حکم را دارد، یعنی تکبیر لازم نیست در خاتم حضرت فرمود و بایهما اخذت من باب التسلیم کان و صوابا.

کیفیت استدلال: طرفداران تخییر گفته اند توقع شریف دلالت می‌کند بر تخییر در اخذ باحد المتعارضین، ولی این حدیث هم اطلاق دارد مثل حدیث ۲ و ۳ و به روایات باب ترجیح تقیید می‌خورد.

به گفته مرحوم مظفر، اولاً در این حدیث دو احتمال هست:

۱. مربوط به تخییر بین المتعارضین باشد تا مثبت مدعای شما باشد.

۲. مربوط به تخییر در عمل باشد، یعنی تکبیر واجب نیست، بلکه جایز است خواستی بگو و نخواستی نگو (و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) و از قضا احتمال ثانی مؤید هم دارد و آن اینکه امام فرمود: بایهما اخذت ... کان صوابا درحالی که پرواضح است که متعارضین ممکن نیست هر دو صواب باشد، بلکه حتماً احدهما خطاست و شاید هر دو خطا و مخالفت با واقع باشند و ثانیاً معنا ندارد که حدیث

ص: ۳۹۸

مربوط به بیان حکم متعارضین باشد چون سائل از حکم واقعی پرسید نه از کیفیت عمل به متعارضین معلوم می شود امام که دو روایت متعارض می آورد پس معالجه می کند به منظور بیان خطا بودن آن دو است و به منظور این است که بفهماند که حکم واقعی برخلاف آن دو است.

حدیث پنجم: مرفوعه زراره که ابن ابی جمهور احسایی را در کتاب غوالی اللثالی نقل نموده است: در این حدیث امام علیه السلام قدم به قدم باب متعارضین را ذکر می کنند تا به اینجا می رسد که راوی می پرسد اگر از تمام این جهات مساوی بودند چه کنیم؟ حضرت می فرماید: «اذن فتخیر احدهما فتأخذ به و تدع الآخر».

طرفداران تخییر به این روایت هم بر قول به تخییر استناد نموده اند. جناب مصنف گفته است که بلاشک این حدیث در فقره آخرش دلالت بر تخییر بین المتعارضین دارد آن هم بعد از فرض نبودن کلیه مرجحات و متعادل بودن حدیثین، پس از نظر مضمون و دلالت در این حدیث بحثی نیست، بلکه از مهم ترین روایت داله بر تخییر است و لکن در سند این حدیث ما را بحثی است که به زودی بازگو خواهیم کرد.

حدیث ششم: سماعه می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم درباره وضع مردی که دو نفر از هم کیشان او در رابطه با عملی برای او دو حدیث مختلف از شما نقل می کنند یکی حدیثی دیگر نقل می کند که مضمون این است که «افعل هذا» و دیگری حدیث دیگری نقل می نماید که مضمونش این است که «لا تفعل هذا» این مرد بیچاره چه کار کند؟

امام فرمود: به تأخیر بیاندازد تا هنگامی که ملاقات نماید کسی را (امام، نایب خاص، نایب عام) که به نحو قطع و یقین از حکم مسئله به او خبر دهد، سپس فرمود:

این مرد در وسعت است تا هنگامی که ملاقات کند یکی از آن سه نفر مذکور را.

کیفیت استدلال: طرفداران قول به تخییر از این حدیث شریف هم استظهار نموده اند، قول به تخییر را چون امام فرموده: «فهو فی سعه» منتهی باز تخییر مطلق است و مقید می شود به روایات باب تراجیح.

جناب مظفر رحمه الله علیه می فرماید: این حدیث مبتلا به دو اشکال است:

ص: ۳۹۹

۱. روایت وارد شده در فرض تمکن سائل از ملاقات امام و یا هرکسی که خبر دهد از حکم واقعی به نحو قطع و یقین از قبیل نایب خاص، عام و ... به قرینه حتی یلقاه و معلوم نیست شامل دوران غیبت و آنجا که «من یخبره» نیست بشود پس این حدیث از حیث دلالت شبیه حدیث دوم است که ذکر شد.

۲. استدلال به این حدیث برای قول به توقف بهتر است از استدلال به آن برای قول به تخییر به دلیل اینکه امام فرموده است: یرجئه ای یؤخره (این کار را فعلاً تأخیر بینداز و مرتکب نشو تا از امام سؤال کنی) و این با قول توقف دمساز است نه با قول تخییر.

ان قلت: پس کلمه «فهو فی سعه» را چه جواب می دهید که ظهور در تخییر دارد؟

قلت: احتمال قوی دارد که مراد از تخییر، تخییر بین روایتین متعارضین نباشد بلکه تخییر در مقام عمل باشد بین الفعل و الترك، یعنی منظور امام این است که شما مخیر هستی که این عمل را انجام بدهی یا ندهی به اعتبار اینکه طبق فرض سؤال امر دایر بین المحذورین است؛ یعنی دایر بین وجوب و حرمت است و در چنین مواردی انسان به حکم عقل مخیر است و امام علیه السلام هم دارند ارشاد به همین تخییر عقلی می کنند، پس روایت به درد تخییر بین روایتین نمی خورد بخصوص که بین روایتین با ارجاء و توقف نمی سازد که امام فرموده است: یرجئه؛ زیرا تخییر، یعنی باحدهما عمل کن یا این یا آن اینکه ارجاء نیست بل الارجاء ترک العمل بهما ما.

حدیث هفتم: مرسله کلینی: مرحوم کلینی پس از ذکر روایت سماعه که حدیث ششم بود در کتاب کافی فرموده است: و فی روایه اخرى، بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک؛ یعنی به هر یک از متعارضین که اخذ کنی در وسعت هستی و می توانی اخذ کنی، این حدیث هم از روایاتی است که قائلین به تخییر به آن استناد نموده اند البته باز حدیث تخییر را مطلقاً ثابت می کند چه متعارضین، متعادل باشند و چه احدهما رجحان داشته باشد و لکن حمل می کنیم مطلق را بر مقیدات.

جناب مظفر در دلالت این حدیث هم مناقشه ای ندارد اگر کلامی هست در حدیثیت آن است کما سیأتی و در اینجا فقط می فرماید: ظاهراً این حدیث، حدیث

ص: ۴۰۰

دیگری است مستقل از حدیث قبل نه اینکه نص دیگری در جواب از همان سؤال مذکور در حدیث ششم باشد؛ زیرا اگر مربوط به همان سؤال بود و واقعه دیگری نبود مناسب تر این بود که امام علیه السّلام بفرماید: بایهما اخذ من باب التسليم وسعه بصور مغایب بیاورد چون جواب قبلی در حدیث شماره ۶ تماما به صورت غایب بود (یرجئه، یلقى، یخبره، هو، یلقاه) تمام این ها به صورت مغایب است، این جمله هم مناسب بود مغایب باشد و حال آنکه به صورت مخاطب فرموده (اخذت، وسعک) معلوم می شود روایت علی حده ای است در فن حدیث شناسی اندکی تفاوتی میان تعبیرات موجب تعدد خبرها می گردد.

حدیث هشتم: مرحوم صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا علیه السّلام (ج ۲، ص ۱۹ و ۲۰) روایت مفصلی را از قول احمد بن حسن میثمی از امام رضا علیه السّلام نقل می کند که ثلث روایت به درد ما می خورد و این بخش چهار فراز دارد:

۱. فما ورد علیکم من خبرین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب اللّٰه فما کان فی کتاب اللّٰه موجودا حلّالا او حراما ما وافق الکتاب و ما لم یکن فی الکتاب فاعرضوه علی سنن النبی صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم فما کان فی السنه موجودا منہیا عنه نهی حرام او مأمورا به عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم و امره.

۲. و ما کان فی السنه نهی إعافه او کراهه ثم کان الخبر الآخر خلافه فلذلک رخصته فیما عافه رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم و کرهه و لم یحرمه.

۳. فذلک الذی یسع الاخذ بهما جمیعا او بایهما شئت وسعک الاختیار من باب التسليم و الاتباع و الرد الی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم.

۴. و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الامور فردوا الینا علمه فنحن الولی بذلک و لا تقولوا فیہ بآرائکم و علیکم بالكف و الثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا.

در این حدیث شریف هم طرفداران تخییر به فراز سوم استدلال کرده اند برای قول به تخییر، باز تخییر مطلق است و با مقیدات تقید می شود.

به گفته مرحوم مظفر، احتمال قوی دارد که مراد از تخییر، تخییر در مقام عمل باشد

ص: ۴۰۱

نسبت به مواردی که حکمش کراهت است؛ یعنی مخیری بین الفعل و الترك که چون عمل مکروه الزامی نیست لذا اگر حدیثی خلاف نهی کراهتی بود نشانه رخصت و جواز است و شاهدش هم این است که در فراز اول که درباره احکام الزامیه از وجوب و حرمت صحبت می کرد سخن از تخییر به میان نیاورد بلکه فرمود عرضه کنید بر کتاب خدا و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و شاهد قوی تر بر اینکه حدیث به درد تخییر بین المتعارضین نمی خورد. فراز چهارم حدیث است که صریح در دلالت بر توقف است پس بهتر این است که این حدیث هم مثل حدیث ششم از اخبار داله بر توقف محسوب گردد نه از اخبار تخییر.

حدیث نهم: مقبوله عمر بن حنظله: در این حدیث هم شبیه حدیث مرفوعه زراره، ابتدا امام علیه السلام قدم به قدم مرجحات أحد المتعارضین را علی الآخر بیان می نمایند و سپس در پایان که راوی می پرسد اگر از تمام این جهات مساوی بودند چه کنیم حضرت صادق علیه السلام می فرماید: اذا كان كذلك (مرجحاتی نباشد) فأرجئه حتی تلقی امامك، یعنی تأخیر بینداز تا امامت را ملاقات کنی؛ زیرا توقف در نزد شبهات بهتر است از اقدام و تهاجم در هلاکت ها.

به گفته جناب مصنف، این حدیث ظهور دارد در اینکه متعارضین، متعادل بودند باید توقف کرد.

حدیث دهم: حدیث سماعه از امام صادق علیه السلام سماعه می گوید از امام پرسیدم: گاهی دو حدیث به ما می رسد در رابطه با امری، یکی از آن دو ما را به آن کار امر می کند (و مضمونش افعال است) و حدیث دیگر ما را از آن کار نهی می کند (مضمونش لا تفعل است). در اینجا چه کنیم؟ حضرت صادق علیه السلام فرمود: به هیچ یک از این دو حدیث عمل نکن تا اینکه بروی خدمت صاحب و مولایت و از او وظیفه ات را سؤال کنی، سماعه می گوید: عرض کردم ناچار هستیم که باحد الحدیثین عمل کنیم و فرصت ملاقات نیست، امام فرمود: به حدیثی که مخالف عامه است اخذ کن. این حدیث هم دلالت بر توقف دارد نهایت التوقف مثل التخییر علی قسمین:

۱. توقف در فتوا و احتیاط در عمل که وظیفه مجتهد است و همین قسم مورد

ص: ۴۰۲

بحث ماست.

