



علی محمدی

شرح اصول فقہ

جلد سوم
(ویرایش جدید)

استاد محمد رضا مظفر

علی محمدی

| | |
|----------------------|--|
| سرشناسنامه | محمدی، علی ۱۳۳۷- |
| عنوان و نام پدید آور | شرح اصول فقه - استاد محمد رضا مظفر / علی محمدی . |
| مشخصات نشر | قم . دارالفکر - ۱۳۹۲. |
| مشخصات ظاهری | ۲۳۲ ص. |
| شابک | ISBN : 978-964-6012-44-8 (دوره) ISBN : 978-964-2611-76-8 |
| وضعیت فهرست نویسی | فیبا |
| موضوع | اصول فقه - قرن ۸ ق . |
| رده بندی کنگره | ۶۰۲۸ الف ۶ م / BP155 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۳ |
| شماره کتاب شناسی ملی | ۲۸۷۱-۷۸ م |



انتشارات دارالفکر
تاسیس ۱۳۳۶

مؤسس: مرحوم حضرت حجة الاسلام والمسلمین
آقای حاج سید عبدالحمید مولانا

شرح اصول فقه (جلد سوم)

مولف: علی محمدی

ناشر: انتشارات دارالفکر

چاپخانه: قدس - قم

نوبت چاپ: چهاردهم - ۱۳۹۴

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۷۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۶۰۱۲ - ۴۴ - ۸ | ISBN : 978-964-6012-44-8

شابک دوره: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۲۶۱۱ - ۷۶ - ۸ | ISBN : 978-964-2611-76-8

انتشارات دارالفکر

دفتر مرکزی: قم خیابان معلم، مجتمع ناشران پلاک ۳۶

تلفن: ۳۷۷۴۳۵۴۴، ۳۷۷۳۳۶۴۵، فاکس: ۳۷۷۳۸۸۱۴

دفتر تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری،

روبه روی اداره پست، پلاک ۱۲۴ واحدیک. تلفن: ۶۶۴۰۸۹۲۷

فروشگاه تهران: ۶۶۴۷۶۴۸۸

الحمد لله



فهرست مطالب

| المقصد الثالث: مباحث الحجة | باب دوم: سنت |
|--|---|
| مقدمه ۱۱ | ۱. دلالت فعل معصوم ۹۹ |
| ۱. موضوع مقصد سوم ۱۱ | ۲. دلالت تقرير معصوم ۱۰۲ |
| ۲. معنای حجت ۱۶ | ۳. خبر متواتر ۱۱۱ |
| ۳. مدلول کلمه اماره و ظن معتبر ۱۹ | ۴. خبر واحد ۱۱۳ |
| ۴. ظنّ نوعی ۲۰ | الف. دلایل حجیت خبر واحد از آیات قرآن ۱۱۵ |
| ۵. اماره یا اصل عملی ۲۱ | آیه اول: آیه نبأ ۱۱۹ |
| ۶. منای در اثبات حجیت اماره ۲۴ | آیه دوم: آیه نفر ۱۲۰ |
| ۷. حجیت علم ذاتی است ۲۸ | آیه سوم: آیه حرمت کتمان ۱۲۶ |
| ۸. جایگاه حجیت امارات ۳۸ | ب. دلیل حجیت خبر واحد از سنت ۱۳۵ |
| ۹. ظن خاص و ظن مطلق ۴۲ | ج. دلیل حجیت خبر واحد از اجماع ۱۳۷ |
| ۱۰. مقدمات دلیل انسداد ۴۳ | د. دلیل حجیت خبر واحد از بنای عقلا ۱۴۲ |
| ۱۱. اشتراک احکام بین عالم و جاهل ۵۰ | باب سوم: اجماع ۱۵۱ |
| ۱۲. تصحیح جعل اماره ۵۹ | مقدمه ۱۵۹ |
| ۱۳. اماره طریق است یا سبب؟ ۶۳ | سؤال اول ۱۶۱ |
| ۱۴. مصلحت سلوکیه ۶۶ | سؤال دوم ۱۶۹ |
| ۱۵. حجیت امری اعتباری است یا انتزاعی؟ ۷۲ | اجماع در مسلک امامیه ۱۷۲ |
| باب اول: کتاب عزیز ۸۱ | ۱. طریقه حس ۱۷۵ |
| مقدمه ۸۱ | ۲. طریقه قاعده لطف ۱۷۶ |
| نسخ کتاب عزیز، حقیقت نسخ ۸۳ | ۳. طریقه حدس ۱۷۸ |
| امکان نسخ قرآن ۸۸ | ۴. طریقه تقرير ۱۸۰ |
| وقوع نسخ در قرآن و اصالت عدم نسخ ۹۷ | اجماع منقول ۱۸۹ |

| | | | |
|---|-----|---|-----|
| باب چهارم: دلیل عقلی | ۱۹۹ | دلیل از سنت | ۳۰۶ |
| وجه حجیت عقل | ۲۱۴ | دلیل از اجماع | ۳۰۹ |
| باب پنجم: حجیت ظواهر | ۲۲۳ | دلیل از عقل | ۳۱۶ |
| مقدمه | ۲۲۳ | ۴. منصوص العلة و قیاس اولویت | ۳۱۷ |
| چند نکته مقدماتی | ۲۲۳ | منصوص العلة | ۳۱۸ |
| طرق اثبات ظواهر | ۲۲۵ | قیاس اولویت | ۳۲۲ |
| حجیت قول لغوی | ۲۲۷ | تنبيه: استحسان و مصالح مرسله و سد ذرایع | ۳۲۵ |
| ظهور تصویری و تصدیقی | ۲۳۴ | باب نهم: تعادل و ترجیح | ۳۳۱ |
| وجه حجیت ظواهر | ۲۳۸ | تمهید | ۳۳۱ |
| الف. شرط بودن ظن فعلی به وفاق | ۲۴۱ | مقدمه | ۳۳۳ |
| ب. اعتبار عدم ظن به خلاف | ۲۴۲ | ۱. حقیقت تعارض | ۳۳۳ |
| ج. اصالت عدم قرینه | ۲۴۵ | ۲. شروط تعارض | ۳۳۴ |
| د. حجیت ظهور برای غیر مقصودین بالتفهیم | ۲۴۷ | ۳. فرق بین تعارض و تراحم | ۳۴۱ |
| ه. حجیت ظواهر کتاب | ۲۵۱ | ۴. تعادل و ترجیح در دو دلیل متراحم | ۳۴۴ |
| باب ششم: شهرت | ۲۶۱ | ۵. حکومت و ورود | ۳۵۵ |
| دلیل اول: اولویت شهرت بر خبر واحد | ۲۶۴ | الف. حکومت | ۳۵۸ |
| دلیل دوم: عمومیت داشتن تعلیل در آیه نبأ | ۲۶۵ | ب. ورود | ۳۶۴ |
| دلیل سوم: دلالت بعضی از اخبار | ۲۶۸ | ۶. قاعده در متعارضین، تساقط یا تخییر | ۳۶۶ |
| تنبيه | ۲۷۱ | ۷. جمع بین متعارضین، اولی از طرح است | ۳۷۳ |
| باب هفتم: سیوه | ۲۷۳ | امر اول: جمع عرفی | ۳۸۰ |
| ۱. حجیت بنای عقلا | ۲۷۴ | امر دوم: قاعده ثانویه در متعادلین | ۳۸۸ |
| ۲. حجیت سیره متشرعه | ۲۷۷ | امر سوم: مرجحات | ۴۰۶ |
| ۳. میزان دلالت سیره | ۲۸۱ | مقام اول: مرجحات پنجگانه | ۴۰۸ |
| باب هشتم: قیاس | ۲۸۴ | ۱. ترجیح احدث | ۴۰۸ |
| مقدمه | ۲۸۴ | ۲. ترجیح با صفات | ۴۰۹ |
| ۱. تعریف قیاس | ۲۹۰ | ۳. ترجیح از راه شهرت | ۴۱۳ |
| ۲. ارکان قیاس | ۲۹۲ | ۴. ترجیح از راه موافقت با کتاب | ۴۱۸ |
| ۳. حجیت قیاس | ۲۹۲ | ۵. مخالفت عامه | ۴۲۱ |
| الف. آیا قیاس موجب علم است؟ | ۲۹۳ | مقام دوم: در تفاضل بین مرجحات | ۴۲۲ |
| ب. دلیل بر حجیت قیاس ظنی | ۳۰۱ | مقام سوم: در تعدی از مرجحات منصوص | ۴۲۸ |
| دلیل از آیات قرآن | ۳۰۲ | | |