۲. توقف در عمل، یعنی هیچ کاری نکن فعلا تا به خدمت امام بررسی که مال همه مکلفین است و در حدیث احتمال قوی دارد که مراد توقف در عمل باشد و از محل بحث ما خارج گردد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

حدیث یازدهم: آقای ابن ابی جمهور احسایی در کتاب غوالی اللثالی به دنبال نقل مرفوعه زراره گفته: و فی روایه انه قال اذن (که تمام مرجحات مفقود است) فأرجئه حتی تلقی امامک که این حدیث به خوبی دلالت بر توقف دارد.

به گفته مرحوم مظفر، این مجموعه روایاتی است که در رابطه با حکم متعارضین ما بدان برخورد کردیم و چنان که ملاحظه شد بعضی ها دال بر توقف بودند و بعضی ها دال بر تخییر و باز بعضی ها به نحو مطلق دال بر توقف یا تخییر بود و بعضی ها عند التعادل و فقد جمیع المرجحات دال بر تخییر بود، علی کل حال مضمون ها متفاوت است از حیث اطلاق و تقيید و لکن پس از حمل مطلقات بر مقیدات ما به این نتیجه می رسیم که قول به تخییر یا توقف براساس این روایات در موردی است که احد المتعارضین از جهتی از جهات بر دیگری رجحان نداشته باشد و گرنه نوبت به توقف یا تخییر نمی رسد.

نعم، تنها روایت دهم از سلسله روایات مذکور دلالت می کند که توقف حکم اولی و وظیفه اولی است و اگر توقف نشد نوبت به ترجیحات می رسد چون امام علیه السلام در مرحله اول فرمود: لا تعمل سپس فرمود خذ بما خالف العامه و لکن این حدیث هم قابل جواب است به اینکه مراد از توقف در این حدیث توقف در عمل است نه توقف در فتوا و اخذ به احتیاط پس از محل بحث خارج است.

و بعد هذا: علمای اسلام پس از ذکر اخبار تخییر و توقف و جوهی را برای جمع بین این دو دسته روایات ذکر کرده اند که مرحوم محدث بحرانی صاحب الحقائق در کتاب حدائق (ج ۱، ص ۱۰۰) به بعد آورده است و لکن به نظر ما بیشتر این وجوه جمع ناتمام است و لذا متعرض آنها نمی شویم.

و انت بعد از تمام این مباحث روشن می شود قول به تخییر قابل قبول نیست چون

ص: ۴۰۳

مجموع روایاتی که برای تخییر به آنها استناد شد هشت روایت بود که روایت ۲ و ۳ و ۴ را ما خدشه کردیم به عنوان اینکه دارای دو احتمال هستند و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال روایت ۶ و ۸ را هم گفتیم به درد توقف بیشتر می خورد تا تخییر و می ماند حدیث ۱ و ۵ و ۷، اما حدیث پنجم که مرفوعه زراره بود این حدیث اگرچه از لحاظ دلالت بسیار قوی بود و لکن اولاً سندا ضعیف است چنان که در باب شهرت ذکر شد و در باب ترجیح به صفات هم خواهد آمد و ثانیاً خود ابن ابی جمهور در کتابش به دنبال مرفوعه مرسله را (حدیث ۱۱) نقل نموده که دقیقا نکته مقابل مرفوعه است و این دو باهم تعارض نموده و تساقط می کنند، و اما حدیث هفتم، یعنی (مرسله کلینی) این هم به احتمال قوی از استنباطات خود مرحوم کلینی است که از روایات برداشت نموده نه اینکه حدیث علی حده ای در قبال سایر احادیث باب باشد. شاهدش این است که کلینی رحمه الله در مقدمه کافی مرسله دیگری را ذکر نموده به این مضمون: بایهما اخذتم من باب التسلیم وسعکم درحالی که در این زمینه فقط یک مرسله بیشتر نبوده که همان مرسله شماره ۷ است آن هم یکجا به صورت خطاب مفرد آورده و یکجا به صورت خطاب جمع، معلوم می شود هر دو مرسله از مستنباطات خود کلینی هستند و استنباط او برای خودش حجت است نه برای مجتهد دیگر. ثانیاً برفرض که این حدیث باشد و نه استنباط خود کلینی رحمه الله می گوئیم روایت مرسله است و از این ناحیه ضعیف است. فقط می ماند حدیث حسن بن جهم که سندش خوب است دلالتش هم خوب است و لکن متأسفانه یک روایت نمی تواند در قبال روایات کثیره باب توقف معارضه کند و اما در مقابل روایات باب توقف هم زیاد هستند و برخی از آنها صحیح السند هستند و هم دلالتشان قوی تر از روایات تخییر است و هم موافق با قاعده اولیه هستند که قول به تساقط باشد چون توقف و تساقط نتیجه عملی آنها یکی است و در هر دو انسان به روایتین متعارضین عمل نمی کند، پس مقتضای قاعده ثانویه کاملاً هماهنگ با مقتضای قاعده اولیه است.

و قیل فی وجه: مشهور علما اخبار تخییر را بر اخبار توقف ترجیح می دهند و برای این ترجیح و جوهی را ذکر می کنند یکی از آن وجوه در تقدم اخبار تخییر بر

ص: ۴۰۴

توقف وجهی است که میرزای نایینی در فوائد الاصول (ج ۴، ص ۲۸۴) ذکر نموده و تفصیل مطلب از این قرار است: روایت وارده در باب چهار دسته است:

۱. اخباری که دلالت بر تخییر می کنند مطلقا مثل حدیث حسن بن جهم.

۲. اخباری که دال بر تخییر هستند فقط نسبت به زمان حضور مثل حدیث حارث بن مغیره.

۳. روایاتی که دلالت می کنند بر توقف در زمان حضور مثل مقبوله عمر بن حنظله.

۴. روایاتی که دلالت بر توقف می کنند مطلقا چه نسبت به زمان حضور و چه زمان غیبت مثل روایت محمد بن علی بن عیسی (منتهی الاصول، ج ۲، ص ۵۹۴). البته درباره دسته چهارم میرزا می فرماید: «حکی ما يدل علی ذلك». سپس می فرماید: «فی الجمع بینها هو ان النسبه بین ما دل علی التخییر فی زمان الحضور و بین ما دل علی التخییر المطلق و ان کانت هی العموم و الخصوص و کذا النسبه بین ما دل علی التوقف المطلق و ما دل علی التوقف فی زمان الحضور الا- انه لا- تعارض بینهما فانه لا منافات بین التوقف او التخییر المطلق و بین التوقف او التخییر فی زمان الحضور لان المطلوب من اذا كان مطلق الوجود فلا- یحمل علی المقید بل یتقی اطلاق المطلق علی حاله کما اوضحناه فی محمله فالتعارض انما هو بین ما دل علی التخییر و بین ما دل علی التوقف غایته ان التعارض بین ما دل علی التوقف و التخییر یکون بالعموم من وجه و بین ما دل علی التخییر و التوقف فی زمان الحضور یکون بالتباین و لا یهمنا البحث عن رفع التعارض بین ما دل علی التوقف و التخییر فی زمان الحضور فانه لا- اثر له مضافا الی انه لم یعلم العمل بما دل علی التخییر فی زمان الحضور فالحری رفع التعارض بین ما دل علی التوقف و التخییر و قد عرفت ان النسبه بینهما العموم من وجه و لکن نسبه ما دل علی التخییر مطلقا مع ما دل علی التوقف فی زمان الحضور هی العموم و الخصوص فلا بد من تقييد اطلاق ما دل علی التخییر بغير زمان الحضور فتقلب النسبه حیثی بین ادله التخییر و ادله التوقف مطلقا من العموم من وجه الی العموم المطلق لان ادله التخییر تختص بعد تقييدها بما دل علی التوقف فی زمان الحضور بزمان الغیبه و عدم التمكن من ملاقاته الحجبه- عجل الله تعالی فرجه الشریف- فتكون اخص من ادله التوقف

ص: ۴۰۵

مطلقا و صناعه الاطلاق و التقييد تقتضى حمل اخبار التوقف على زمان الحضور و التمكن من ملاقات الامام عليه السّلام فيرتفع التعارض من بينهما و تكون النتيجة هي التخيير في زمان الغيبه كما عليه المشهور».

جواب سخن میرزا: مرحوم کاظمینی در پاورقی صفحه ۲۸۴ می گوید: لا يخفى ان النسبه بين ما دل على التخيير في زمان الحضور و بين ما دل على التوقف هي العموم و الخصوص كالنسبه بين ما دل على التوقف في زمان الحضور و بين ما دل على التخيير و صناعه الاطلاق و التقييد يقتضى تقييد اخبار التوقف بزمان الغيبه فيعود التعارض بين الادله على حاله الا ان طرح اخبار التخيير في زمان الحضور لعدم العمل بها جيدا.

مصنف فقط قول برخی از دانشمندان را آورده و نقد می کنند و آن اینکه ادله تخيير نسبت به زمان حضور مطلق هستند، ولی ادله توقف مقید به زمان حضور هستند و قانون مطلق و مقید آن است که حمل مطلق بر مقید کنیم و به واسطه اخبار توقف اخبار تخيير را قید بزیم و در نتیجه نسبت به زمان حضور توقف را مختص به زمان حضور است مقدم بداریم و نسبت به زمان غیبت هم به روایات تخيير عمل کنیم.

همان گونه که رأی مشهور همین است نظیر اکرم انسانا و لا تکرّم انسانا جاهلا.

اقول: جناب مظفر در جواب این استدلال می فرمایند:

خوشبختانه اخبار توقف با اخبار تغییر متباین هستند نه اینکه عام و خاص یا مطلق و مقید باشند تا احدهما بر دیگری حمل شود.

توضیح ذلك: روایات توقف عموما دارای یک قید هستند و آن اینکه توقف کن و تأخیر بینداز تا امام علیه السّلام را ملاقات کنی، آن گاه اگر بخواهیم از این روایات استفاده کنیم که حکم به توقف مختص به زمان حضور است باید ابتدا ثابت کنیم که غایت مفهوم دارد، و در مجلد اول گفته شد که غایت گاهی قید خود موضوع الحکم است نظیر:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ گاهی قید محمول یا متعلق الحکم است نظیر: ثم اتموا الصيام الى الليل که قید اتمام است و گاهی قید نفس الحکم است مثل کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام بعینه، حال می گوئیم: غایت وقتی مفهوم پیدا می کند که ثابت گردد که غایت غایه الحکم است نه

ص: ۴۰۶

غایه الموضوع او المحمول و در روایات شریفه توقف غایه المحمول است که ارجا باشد نه غایه الحکم که وجوب باشد، یعنی آنچه از روایات فهمیده می شود آن است که نفس الارجاء مغیا به غایت ملاقات امام است نه وجوب الارجاء.

و الحاصل: روایت توقف زبان حالش این است که وقتی به اخبار متعارضه رسیدی حق عمل به هیچ کدام نداری تا زمانی که امام علیه السّلام را ملاقات نکرده ای و منحصرآ بعد الملاقات حق عمل داری بنابراین، هرگاه ملاقات حاصل نشود و لو امام علیه السّلام غایب است و دسترسی نداری، اینجا حق عمل به متعارضین نداری در مقابل اخبار تخییر که می گوید: مطلق حق عمل به یکی از آن دو داری پس این دو دسته متعارض متباین هستند نه مطلق و مقید.

امر سوم: مرجحات

اشاره

سومین و آخرین مبحث در باب تعادل و ترجیح، مبحث مرجحات است. مقدماتا به دو نکته اشاره می کنیم:

۱. در مبحث شرایط تحقق تعارض بین الدلیلین گفته شد که یکی از شروط تعارض عبارت است از اینکه هریک از دو دلیل متعارض فی حد نفسه واجد شرایط حجیت باشند فی المثل هر دو خبر ثقه یا عدل باشند به دلیل اینکه اگر هر دو دلیل لا حجت باشند تعارض معنا ندارد و نیز اگر احد الدلیلین حجت و دیگری لا- حجت باشد باز هم تعارض مفهوم ندارد و در نتیجه سراغ مرجحات و سایر قواعد باب تعارض رفتن بی معناست، پس باید هر دو دلیل قطع نظر از معارضه واجد ویژگی های حجیت باشند تا نوبت به تعارض و به دنبال آن به ترجیح یا تعادل برسد.

۲. در این مقام دو بحث مطرح است که نباید یکی را با دیگری مخلوط نماییم:

یک بحث مربوط به مقومات حجیت و تمیز حجت از لا حجت است؛ یعنی بحث می کنیم از اینکه کدام یک از دو حدیث دارای شرایط حجیت هستند و کدام یک واجد شرایط نیستند.

بحث دیگر مربوط به ترجیح احد الدلیلین علی الآخر است؛ یعنی پس از اینکه

ص: ۴۰۷

حجیت هریک فی نفسه محرز و مسلم شده بحث می کنیم که کدام یک از این دو حجت بر دیگری برتری و امتیاز دارد؟

حال بحث ما درباره امر دوم است؛ یعنی ترجیح احدی الحججتین، لذا باید با این دید وارد روایات شویم و دقت کنیم که کدام یک از معیارهای مذکور در روایات مربوط به تمیز حجت از لا حجت است؟ و کدام معیار مربوط به ترجیح احدی الحججتین علی الاخری است؟ هریک مربوط به امر اول شد از محل بحث خارج است چنان که به عقیده آخوند رحمه الله روایاتی که ترجیح به موافقت کتاب و یا مخالفت عامه را طرح نموده مربوط به تمیز حجت از لا حجت است.

با حفظ این دو نکته وارد بحث می شویم: در رابطه با مرجحات در سه مقام بحث می کنیم:

الف. مرجحات منصوصه چند امر هستند؟ در این بخش پنج بحث مطرح است.

۱. ترجیح احد الخبرین بر دیگری به واسطه اینکه تاریخ صدورش متأخر از دیگری است.

۲. به واسطه صفات راوی احد الدلیلین را بر دیگری ترجیح دهیم.

۳. به واسطه شهرت احد الدلیلین را بر دیگری ترجیح دهیم.

۴. توسط موافقه الکتاب احد الدلیلین را بر دیگری ترجیح دهیم.

۵. توسط مخالف عامه احد الدلیلین را بر دیگری ترجیح دهیم.

ب. اگر بعضی از مرجحات منصوصه با برخی دیگر تعارض نمودند (به این معنا که احد الدلیلین مثلا موافق با کتاب و دیگر مثلا مخالف عامه است یا موافق شهرت است و هریک از جهتی ترجیح دارند) چه باید کرد؟ آیا این مرجحات در عرض یکدیگرند و یا برخی بر برخی دیگر رجحان دارند؟

ج. آیا در مقام ترجیح فقط باید به مرجحات منصوصه اکتفا کنیم یا اینکه حق تعدی به سایر مرجحات هم داریم؟ به عبارت دیگر آیا به وسیله هر چیزی که سبب اقربیت احد الدلیلین الی الواقع می شود می توان یک دلیل را ترجیح داد یا باید مرجحات منصوصه اکتفا کنیم؟

مقام اول: مرجحات پنجگانه**۱. ترجیح احداث**

قسم اول از مرجحات منصوصه عبارت است از ترجیح به احداث الحدیثین، یعنی هرگاه دو روایت با یکدیگر تعارض کنند که یکی از آن دو از امام سابق و دیگری از امام لا-حق صادر گردیده و یا احدهما از همین امام در زمان سابق و دیگری از وی در زمان لاحق صادر گردیده باشد، در اینجا به حکم روایات باید به حدیث آن در کتاب کافی (ج ۱، ص ۸۶) ذکر شده و دو حدیث دیگر در کتاب وسائل الشیعه (ج ۱۸، ص ۷۹) بیان شده، جناب مظفر یکی از این روایت را مطرح نموده است و آن اینکه امام صادق علیه السلام به برخی از یارانش فرمود: اگر امسال برای تو حدیثی را بیان کنم، سپس سال آینده که نزد من آمدی حدیث دیگر بازگو کنم که از لحاظ محتوا خلاف حدیث قبل باشد به کدام یک عمل خواهی کرد؟ راوی عرض کرد: به حدیث آخری عمل خواهم کرد، حضرت فرمود: خداوند تو را رحمت فرماید.

حال بعضی ها به این حدیث استناد کرده و احداث تاریخا را یکی از مرجحات منصوصه به حساب آورده اند، استدلال به تقریر امام علیه السلام است.

جناب مظفر رحمه الله می فرماید: این روایت و امثال آن دلیل و گواه بر ما نحن فیه نیست، یعنی بر مرجح بودن احداث الحدیثین دلالت ندارد.

بیان ذلک: ما به دنبال یک ضابطه و قاعده کلیه هستیم که در همه مصادیق بتوانیم از آن استفاده کنیم و از این روایات چنین ضابطه ای مستفاد نیست؛ زیرا مسئله دارای وجوه و احتمالات کثیره است احتمال دارد حدیث دوم در مقام بیان واقع و حدیث اول در مقام تقیه صادر شده باشد، و احتمال دارد قضیه بالعکس باشد پس به مجرد اینکه یک حدیث جدید التأسیس است دلیل بر رجحان آن نمی شود خیر شاید وظیفه فعلی برای همان راوی خاص مضمون این حدیث بوده، ولی برای آیندگان نیست، پس از این روایات یک قانون کلی برای جمیع مکلفین در جمیع اعصار نمی توان استفاده کرد. بخصوص که شرایط تقیه در هروقتی با وقت دیگر متفاوت است در شدت و ضعف.

ص: ۴۰۹

دو نکته: ۱. جناب صاحب وسائل در صفحه ۷۷ از جلد ۱۸ کتاب شریف وسائل سخنی از صدوق نقل می فرماید که مؤید فرمایشات مرحوم مظفر است و آن اینکه «و يظهر من الصدوق حملة علی زمان الامام خاصه فقال: ان کل امام اعلم باحکام زمانه من غیره من الناس». سپس خود مرحوم صاحب وسائل می فرماید: «و هو موافق لظاهر الحديث و علی هذا یضعف الترجیح به فی زمان الغیبه و تطاول الأزمنه الی آخره».

۲. مؤید دیگر بر فرمایش مرحوم مظفر حدیثی از اصول کافی (ج ۱، ص ۸۴) است و آن اینکه زراره می گوید: در محضر امام باقر علیه السلام بودم، درباره مسأله ای از آن حضرت سؤال کردم، حضرت جوابی داد: «ثم جاء رجل فسئله عنها فاجاب بخلاف ما اجابني ثم جاء رجل آخر فاجابه بخلاف ما اجابني و اجاب صاحبی فلما خرج الرجلان قلت:

يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رجلا من اهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه؟ فقال يا زراره ان هذا خير لنا و ابقى لنا و لكم و لو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا و لكان اقل لبقائنا و بقاءكم.

قال (زراره) قلت لابي عبد الله عليه السلام شيعتكم لو حملتموهم على الأسنه او على النار لمضوا و هم يخرجون من عندكم مختلفين؟ قال: فاجابني عليه السلام بمثل جواب ابيه».

نتیجه: احداث بودن ملاک ترجیح نیست برای همه مکلفین در همه عصرها و نسل ها.

۲. ترجیح با صفات

قسم دوم از مرجحات منصوصه ترجیح به صفات راوی است از قبیل ترجیح به عدلیت، اصدقیّت، اوثقیّت و ... قبل از ورود در اصل بحث مقدمه ای را ذکر می کنیم: حدیث مرفوعه و مرسله و مقبوله را از دیدگاه دانشمندان علم حدیث تعریف می کنیم:

الف. حدیث مرفوعه: و هو ما اضيف الى المعصوم من قول (بان يقول فی الروایه انه علیه السلام قال كذا) او فعل (بان يقول فعل كذا) او تقرير (بان يقول فعل فلان بحضرتة كذا و لم ينكره علیه او اقر علیه) سواء كان اسناده متصلا بالمعصوم ام منقطعا بترك بعض الرواه او ابهامه او روايه بعض رجال سنده عن من لم يلقه.

ب. حدیث مرسله: و هو ما رواه عن المعصوم من لم يدرکه (ملاقات نکرده) بغير

ص: ۴۱۰

واسطه (بان قال التابعی قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مثلاً) او بواسطه نسیها (بان صرح بذلك) او ترکها (مع علمه بها) او ابهما کقوله عن رجل او عن بعض و نحو ذلك. (این معنای مرسله است نزد علمای شیعه)

ج. حدیث مقبوله: و هو الحدیث الذی تلقوه بالقبول و عملوا بمضمونه من غیر التفات الی صحتها و عدمها. (این تعاریف از کتاب ارزشمند الدراییه فی علم الحدیث، اثر جاودانه مرحوم شهید ثانی نقل شد)

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: روایاتی که در زمینه ترجیح به صفات راوی سخن گفته منحصر دو روایت است: یکی از آن روایت مرفوعه زراره است که ابن ابی جمهور احسایی در کتاب غوالی اللثالی نقل نموده و متن کامل این حدیث را پیش از این در مبحث شهرت آوردیم در این روایت پنج مرحله سؤال و جواب مطرح است. زراره می‌پرسد و امام علیه السلام جواب می‌دهد.