المقصد الثالث مباحث الحجة

مقصد سوم از مقاصد چهارگانه کتاب ارزشمند اصول الفقه دربارهٔ مباحث حجت است. پیش از هرگونه سخن به عنوان زمینه‌سازی و آماده ساختن متعلم برای مباحث آینده، نکاتی را تقدیم می‌داریم:

نکته اول: گمشدهٔ ما در این مقصد چیست؟

در این مقصد در جستجوی ادلهٔ احکام شرعیه هستیم؛ یعنی می‌خواهیم دربارهٔ این‌که چه اموری صلاحیت دلیل بودن بر حکم شرعی را دارند و به درد استنباط احکام شرعیه می‌خورند و چه اموری لیاقت آن را ندارند بحث می‌کنیم؛ مثلاً آیا خبر واحد حجیت دارد؟ آیا قیاس و استحسان حجیت دارند؟ آیا شهرت فتواییه ارزش دارد؟ و ... خلاصه آن‌که می‌خواهیم 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 راه‌ها رهسپار واقع شویم؛ یعنی حکم اله 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 می‌رساند و یا حکم واقعی تطابق می‌کند که در این صورت به هدف اصلی و مقصد نهایی ره سپرده و گمشدهٔ خویش را یافته‌ایم.

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 تقویت 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 مسأله آن است که تمام مباحث جزء اول (مباحث الفاظ) و تمام مباحث جزء دوم (ملازمات عقلیه) عموماً یک سلسله مباحث صغری 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

صغریات روح و ارزش می‌بخشد و بدون آن وجود صغریات کالعدم است، در مباحث حجت بیان می‌شود.

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 می‌رسانند. دو مثال:

الف. در مباحث الفاظ به اثبات رساندیم که مشتقات ظهور در ماتلبس بالمبدء 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 می‌گوییم: 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 می‌رویم و هر جا مصداق آن را یافتیم، تطبیق نموده و نتیجه می‌گیریم.

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 این که ملازمه هست میان وجوب مقدمه شرعاً با وجوب ذی‌المقدمه شرعاً حاکم است و یا عقل می‌گوید: بین وجوب شیئی شرعاً و حرمت «ضد» آن شرعاً (غیر مستقلات) ملازمه است و در مباحث حجت ثابت خواهیم کرد که این حکم عقلی حجت است یعنی می‌توانیم از طریق ملازمه حکم شرعی را - که لازم است - استکشاف نموده، سپس این کبرا را به آن صغریات ضمیمه کنیم، و نتیجه می‌گیریم: 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 می‌دانیم که به طور مستقصری و همه‌جانبه درباره این مسأله گفتگو نماییم و تمام اموری که علمای اسلام اعم از شیعه و سنی در طول تاریخ به عنوان منابع فقه و تشریع اسلامی پذیرفته‌اند عموماً یا خصوصاً مورد بررسی و کنکاش علمی قرار

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.

مقدمه

در مقدمه مباحث حجت اموری قابل توجه است که عبارت‌اند از:

۱. موضوع مقصد سوم

مطلب اول از مطالب مقدمه درباره تعیین موضوع این مقصد است. همان‌طور که به نظر مشهور دانشمندان هر علمی دارای موضوع معینی است و در آن علم در اطراف آن بحث می‌شود همچنین هر مسأله از مسائل علمی و هر باب آن نیز موضوع مشخصی دارد که در آن باب درباره حالات و عوارض آن موضوع بحث می‌شود، 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 ... آن‌گاه اگر در این مقصد سوم با دلایل قطعی نتوانستیم ثابت کنیم که فلان امر حجت و طریق الی الواقع است همانند خبر واحد ثقه مثلاً با آرامش خاطر به منظور اثبات احکام شرعی به آن مراجعه می‌کنیم 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 نمی‌کنیم و در احکام شرعی از آن مدد نمی‌گیریم.

محمولات: عوارضی که می‌خواهیم در این مقصد برای آن موضوع کلی اثبات کنیم عبارت‌اند از حجیت و دللیت، 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 ثقة 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 دللیت موضوع علم اصول واقع می‌شوند و یا ذوات ادله اربعه موضوع بوده و وصف دللیت 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 دللیت 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، السنة التي هي 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 حقیقیه، 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...