به گفته مرحوم مظفر، این حدیث از درجه اعتبار ساقط بوده و حجیتی ندارد به دلیل اینکه اولاً حدیث مرفوعه است و مرفوعه از اقسام حدیث ضعیف است و ثانیاً حدیث مرسله است که در نزد اکثر علمای شیعه مطلقاً حجیتی ندارد اگرچه اقوال دیگری هم در باب مرسله وجود دارد که در کتاب معالم تا پنج نظریه عنوان کرده ثالثاً این حدیث را تنها ابن ابی جمهور احسایی در کتاب غوالی اللثالی نقل نموده که علما هم به خود نویسنده و هم در کتاب وی طعن بسیار زده و او را متهم نموده اند به اینکه روایات صحیح و سقیم را نقل می‌کند و در نقل حدیث اهل مسامحه و سهل انگاری است و حتی جناب محدث بحرانی صاحب الحدائق که عالمی میانه رو و معتدل است و بنا ندارد به کسی طعن بزند بر صاحب غوالی اللثالی خورده گرفته و چهره او را مخدوش می‌سازد و رابعاً به فرموده جناب میرزای نایینی در کتاب فوائد الاصول (ج ۳ و ۴، ص ۲۸۸) صاحب غوالی اللثالی این حدیث را از جناب علامه نقل می‌کند و در کتب علامه این حدیث موجود نیست با این همه ایرادات سخن گفتن درباره این حدیث تزییع وقت است.

دومین روایت در باب ترجیح به صفات که تکیه گاه اصلی نظریه پردازان این بحث

ص: ۴۱۱

است، روایت مقبوله عمر بن حنظله است که از سوی علما تلقی به قبول شده از آن رهگذر که راوی آن جناب صفوان بن یحیی است و وی از اصحاب اجماع است که پیش از این نام آنها را ذکر نمودیم و این حدیث را حضرات محمدون ثلاثه متقدم که مشایخ حدیث شیعه محسوب می شوند در کتب خویش نقل فرموده اند، اصل حدیث مفصل است و اجمال داستان از این قرار است که دو نفر از شیعیان ائمه درباره ارث یا دین منازعه داشتند به منظور رفع نزاع به حاکم طاغوتی مراجعه می کنند و ... امام علیه السلام می فرماید: مراجعه شما به حاکم طاغوتی خلاف فرمان الهی است؛ زیرا خدا فرموده است: **يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَيَّ الْطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ** راوی می گوید:

عرض کردم پس این دو نفر متخاصم به کجا مراجعه کنند؟ حضرت فرمود: از میان شیعیان دو نفر را که آگاه به دین و عارف به حلال و حرام ما هستند به عنوان حکم انتخاب نموده و به آنان مراجعه نمایند و آن گاه به هر چه این دو نفر حکم نمودند قبول کرده و تن در دهند. راوی می پرسد: اگر دو نفر از دوستان شما را به عنوان حکم انتخاب کردند، ولی آن دو نفر در مقام قضاوت و داوری اختلاف نمودند و منشأ اختلاف آنها هم اختلاف حدیث منقول از شما بود چه کنند؟ حضرت فرمود: «الحکم ما حکم به اعدلها، وافقهما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا يلتفت الی ما یحکم به الآخر». راوی می پرسد: اگر هر دو نفر افقه و اعدل و اصدق بودند و خلاصه هر دو نفر مساوی در فضل بودند چه کنیم؟ حضرت می فرماید: به دو حدیثی که حکمین در مقام حکم نقل می کنند بنگرید و هر یک که مشهور بود بدان اخذ نموده آن دیگری را که شاذ است رها کنید سپس امام علیه السلام سخنی را از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کند: راوی می پرسد اگر هر دو حدیث مشهور بودند و راویان مورد وثوقی آنها را نقل کرده بودند چه کنیم؟ حضرت می فرماید: هر حدیثی که موافق کتاب و سنت و مخالف اهل سنت باشد آن را اخذ کنید و هر حدیثی که مخالف کتاب و سنت و موافق عامه باشد آن را رها کنید.

راوی می پرسد: اگر هر دو حدیث موافق عامه بودند چه کنیم؟ حضرت می فرماید:

انظر الی ما هم الیه امیل فیترک و یؤخذ بالآخر، راوی می پرسد: اگر رأی احکام آنان با

ص: ۴۱۲

هر دو حدیث موافق بود چه کنیم حضرت می فرماید: اذا كان ذلك فارجه یا فارجه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلكات. این بود خلاصه ای از داستان مقبوله.

حال گروه کثیری از دانشمندان اصول برای ترجیح به صفات به این حدیث استدلال نموده اند.

اقول: به گفته مرحوم مظفر، شأن صدور این حدیث در رابطه با حکم و قضاوت و فتواست و مربوط به تعارض حاکمین است نه راوین بنا بر این، آن بخش از حدیث که به درد ترجیح به صفات می خورد مربوط به قاضیین است نه راوین و لذا نمی توان برای این مدعا به آن استدلال کرد.

سؤال: اگر مورد حدیث، تعارض حاکمین است و نه راوین پس چرا این حدیث متعرض روایت و راوی شده (مثلا در فرازی می گوید: ينظر الی مکان من روايتهم عنا ... و هكذا فرازهای بعدی)؟

جواب: دلیل مطلب آن است که در صدر اسلام و دوران پیشوایان معصوم (و حتی در اوایل دوران غیبت آن گونه که از علی بن بابویه رحمه الله معروف است) رسم بر این بود که علما و دانشمندان در مقام فتوا و قضاوت متن حدیث را بیان می کردند نه اینکه استنباطات و برداشت های خود را از حدیث ذکر کنند برخلاف عصور متأخره الی یومنا هذا که فتوا به عین تعبیر روایت نیست چون چنین بوده حدیث شریف متعرض مسئله روایت و راوی هم شده از آن جهت که مرتبط به حکم است و روی همین اصل علما در باب تعارض حدیثین به این روایت استدلال می کنند، ولی با همه این ها به نظر ما این حدیث به درد ما نحن فیه، یعنی ترجیح به صفات نمی خورد به دلیل اینکه اعتبار یک سلسله صفات و شرایط در راوی بما هو حاکم غیر از اعتبار آن صفات در راوی بما هو راوی است و حدیث مربوط به ترجیح اعدل یا اورع یا فقه الحاکمین است تا حکم او نافذ باشد و شیعیان به گفتار او تن دردهند. و ربطی به اعدل الراوین ندارد.

شاهد مطلب اینکه در حدیث شریف در کنار اصدق و اعدل بودن افقه بودن را نیز

ص: ۴۱۳

یکی از مرجحات شمرده درحالی که همه می دانیم که افقه بودن متناسب با مقام فتواست و ارتباطی به مقام روایت ندارد؛ زیرا رب حامل فقه الی من هو افقه منه.

تبصره: آری، پس از این فراز، روایت مقبوله منتقل شده به بیان مرجحات روایتی بر روایت دیگر و سه مرجح را ذکر نموده به نام های: ۱. شهرت ۲. موافقت کتاب ۳. مخالفت عامه که فعلا از محل بحث خارج بوده و در سه امر بعدی توضیح داده خواهد شد.

البته این امور را هم که در مقبوله بیان می کند در ارتباط با حکم حاکم و به عنوان سند حکم بیان می کند و لکن این امور معیار ترجیح روایتی است که مدرک حکم حاکم است نه اینکه مستقیما معیار ترجیح خود حکم باشد.

خاتمه: ما نمی دانیم از این مقبوله برای اثبات ترجیح به صفات کمک بگیریم و مؤید این استنتاج آن است که مرحوم کلینی در مقدمه کتاب کافی این امر را از جمله مرجحات منصوصه به حساب نیاورده است. آنجا که می فرماید: «یا اخی ارشدک الله انه لا یسع احدا تمیز شیء مما اختلف الروایه فیه عن العلماء برأیه إلا علی ما اطلقه العالم بقوله علیه السلام اعرضوها علی کتاب الله فما وافق کتاب الله عز و جل فخذوه و ما خالف کتاب الله فرموده و قوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد فی خلافهم و قوله علیه السلام خذوا بالمجمع علیه فان المجمع علیه لا ریب فیه».

۳. ترجیح از راه شهرت

اشاره

سوم از مرجحات منصوصه ترجیح به واسطه شهرت است به این معنا که اگر دو حدیث تعارض کنند و احدهما موافق با شهرت و دیگری مخالف مشهور شاذ باشد در اینجا حدیث مشهور بر حدیث شاذ مقدم می شود، در این قسمت روی هم رفته چهار بحث مطرح است:

۱. آیا شهرت حجت است یا خیر؟

۲. آیا شهرت می تواند مرجح احد المتعارضین باشد یا خیر؟

۳. آیا شهرت می تواند جابر ضعف سند باشد یا خیر؟

۴. آیا روایات مربوط به اخذ به موافق شهرت مرتبط به ترجیح احدی الحجین

ص: ۴۱۴

علی الاخری است یا مرتبط به تمیز حجت از لا حجت؟

بحث اول: در باب ششم از ابواب مباحث حجت درباره حجیت شهرت به تفصیل سخن گفته شد و اجمال مطلب در این مقام آن است که شهرت از امور ظنیه است و در باب ظنون اصل اولی حرمت عمل به مظنه است مگر آن دسته ظنونی که به دلیل قطعی استثنا شده اند و شهرت از ظنون استثناییده نیست پس عمل به آن حرام است، پس شهرت فی نفسها حجت نیست.

بحث دوم: قبل از هر کلامی باید دفع یک شبهه بنماییم و آن اینکه ممکن است کسی توهم کند که اگر شهرت حجیت ندارد دیگر نوبت به مرجح بودن آن هم نمی رسد و جا ندارد که این سخن عنوان شود و لکن این سخن توهمی بیش نیست و اگر دقت کنیم خواهیم دید که منافاتی نیست بین حجت نبودن شهرت فی نفسه با مرجح بودن شهرت نسبت به احد الحدیثین به دلیل اینکه در مورد ترجیح، ما نمی خواهیم به دلیل قرار می دهیم فلا- منافات (نظیر این سخن را مرحوم شیخ انصاری در رابطه با اجماع منقول دارد که می فرماید: اجماع منقول به خبر واحد استقلالاً و فی نفسه حجیت ندارد و لکن به عنوان مؤید ارزش دارد فراجع).

بعد از دفع شبهه مذکور ببینیم آیا شهرت می تواند مرجح یک دلیل بر دلیل دیگر باشد یا خیر؟ مقدمه باید بدانیم که شهرت بر دو قسم است:

۱. شهرت عملیه و آن عبارت است از اینکه مشهور فقها طبق حدیثی فتوا صادر کرده باشند.

۲. شهرت رواییه و آن عبارت است از اینکه مشهور محدثین حدیثی را در کتب روایی خود نقل کرده باشند، نسبت بین این دو قسم از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است:

رب حدیث که نه شهرت روایی دارد و نه شهرت عملی.

و رب حدیث که هم شهرت روایی دارد و هم عملی.

و رب حدیث که شهرت روایی دارد، ولی شهرت عملی ندارد.

ص: ۴۱۵

و رب حدیث که شهرت عملی دارد، ولی شهرت روایی ندارد.

شهرت عملیه: این قسم قطعا از جمله مرجحات منصوصه نیست به دلیل اینکه در لابه لای روایات لیس منها عین و لا اثر و لذا اگر بخواهیم بدین وسیله روایتی را ترجیح دهیم باید از باب مرجحات غیر منصوصه باشد و مرجحات غیر منصوصه کما سیاتی معیارشان این است که کل ما یوجب اقریبه احد الخبرین الی الواقع فهو مرجح) آن گاه مسئله مبنایی می گردد، یعنی هرکسی در مسئله آتیه قائل باشد به اینکه اکتفا به مرجحات منصوصه لازم نیست و ما می توانیم تعدی کنیم به غیر منصوصات از اموری که موجب اقریبیت صدور احد الخبرین می گردد. نظیر مشهور علما و مرحوم شیخ انصاری و مرحوم مظفر، شهرت عملیه را جزء مرجحات به حساب می آورند؛ زیرا شهرت عملیه بلا اشکال احتمال صدور یک حدیث را قوت می بخشد و صدچندان می کند. البته با حفظ دو شرط:

۱. یقین داشته باشیم که فتوای مشهور مستند به همین روایت است به دلیل اینکه مجرد مطابقت فتوای مشهور با یک حدیث موجب وثوق به صدور آن نمی گردد.

۲. شهرت عملیه، شهرت قدیمه باشد، یعنی مربوط به عصر معصومین علیهم السّلام و یا عصری که تالی تلو آن عصر هستند مانند عصر صدوقین، سیدان، شیخان قدس سرهم که تنظیم روایات و تهیه کتب اربعه حدیث در این عصر صورت گرفته است و اما شهرت عملیه در زمان های متأخر و از زمان شیخ طوسی به بعد، بعید است که بتوانیم روایتی را به وسیله آن تقویت کنیم و ترجیح دهیم.

دلیل مطلب: شاید دلیل مطلب این باشد که قدما به عصر معصومین علیهم السّلام نزدیک بودند و اگر روایتی داشته اند اگرچه آن شهرت یابد آدمی مطمئن می گردد که آنان قرینه ای بر صحت این روایت داشته اند اگرچه آن قرینه به دست ما نرسیده است.

شاید دلیل مطلب آن باشد که «المتأخرون یفتون بالادلّه العقلیه و الاستحسانات فلا یکشف من کون فتواهم علی طبق الروایه انهم استندوا فی هذا الفتوی الی تلک الروایه اذا لعل ان یکون مدرکهم شیئا آخر» (منتهی الاصول، ج ۲، ص ۶۱۳).

شاید هم فلسفه امر آن است که «اکثر الفقهاء الذی نشئوا بعد الشیخ کانوا یتبعونه فی

ص: ۴۱۶

الفتوی تقلیداً له لکثره اعتقادهم فیه و حسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون و وجدوا احکاما مشهوره قد عمل بها الشيخ و متابعه فحسبوا شهره بین العلماء و ما دروا ان مرجعها الی الشيخ و ان الشهره انما حصلت بمتابعته» (معالم الاصول، ص ۱۷۹).

کسانی که در مسئله آتیه فقط به مرجحات منصوصه اکتفا نموده از قبیل مرحوم کلینی و مرحوم آخوند، شهرت عملیه را جزء مرجحات هم به حساب نمی آورند، پس به نظر این عده شهرت عملیه نه فی نفسه حجت است و نه به درد رجحان می خورد.

شهرت رواییه: به گفته مرحوم مظفر، محققین از علما اجماع دارند بر اینکه شهرت روایی از جمله مرجحات منصوصه است و مدرک آن عبارت است از مقبوله عمر بن حنظله که در فرازی از آن چنین آمده است: «فان المجمع علیه لا ریب فیه» و مراد از این مجمع علیه شهرت است نه اجماع مصطلح به سه قرینه:

۱. مقابل قرار دادن امام علیه السلام مجمع علیه را با شاذ.

۲. فهمیدن سائل از مجمع علیه شهرت را و به دنبالش سؤال سائل از اینکه فان کان الخبر ان عنکما مشهورین الی آخره.

۳. تخطئه نکردن امام سائل را در این فهم که این مهم ترین قرینه است.

ان قلت: شاید مراد سائل از عبارت فان کان الخبر ان عنکما مشهورین، اجماع باشد و نه شهرت؟

قلت: بعید است که مراد از شهرت اجماع باشد و نصب قرینه ای هم نشود پس مراد شهرت است. بنابراین، شهرت روایی بلا اشکال از جمله مرجحات منصوصه است.

بحث سوم: آیا شهرت جبران کننده ضعف سند هست یا خیر؟

این بحث اولاً- مربوط به شهرت عملیه و نه رواییه ثانیا ربطی به مقام تعارض ندارد بلکه قطع نظر از معارضه می خواهیم ببینیم: اگر حدیثی فی حد نفسه ضعیف السند باشد، ولی مشهور علما طبق آن عمل کرده باشند آیا جبران ضعف سند می کند تا برای بقیه دیگر حجت باشد یا خیر؟ در این باره دو نظریه مطرح است:

۱. عده ای می گویند: آری، شهرت عملیه جایز هست؛

ص: ۴۱۷

۲. و عده ای می گویند: خیر، جابر نیست.

به گفته مرحوم مظفر، شهرت عملیه قدمائیه جابر ضعف سند هست به دلیل اینکه اگر مشهور قدما که همه اهل تحقیق بودند طبق حدیثی فتوا دادند برای انسان اطمینان پیدا می شود به صدور حدیث و مناط حجیت و ارزشمندی خبر هم که اطمینان به صدور است. بنابراین، حدیث ارزش پیدا می کند؛ زیرا متقابلا اگر روایتی دارای سند طلایی باشد، ولی مشهور قدما از آن اعراض نموده و بدان عمل نکنند آن حدیث از درجه اعتبار ساقط می گردد و روی همین اصل گفته اند:

كلما ازداد صحه ازداد وهنا و كلما ازداد وهنا ازداد صحه

یعنی حدیث به هر اندازه که از حیث سند صحیح و معتبر باشد اگر مشهور علما از آن اعراض کردند موهون تر و بی ارزش تر می گردد و متقابلا به هر مقدار که از حیث سند موهون باشد اگر مورد توجه مشهور قرار گیرد اعتبار و ارزش پیدا می کند.

دو نمونه:

الف. مرحوم آقا ضیاء در نهاییه الافکار (ج ۱، جزء ۳، ص ۹۹) می فرماید: و یکفیک فی ذلک الحدیث النبوی المعروف (علی الید ما اخذت حتی تؤدی) فانه علی ما ذکره بعض مشایخنا مما لم یذکره احد من رواتنا و لا کان معروفا من طرقنا و لا مذکورا فی شیء من جوامعنا و انما روته العامه فی کتبهم منتها الی الحسن البصری عن سمره بن جندب عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم الذی قضیاه معروفه مع النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی حدیث لا ضرر مع وجود خلل آخر فی الروایه و هو ان ارباب الحدیث منهم ذکروا ان الحسن البصری لم یسمع حدیثا قط منه و مع ذلک کله تری بناء الاصحاب قدس سرهم علی الاخذ بالحدیث المزبور فی ابواب الفقه و الاستناد الیه فی مقام الفتوی بلحاظ جبره بعمل القدماء.

ب. مرحوم شیخ انصاری در رسائل (ص ۴۴۷) می فرماید: «و هی (مرفوعه زراره) و ان کانت ضعیفه السند الا- انها موافقه لیسره العلماء فی باب الترجیح فان طریقتهم مستمره علی تقدیم المشهور علی الشاذ و المقبوله و ان کانت مشهوره بین العلماء حتی سمیت مقبوله الا ان عملهم علی طبق المرفوعه و ان کانت شاذه من حیث الروایه حیث لم یوجد مرویه فی شیء من جوامع الاخبار المعروفه و لم یحکها الا

ص: ۴۱۸

ابن ابی جمهور الاحسائی عن العلامه مرفوعا الی زراره».

بحث چهارم: آیا شهرت روایی مربوط به ترجیح احدی الحججین علی الاخری است و یا مربوط به تمیز حجت از لا حجت؟ بعضی ها فرموده اند: اگر حدیثی در زمان خود معصومین شهرت روایی داشته باشد برای ما قطع حاصل می شود که این حدیث از معصومین علیهم السّلام صادر شده است و یا لا اقل اطمینان و وثوق به صدور آن حاصل می گردد در نتیجه حدیث مشهور، مقطوع الصدور و یا موثق الصدور می شود و حدیث مقابل که شاذ باشد یا مقطوع العدم می گردد، یعنی یقین می کنیم که از معصوم صادر نشده و یا موثوق العدم و موهون الصدور می گردد، یعنی احتمال قوی پیدا می کنیم که صادر نشده باشد و هر یک که باشد مشمول ادله حجیت خبر نخواهد بود، و از درجه اعتبار ساقط خواهد شد بنابراین، شهرت و شدوذ روایی از مسئله ترجیح احدی الحججین خارج و در مسأله تمیز حجت از لا حجت داخل می گردد.

جواب: به گفته مرحوم مظفر، گاهی نسبت به حدیث شاذ قطع به عدم صدور پیدا می کنیم در این صورت از محل بحث خارج است و گاهی باشتهار طرف مقابل، ظن غالب و وثوق به عدم صدور حدیث شاذ پیدا می کنیم در این صورت هم گاهی در باب حجیت خبر ثقه وجود ظن فعلی به وفاق یا لا اقل نبود ظن فعلی به خلاف را معتبر می دانیم و گاهی ظن فعلی را اصلا ملاک نمی گیریم، بلکه ظن شأنی و نوعی معیار است اگر ظن فعلی ملاک باشد باز هم سخن شما متین است و این مورد مربوط به تمیز حجت از لا حجت می شود و لکن قد مر مرارا به اینکه ملاک ظن نوعی است و این ملاک در خبر شاذ نیز موجود است و این مورد داخل در ترجیح خواهد بود اگرچه به مجرد اشتهار یک طرف طرف دیگر حجت فعلیه نخواهد بود و لکن لازم نیست حجت فعلی باشد، بلکه کافی است که شأنیت حجیت در او باشد که لو لا-المعارض الاقوی به درجه حجیت فعلیه می رسد و این مناط در خبر شاذ هست.

۴. ترجیح از راه موافقت با کتاب

مرجع چهارم از مرجحات خمسسه منصوصه عبارت است از ترجیح به واسطه موافقت با کتاب. هر گاه دو حدیث با یکدیگر تعارض نمودند، و یکی از آن دو موافق

ص: ۴۱۹

با قرآن بود و دیگری مخالف با قرآن حدیثی که موافق با کتاب است مقدم می شود بر حدیثی که مخالف با قرآن است مثلاً قرآن فرموده است: خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، سپس دو حدیث متعارض به ما رسیده یکی می گوید: لحم الحمير حلال و دیگری می گوید: لحم الحمير حرام در اینجا حدیث اول موافق با ظاهر آیه قرآن است و رجحان دارد بر دیگری بالتسبیح حکم می کنیم به حلیت لحم حمیر حال در این رابطه روایات فراوانی وارد شده مبنی بر اینکه موافق کتاب رجحان دارد و مقدم است و ما به عنوان نمونه دو حدیث را ذکر می کنیم.

۱. مقبوله عمر بن حنظله که در فراز سوم می فرماید: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

۲. حدیث حسن بن جهم از امام هشتم علیه السلام که حضرت فرمود: ما جاءك عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل قال ما وافق الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قال في الكفايه: در اینجا بحثی پیش آمده که آیا روایت مربوط به موافقت و مخالفت کتاب از اخبار ترجیح احد الحججین علی الحجج الاخری هستند که مورد بحث ماست و یا از اخبار تمیز حجت از لا حجت هستند که از محل نزاع ما فعلاً خارج است؟ جناب آخوند خراسانی در کفایه الاصول (ج ۲، ص ۳۹۲) فرموده است: به نظر من اخبار موافقه الكتاب مربوط به تمیز حجت از لا حجت است نه ترجیح احدی الحججین علی الاخری به دلیل اینکه در این روایات آمده است: هر حدیثی که مخالف کتاب باشد او مزخرف است، او باطل است، او هیچ است، ما خانواده آن را نگفته ایم، او را طرح کنید، او را به دیوار بزنید و ... این تعبیرات شاهد است بر اینکه روایات مخالف کتاب فی حد نفسها حجیت ندارد؛ زیرا اگر حجت بودند امام علیه السلام نمی فرمود فهو باطل و ...

اقول: جناب مظفر رحمه الله می فرماید: در رابطه با موافقت و مخالفت قرآن دو دسته

ص: ۴۲۰

روایات وجود دارد:

الف. روایاتی که در مقام بیان مقیاس و معیار حجیت خبر واحد است و ربطی به مقام تعارض حدیثین معاند ندارد و آن تعبیراتی که آخوند به آنها استشهاد فرمود از قبیل «زخرف، باطل و ...» در این دسته روایات است.

ب. روایاتی که در مقام بیان ترجیح احد المتعارضین علی الآخر است از قبیل مقبوله عمر بن حنظله و ... و در این دسته روایات آن تعبیرات اصلاً نیامده حال مقتضای جمع بین این دو دسته روایات این است که دسته اول را حمل می‌کنیم بر روایاتی که مخالف با نص قرآن است؛ زیرا تنها خبر مخالف با نص قرآن سزاوار آن تعبیرات است اما خبر مخالف با ظاهر قرآن را نتوان توصیف به آن صفات نمود چون ظواهر قابل توجیه است و مخیل به این حدیث قرینه برخلاف ظاهر باشد و دسته دوم را حمل کنیم بر مخالفت با ظواهر قرآن نه با نصوص قرآن.

و بر این توجیه ما دو شاهد داریم:

۱. در حدیث مقبوله آمده است: اگر متعارضین هر دو موافق با کتاب بودند چه کنیم؟ حال پرواضح است که دو حدیث متعارض فقط می‌تواند با ظواهر قرآن هماهنگ باشد و محال است که با دو نص قرآنی متوافق باشند و الا یلزم در قرآن دو نص متباین و متناقض موجود باشد و العیاذ بالله خدای حکیم تناقض گویی کرده باشد و هو محال علی الحکیم و صرح القرآن الکریم بأنه: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا.

۲. در حدیث حسن بن جهم آمده است: «فان كان يشبههما فهو منا» اینکه تعبیر به شبیه دارد شاهد آن است که مراد از شباهت موافقت و یا مخالفت با ظاهر قرآن است نه نص آن.

نتیجه: ما اطلاق کلام آخوند را قبول نداریم و تفصیل می‌دهیم بین روایاتی که در بیان مقیاس حجیت است و روایاتی که در مقام بیان ترجیح است و می‌گوییم دسته اول مال تمیز حجت از لا حجت و دسته دوم مال ترجیح احد الحجتین است.

۵. مخالفت عامه

پنجم از مرجحات منصوصه، مخالفت عامه است. اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کنند و یکی از آن دو موافق عامه باشد و دیگری مخالف عامه علما فرموده اند: حدیثی که مخالف عامه باشد را حج است و به آن باید اخذ شود مثلاً اهل سنت قرائت سور عزائم را در نماز تجویز می کنند حال در روایات شیعه دو تا روایت داریم یکی می گوید: قرائت عزائم در نماز جایز است و دیگری می گوید: جایز نیست در اینجا حدیث دوم را تقدیم می داریم فلسفه این امر از زبان خود معصومین علیهم السلام بیان شده از جمله در کتاب وسائل الشیعه (ج ۱۸، ص ۸۳، روایت ۲۴) می خوانیم: «قال أبو عبد الله عليه السلام أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامه؟ فقلت لا- أدری. فقال إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدین إلا خالفت عليه الأئمة إلى غيرہ إرادة لإبطال أمره و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدًا من عندهم ليلبسوا على الناس».

حال جناب مظفر رحمه الله می فرماید: در این زمینه سه دسته روایت داریم:

۱. روایت مطلقه ای که می گوید: «خذوا بما خالف العامه و اتركوا ما وافقها». این روایات عموماً از کتابی که منسوب به قطب راوندی است نقل شده و لکن بزرگانی از قبیل مرحوم فاضل نراقی فرموده اند: انتساب این رساله به مرحوم قطب نادر است و چندان شهرتی ندارد و لذا روایاتی که از آن کتاب نقل می شود حجیت ندارند.

۲. روایتی که از کتاب احتجاج پیش از این نقل کردیم که شماره ۱۰ از احادیث باب تعارض بود. این حدیث هم متأسفانه به علت ضعف سند و مرسله بودن حجیت ندارد.

۳. روایت مقبوله عمر بن حنظله، تنها مدرکی که به درد اثبات مدعای فوق می خورد همین روایت است که در فرازی از آن تصریح شده به اینکه «خذ بما خالف العامه...». مرحوم آخوند مدعی شده که هم مسئله موافقه الکتاب و هم داستان مخالفه العامه مربوط به تمیز حجت از لا حجت است و لکن ما در مسئله موافقه الکتاب روشن ساختیم که این روایت مربوط به ترجیح احدی الحججین علی الاخری است و

ص: ۴۲۲

ربطی به تمیز حجت از لا حجت ندارد.

نتیجه نهایی: به عقیده ما مرجحات منصوصه سه امر هستند:

۱. شهرت روایی؛

۲. موافقت با کتاب و سنت؛

۳. مخالفت با عامه.

و همین سه امر را مرحوم کلینی هم در مقدمه کتاب کافی آورده که پیش از این عبارتش را نقل نمودیم.

مقام دوم: در تفاضل بین مرجحات

در مقام اول با مرجحات منصوصه آشنا شدیم و روشن شد که مرجحات منصوصه علی المشهور پنج امر و علی رأی المصنف سه امر است اینک در مقام ثانی می خواهیم بدانیم که آیا این مرجحات مذکوره در عرض هم بوده و از حیث رتبه با یکدیگر برابرند؟ و یا در طول هم بوده و برخی بر برخی دیگر مقدم اند؟

قبل از ورود در اصل بحث مقدمه ای را ذکر می کنیم و آن اینکه مرجحات احد الدلیلین علی الآخر در یک تقسیم کلی به سه قسم منقسم می شود:

۱. مرجحات صدوری،

۲. مرجحات جهتی،

۳. مرجحات مضمونی یا دلالتی.

مرجحات صدوری عبارت اند از: اموری که اصل صدور حدیث را تقویت نموده و احتمال صدور را بیشتر می کنند فی المثل یک حدیث شهرت روایی و حدیث دیگر شذوذ روایی دارد در اینجا آنکه شهرت روایی دارد، یعنی اکثر محدثین آن را نقل نموده اند احتمال صدورش از معصوم به مراتب قوی تر است از حدیثی که شذوذ روایی دارد مثلاً احتمال صدور آن ۹۰٪ و احتمال صدور آن ۱۰٪ است یا مثلاً یک حدیث روایانش عادل و اصدق و اورع و اوثق و اتقی هستند و حدیث دیگر روایانش عادل، صادق، ورع، موثق، متقی در اینجا نیز احتمال صدور حدیث اول به مراتب قوی تر از احتمال صدور حدیث ثانی است.

ص: ۴۲۳

مرجحات جهتیه عبارت اند از: اموری که به اصل صدور حدیث کاری ندارد و لکن جهت صدور حدیث را قوت می بخشد توضیح اینکه فرض کنی حدیثی صدورش از معصوم برای ما محرز و مسلم است و ما قطع به صدور آن داریم (حال یا قطع وجدانی و علم حقیقی اگر از زبان مبارک خود امام شنیده و یا در عمل و تقریر امام دیده باشیم و یا قطع تعبدی اگر فرد موثقی برای ما نقل کرده باشد) پس از اینکه اصل صدور مسلم شد در این حدیث دو احتمال موجود است:

۱. شاید در مقام بیان حکم الله واقعی باشد.

۲. و شاید در مقام بیان واقع نیست، بلکه لمصلحه خلاف واقع را اظهار می فرماید.

حال آن مصلحت مصلحت تقیه باشد و یا مصالح دیگری که عالم الغیب به آنها آگاه است، در چنین موردی وجود مرجحات جهتیه وضعیت را روشن می سازد، یعنی دلالت می کند بر اینکه، آن حدیث در مقام بیان واقع صدور یافته و یا در جهت تقیه؟

فی المثل موافقت و مخالفت یک حدیث با عامه از مرجحات جهتیه است؛ یعنی اگر به دو حدیث متعارض برخورد کردیم که یکی موافق اهل سنت و دیگری مخالف آنان در اینجا حدیث مخالف را ترجیح می دهیم به دلیل اینکه در حدیث موافق با عامه دو احتمال قابل توجه موجود است:

۱. شاید حکم الله همین است و امام علیه السلام در مقام بیان واقع بوده.

۲. و شاید حکم الله خلاف آن است، ولی امام از روی تقیه چنین کلامی را بر زبان جاری کرد.

و اما در حدیث مخالف عامه این دو احتمال وجود ندارد فقط یک احتمال وجود دارد و آن صدور حدیث است به منظور بیان واقع لذا چنین مقدم می شود بر حدیث موافق.

مرجحات مضمونیه عبارت اند از: اموری که مضمون و محتوای یک حدیث را تقویت می کنند و کاری به اصل صدور یا جهت صدور ندارند، بلکه صرفاً باعث می شوند که مضمون یک خبر عند المجتهد اقرب الی الواقع باشد فی المثل موافقت با ظاهر کتاب و سنت از این قبیل است؛ یعنی اگر دو حدیث تعارض کنند که یکی موافق

ص: ۴۲۴

با ظواهر قرآن و سنت است و دیگری مخالف با آن در اینجا حدیث موافق رجحان پیدا می کند.

بعد از بیان این مقدمه وارد اصل بحث می شویم: سؤال این است که آیا مرجحات مذکوره در عرض یکدیگرند و یا در طول هم؟ اگر در عرض هم باشند عند التعارض احکامی دارند و اگر در طول یکدیگرند نیز احکامی دارند.

جواب: به طور فهرست وار باید بدانیم که در این زمینه نظریات فراوانی موجود است اهم این نظریات چهار قول است که ذیلا عنوان می کنیم:

الف. عقیده آخوند: کلیه مرجحات منصوصه در عرض هم بوده و دارای یک رتبه هستند در نتیجه اگر دو حدیث با یکدیگر تعارض کردند و احدهما واجد یکی از مرجحات بود و آن دیگری واجد مرجح دیگر بود هیچ کدام بر دیگری مقدم نمی شوند، بلکه هر دو حدیث دارای ملاک می گردند و مسئله داخل در باب تراحم بین الخبرین می شود آن گاه قواعد آن باب پیاده می شود در نتیجه اگر احدهما اقوی مناطا بود، یعنی در نظر مجتهد اقرب الی الواقع بود همان مقدم می شود و اگر هر دو در ملاک مساوی بودند به حکم عقل نوبت به تخییر می رسد.

البته جناب آخوند در کفایه (ج ۲، ص ۴۱۱) روی دو مبنا بحث کرده است: ۱. بناء علی التعدی ۲. بناء علی الاقتصار.

مطالبی که مرحوم مظفر آورده بنا بر مبنای اول است، ولی بنا بر مبنای دوم خود مرحوم آخوند تصریح دارند به اینکه فله وجوه، یعنی بر طولیت و ترتیب وجهی است.

ب. نظریه مرحوم وحید بهبهانی: مرجحات مذکوره در طول یکدیگرند و بین آنها ترتیب وجود دارد منتهی به این کیفیت که مرجحات جهتی بر سایر مرجحات مقدم هستند بنابراین، اگر دو حدیث تعارض کردند که یکی مخالف عامه، ولی شاذ و دیگری موافق عامه، ولی مشهور اینجا مخالف عامه و لو شاذ مقدم می شود بر موافق عامه و لو مشهور باشد.

ج. عقیده مرحوم میرزای نایینی: مرجحات مذکوره در طول یکدیگرند و لکن نه به

ص: ۴۲۵

ترتیبی که وحید بهبهانی ذکر کرد، بلکه درست برعکس آن، یعنی مرجحات صدوریه بر سایر مرجحات تقدم دارند بنابراین، اگر دو حدیث تعارض کنند که یکی شهرت روایی دارد اما موافق با عامه است و دیگری شذوذ روایی دارد اما مخالف عامه است، اینجا حدیث مشهور و لو موافق عامه می شود بر حدیث شاذ و لو مخالف عامه باشد.

د. نظریه برخی دیگر: مرجحات منصوصه در طول یکدیگرند و لکن نه به آن ترتیبی که آقا وحید یا میرزا بیان فرمودند، بلکه ترتیب را باید از خود روایات اخذ نمود و به ترتیبی که در مقبوله یا روایات دیگر بیان شده عمل کرد مثلا حدیث مشهور را بر حدیث شاذ مقدم بداریم، اگر هر دو در شهرت مساوی بودند حدیث موافق با کتاب یا سنت را بر حدیث مخالف مقدم بداریم، و اگر هر دو در این جهت نیز برابر بودند هریک مخالف عامه بود همان را مقدم بداریم.

و فی الحقیقه: به گفته مرحوم مظفر، این اقوال چهارگانه و سایر اقوال که ذکر نشد، مبتنی بر مبنای واحد نیستند، بلکه هریک روی مبنی و اساس است، برخی از آن انظار مبتنی هستند بر اینکه ما در مبحث آینده تنها مرجحات منصوصه را معیار بدانیم (قول آخوند بر مبنای اقتضای همین است و نظریه چهارم هم همین است) که اگر این باشد در مرحله اول باید مراجعه کنیم به روایات باب و به ترتیبی که در روایات آمده عمل کنیم و اگر چنانچه خود روایات در ترتیب مختلف بودند نظیر مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله که در برخی فرازها متفاوت هستند نوبت به جمع عرفی بین آنها می رسد و در این رابطه محققان سخنان مفصلی دارند.

به اعتقاد مرحوم مظفر، آنچه که از تتبع و جستجوی در اخبار به دست می آید آن است که هیچ کدام از این مرجحات بر یکدیگر تفاضل و امتیازی ندارند شاهد و گواه مطلب آن است که برخی از این روایات تنها و تنها یکی از مرجحات مذکوره را مطرح ساخته و آن بعضی دیگر که همه مرجحات را مطرح فرموده نظیر مقبوله و مرفوعه خودشان در ترتیب متفاوت هستند و تازه تمام مرجحات را هم ذکر نکرده اند.

آری، به نظر ما که مرفوعه را از درجه اعتبار ساقط کردیم و تنها به مقبوله اکتفا کردیم و مهم ترین تکیه گاه ما این بود می گوئیم این روایت در مرحله اول ترجیح به

ص: ۴۲۶

صفات را ذکر نموده که پیش از این گفتیم این مربوط به تعارض حاکمین است نه راوین و در مرحله ثانی ترجیح به شهرت را ذکر فرموده که اینجا استفاده می شود که شهرت روایی بر سایر مرجحات برتری دارد و اما سایر مرجحات که موافقت با ظاهر کتاب و سنت باشد و یا مخالفت با عامه باشد این ها در عرض یکدیگرند و هیچ کدام مقدم نیستند، دلیل مطلب هم آن است که در همان مقبوله در فراز بعدی امام علیه السلام آن دو را باهم ذکر فرمود.

نتیجه: اینکه بخواهد از روایات باب طولیت و ترتیب را استفاده کند بسیار بعید است.

و منها: برخی دیگر از اقوال چهارگانه بر مبنای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه مبتنی هستند و روی این مبنی بحث می شود که آیا مقتضای قاعده چیست؟

آیا مقتضای قاعده تقدیم مرجح صدور بر سایر مرجحات است؟ (این مبنای نایینی است) و یا مقتضای قاعده تقدیم مرجح جهتی بر سایر مرجحات است؟ (این مبنای وحید است) و یا مقتضای قاعده هیچ کدام از این امور نیست؟ (این مبنای مرحوم آخوند است علی القول بالتعدی و مبنای مرحوم مظفر است) و بنا بر مبنای سوم هر امری که سبب رجحان یک حدیث از حیث صدور و مطابقت با واقع باشد او ملاک خواهد بود.

و قد اصر: جناب میرزای نایینی همان گونه که اشاره شد در کتاب فوائد الاصول (ج ۴، ص ۲۸۹) مصرانه می فرماید: مقتضای قاعده تقدیم مرجح صدور بر مرجح جهتی است خلاصه سخن ایشان این است که جهت صدور فرع بر اصل صدور است؛ زیرا اول باید صدور حدیث وجدانا یا تعبدا محرز شود تا آن گاه نوبت به جهت صدور آن برسد که آیا در مقام بیان حکم واقعی صادر شده و یا در مقام تقیه؟ بنابراین، اگر دو حدیث تعارض کنند که یکی موافق عامه، ولی مشهور است و دیگری مخالف عامه، ولی شاذ است. در اینجا حدیث مشهور بر شاذ مخالف عامه مقدم است؛ زیرا وقتی حدیث مشهور را حجت دانستیم حدیث شاذ می شود لا حجت و دیگر نوبت نمی رسد به اینکه ما حدیث مشهور را حمل بر تقیه کنیم و حدیث شاذ را بر بیان واقع.

ص: ۴۲۷

اقول: به گفته مرحوم مظفر، در این مقام دو بحث وجود دارد که مرحوم میرزا آن دو را خلط فرموده و آن اینکه یک بحث مربوط به صدور و جهت صدور است و یک بحث مربوط به مرجح صدوری و مرجح جهتی است شبیه باب دلالت مطابقه و التزام که دو جهت بود یکی در اصل وجود که دلالت التزام تابع دلالت مطابقه بود و یکی در حجیت که در این مرحله دلالت التزام تابع دلالت مطابقه نبود حال در مورد بحث در مرحله اول ما نیز قبول داریم که جهت صدور فرع بر اصل صدور است اذ لو لا الصدور لما كان جهه الصدور، ولی در مرحله ثانی ما قبول نداریم که مرجح جهتی هم فرع و موقوف بر مرجح صدوری باشد به دلیل اینکه مرجح صدوری و جهتی نه عین صدور و جهت صدور است تا فرع و اصل باشد و نه لازمه آن است، اما عینیت در کار نیست پرواضح است؛ زیرا مرجح یک عامل خارجی است که می آید و صدور یا جهت صدور را تقویت می کند پس اگر جهت صدور موقوف بر اصل صدور باشد دلیل آن نیست که مرجح جهتی هم موقوف بر مرجح صدوری باشد.

و اما استلزام در کار نیست به دلیل اینکه مکرر گفته ایم که تعارض دو روایت در موردی است که هر دو واجد شرایط حجیت باشند، یعنی در هر یک مقتضی حجیت فی نفسه و با قطع نظر از معارضه موجود باشد و لو بالفعل مبتلا به مانع باشد و حجیت آن فعلی نشود، این لازم نیست، بلکه ملاک شأنت حجیت است نه فعلیت آن تا شما بگویی خبر شاذ در اثر معارضه با خبر مشهور به حجیت فعلیه نمی رسد و خبر مشهور می شود حجت فعلی و نوبت به جهت صدور نمی رسد خیر ملاک اقتضا و شأنت است که در هر دو به طور مساوی موجود است هر یک فعلی شوند دیگر حتما باید از فعلیت بیفتند. بنابراین، ما از قاعده نمی توانیم رجحان و طولیت را استفاده کنیم. آری، اگر دلیل خاص بر تقدم دلالت کند مثل مقبوله که دلالت داشت بر اولویت شهرت به تقدم ما تابع دلیل هستیم.

خلاصه و نتیجه کلام: ما یک قاعده و ضابطه ای نداریم که مقتضی تقدیم برخی از مرجحات بر بعضی دیگر باشد، بلکه معیار اقوی مناظا است؛ یعنی هر یک در نظر مبارک مجتهد اقرب الی الواقع بود همان مقدم است و اگر هیچ کدام اقوی مناظا نبودند

ص: ۴۲۸

نوبت به تساقط می‌رسد نه تخییر که آخوند می‌فرمود: و بعد از تساقط مراجعه می‌شود به اصول عملیه، اگر مجرای براءت بود و اگر مجرای احتیاط بود احتیاط می‌کنیم و ...

مقام سوم: در تعدی از مرجحات منصوص

آخرین بحثی که درباره مرجحات مطرح است درباره تعدی کردن از مرجحات منصوصه است عنوان بحث این است که آیا تنها باید به مرجحات منصوصه اکتفا کنیم و حق تعدی به سایر مرجحات نداریم یا اینکه حق داریم به «کل ما یوجب الاقربیه الی الواقع نوعاً» تعدی کنیم؟

در مسئله سه نظریه وجود دارد:

۱. مشهور علما و از جمله مرحوم شیخ انصاری و مرحوم مظفر می‌گویند:

واجب و لازم است که به مرجحات منصوصه اکتفا نکرده، بلکه تعدی کنیم به هر آنچه که موجب اقربیت الی الواقع است چه منصوصه و چه غیر منصوصه، بعضی از اصولیین از این سخن هم قدم را فراتر نهاده و فرموده اند به هر چیزی که سبب مزیت و امتیازی در یک خیر می‌شود چه موجب اقربیت الی الواقع او الصدور باشد یا نباشد ترجیح دادن واجب است مثل حدیثی که متضمن حظر است مقدم است بر حدیثی که مفید اباحه است به جهت اینکه اباحه مطابق با اصل است که الاصل فی الاشیاء الاباحه، ولی حظر شیء زائد بر اصل به عبارت دیگر حدیث ناقل مقدم است بر حدیث مقرر به عبارت دیگر حدیثی که مؤسس است مقدم است بر حدیثی که مؤکد حکم عقل است.

۲. گروهی از اصولیین از قبیل مرحوم آخوند و از محدثین کلینی رحمه الله معتقدند که فقط باید به مرجحات منصوصه اکتفا نموده و حق تعدی به سایر مرجحات را نداریم و اخباریین هم که تنها به روایات و نصوص اخبار اتکا می‌کنند لازمه قولشان همین است و لو تصریح نکرده باشند.

۳. گروهی از فقها هم تفصیل داده اند میان ترجیح به صفات راوی با ترجیح به سایر مرجحات به این بیان: نسبت به صفات راوی حق تعدی داریم مثلاً در روایات علاجیه

ص: ۴۲۹

که اصدقیّت و اورعیّت و افقهیّت را مرجح قرار داده ما تعدی می‌کنیم به اضبطیّت و می‌گوییم اگر حدیثی را ویش اضبط بود مقدم می‌شود بر حدیث دیگر و اما نسبت به سایر مرجحات حق تعدی نداریم، پس اگر احد الخبرین افصح یا منقول به لفظ باشد و روایت دیگر فصیح یا منقول بالمعنی باشد نمی‌توانیم اولی را ترجیح دهیم و هکذا نسبت به مرجحات صدوریه مثلاً شهرت روایی در روایت ذکر شده و لکن قلت وسائط ذکر نشده ما نمی‌توانیم تعدی کنیم و بگوییم: حدیثی که قلیل الواسطه است رجحان دارد بر حدیثی که کثیر الواسطه است.

جناب مظفر رحمه الله می‌فرماید: از آنجا که مبانی در باب متعارضین مختلف و گوناگون است، انظار هم در مسئله ما مختلف خواهد بود فلذا ما باید مسئله را روی مبانی مختلفه بررسی کنیم.

ابتدا درباره قاعده اولیه و سپس قاعده ثانویه در باب متعارضین محاسبه می‌کنیم.

قاعده اولیه: در باب قاعده اولیه نسبت به متعارضین هم دو نظریه وجود داشت:

۱. مقتضای قاعده تساقط است کما هو الحق؛

۲. مقتضای قاعده تخییر است کما علیه جماعه.

پس در سه مرحله مسئله را باید محاسبه کنیم:

۱. براساس اینکه مقتضای قاعده اولیه تساقط باشد؛

۲. براساس اینکه مقتضای قاعده اولیه تخییر باشد؛

۳. براساس قاعده ثانویه در متعارضین.

مسئله اول: بنا بر اینکه مقتضای قاعده اولیه در متعارضین تساقط باشد کما هو المختار حکم این است که متعارضین به محض تعارض هر دو سقوط می‌کنند و هیچ کدام بر دیگری رجحان پیدا نمی‌کند مگر به دلیل خاص، یعنی باید از دلایل خارجیه استفاده کنیم که فلان امر مرجح است و در این دلیل موجود است تا سبب رجحان شود تا اینجا بحثی نیست و لکن سؤال این است که آیا این دلیل خارجی باید یک دلیل خاصی باشد که مختص به باب تعارض است یا اینکه همان ادله حجیت امارات کفایت می‌کند؟ به بیان دیگر، آیا ادله عامه اولیه در باب حجیت کافی است و یا

ص: ۴۳۰

باید دلیل ثانوی بخصوص از راه برسد که مختص تعارض باشد؟

اگر قائل باشیم به اینکه همان ادله اولیه در مقام ترجیح کفایت می کند کما هو الحق، حکم می کنیم به اینکه اکتفا نمودن به مرجحات منصوصه لازم نیست، بلکه ما مجازیم به هر امری که سبب اقریبیت یک حدیث الی الواقع باشد اخذ کنیم. دلیل مطلب آن است که مهم ترین دلیل در باب حجیت امارات، بنای قطعیه عقلاییه است و عقلای عالم میان مرجحات منصوصه و غیر منصوصه فرقی قائل نیستند، بلکه همه را به یک چشم می بینند و همواره در مقام عمل اگر احد الدلیلین از جهتی رجحان داشته باشد بدون هیچ گونه معطلی اخذ به راجح می کنند اگرچه همین عقلا عند عدم المعارض به حدیث دیگری که مرجح است عمل می کنند و لکن مادامی که طرف مقابل رجحان دارد به سراغ مرجوع نمی روند. پس عقلای عالم چنین بنایی دارند و از سوی شارع مقدس هم ردعی نسبت به این بنا صورت نگرفته پس معلوم می شود که این بنا مرضی نظر شارع مقدس نیز است و ما هیچ نیازی به دلیل خاص دیگری نداریم.

و اما اگر قائل شدیم به اینکه ادله اولیه در باب حجیت امارات کافی نیست، بلکه نیازمند به دلیل خاص و تازه هستیم باز مسئله دو شعبه پیدا می کند:

۱. گاهی از ادله خاصه ترجیح، عمومیت را استفاده می کنیم به عبارت دیگر استفاده می کنیم که این مرجحات مذکوره در لسان دلیل خصوصیتی ندارند، بلکه امام این ها را از باب مثال ذکر نموده و معیار کلی عبارت است از ما یوجب اقریبیه احدهما الی الواقع در این صورت هم باز حق تعدی به سایر مرجحات داریم، مرحوم شیخ انصاری این نکته را استفاده کرده در کتاب رسائل (ص ۴۵۰) و گاهی این معنا را استفاده نمی کنیم بلکه بخصوص همین موارد مذکوره نظر می دوزیم در این صورت حق تعدی نداریم، مرحوم آخوند در کفایه (ج ۲، ص ۳۹۸) همین امر را استفاده کرده است.

مسئله دوم: بنا بر مبنای کسانی که مقتضای قاعده اولیه را در متعارضین تخییر می دانند در اینجا باید گفت تعدی به هر مرجح خارجی لازم و واجب است بدون اینکه محتاج به دلیل خاصی باشیم. دلیل مطلب آن است که بنابراین مبنا دوران امر

ص: ۴۳۱

می شود بین تعیین و تخییر و در دوران امر بینهما هر دلیلی که احتمال تعیین در او داده می شود او تقدم پیدا می کند به دلیل اینکه اگر به راجح اخذ نمودیم در صورت مطابقت با واقع منجز و در صورت مخالفت با واقع حتما و جزما معذر است، ولی اگر به مرجوح اخذ کنیم عند المطابقه منجز است، ولی عند المخالفه معذر نیست چون با وجود دلیل راجح معلوم نیست که دلیل مرجوح معذر باشد پس حق عمل به مرجوح نداریم.

مسئله سوم: مقدمه: در اینکه مقتضای قاعده ثانویه در متعارضین چیست؟ پیش از این اقوال فراوانی نقل کرده و خود ما قائل به توقف شدیم که روی آن محاسبه مقتضای قاعده اولیه با ثانویه یکی می شد، ولی بر مبنای مشهور که قائل به تخییر بودند و از روایات استفاده می کردند که «اذن فتخیر» بحث می کنیم: اگر گفتیم مقتضی القاعده الثانویه التخییر در این صورت باید به روایات مراجعه نموده و مقدار دلالت آنها را ملاحظه کنیم اگر از روایات باب استفاده کردیم قول به تخییر را مطلقا چه مرجحی باشد و چه نباشد کما علیه صاحب الکفایه قدس سرّه در این صورت هیچ مرجحی اعتبار نخواهد داشت چه منصوصه و چه غیر منصوصه. و اگر از روایات باب استفاده کردیم قول به تخییر را تنها در موردی که متعارضین متکافئین باشند در این صورت باید از خود روایات باب مرجحات استفاده کنیم که آیا مقتضای روایات این است که هر امری که موجب اقریبیت الی الواقع باشد او مرجح خواهد بود کما علیه شیخنا الانصاری پس حق تعدی داریم و یا مقتضای روایات اکتفا بخصوص مرجحات منصوصه است کما علیه الکلینی رحمه الله پس حق تعدی نداریم.

عقیده ما: به گفته مرحوم مظفر، حق با مرحوم شیخ انصاری و مشهور است و آن اینکه ما حق داریم از مرجحات منصوصه تعدی نموده و به هر آنچه که موجب اقریبیت احد الدلیلین الی الواقع است اخذ کنیم، و این سخن بر مبنای ما در باب متعارضین واضح و روشن است؛ زیرا ما معتقدیم که مقتضی القاعده الاولیه التساقط و قول به تساقط در موردی است که متعارضین من جمیع الجهات متکافئین باشند، ولی اگر احدهما به جبهه من الجهات رجحانی داشته باشد که سبب اقریبیت او الی الواقع

ص: ۴۳۲

باشد همان دلیل مقدم می شود روی همان بنای قطعیه عقلاییه و نیازی نداریم که از روایات خاصه باب تعارض عمومیت را استفاده کنیم اگرچه قابل استفاده هست و مرحوم شیخ انصاری در رسائل (ص ۴۵۰) به بعد سه فقره از روایات را شاهد بر این مدعا گرفته است.

در خاتمه: امهات مسائل باب تعادل و تراجیح را عنوان کردیم و لکن مسائل مهم دیگری هم هست که در این کتاب عنوان نکردیم از قبیل مسأله انقلاب نسبت و ...

و الحمد لله رب العالمین

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