به وسیله هل مرکبه سؤال از عوارض وجودی یک موجود است، پس از مسلم گرفتن اصل وجود، مثلاً زید در خارج موجود است، ولی نمی دانم عالم است یا خیر؟ عادل است یا نه؟ می پرسیم: هل زید عالم؟ هل زید عادل و ... حال همین بیان منطقی در ادبیات به شکل دیگری جلوه گر است و آن این که 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 قائماً 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 دلیلیت بحث می کنیم مثلاً بحث می کنیم که آیا کتاب حجت است؟ آیا سنت حجت است؟ و ... با این حساب اگر بنا باشد حجیت و دلیلیت داخل در موضوع باشند، یعنی الکتاب الذی هو حجة 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 العلما آن است که سخن از اصل وجود موضوع (مساوی است که موضوع اصل علم باشد یا موضوع بابی از ابواب علم) از مبادی تصویریه آن علم است نه از مسائل آن. پس مباحث حجت که مهم ترین مبحث علم اصول است یلزم که از مبادی باشد نه از مسائل.

بر اساس همین اشکال جناب صاحب الفصول فرموده است: موضوع علم اصول ذوات الادله الاربعه است؛ یعنی ذات الکتاب، ذات السنة و ... با قطع نظر از حجیت و دلیلیت 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 اربعه منحصر ساخته اند و اگر این مطلب را بپذیریم ناگزیریم به مقاله میرزای قمی ملتزم شویم، یعنی قبول کنیم که موضوع علم اصول

ادله اربعه به وصف دلیلیت است.

توضیح مطلب: فلسفه این که مشهور علما موضوع علم اصول را در ادله اربعه منحصر نموده‌اند، آن است که عند المشهور حجت این چهار امر مسلم و معلوم الحجیه است. فلا بد من آن یلاحظ المشهور هذه الادلة الاربعه بما هو ادله و جعلوها بهذه الملاحظة 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 می‌دانید دیگر چرا می‌گویید موضوع علم اصول ادله اربعه است؟ این تخصیص بی‌وجه است. شما بایستی بفرمایید: موضوع علم اصول هر چیزی است که صلاحیت دارد که گفتگو شود از دلیلیت آن ولو 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 مهم‌ترین مباحث اصولی داخل در مبادی باشند و یا اگر ملتزم به این لوازم نیستیم باید موضوع را تعمیم دهیم به تمام اموری که صلاحیت دلیلیت 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؛ چنان‌که در منطق این مباحث عنوان شد. وقتی موضوع ذات الدلیل شد وجهی برای اختصاص به ادله اربعه نیست، بلکه تمام اموری که صالح‌اند که دلیل باشند بر حکم شرعی عندنا و عند العامة عموماً مورد بحث است و در نهایت، ما ثبت انه حجة من هذه الامور نأخذ به و ما لم یثبت طر حناه.

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

اصول است و در زمره مسائل حجت داخل است؛ زیرا بحث از تعادل دو دلیل یا ترجیح احد الدلیلین علی الآخر هم در حقیقت بحث از حجیت و دلیلیت 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 ترجیح 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.

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

۱. تعریف مبادی تصوریه: مبادی تصوریه 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 کتاب ما هو؟ السنة ما هو؟ الحجية ما هو؟، بلکه می‌خواهیم بدانیم که هل القرآن حجة؟ هل السنة حجة؟ 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 التصديق بوجوده... سپس می‌گوید: و الثالث من المبادئ التصديقية و شاهدی هم از ابن سینا می‌آورد.

۳. شیخ انصاری رحمته الله در وسائل (بخش استصحاب، ص ۳۱۹) می‌گوید: نعم یشکل ذلک بما ذکره المحقق القمی فی القوانین و حاشيته من ان مسائل الاصول ما یبحث فیها عن حال الدلیل بعد الفراغ عن کونه دلیلا لا عن دلیلیه الدلیل و علی ما ذکره قدس سره یکون مسئله الاستصحاب کمسائل حجیته الادله الظنیة کظاهر الکتاب و الخبر الواحد و نحوهما من المبادئ التصديقية للمسائل الاصولیه، و مرحوم رحمته الله در حاشیه همان صفحه می‌گوید: تصور الموضوع و اجزائه و جزئیاته و تصور معانی الالفاظ

المصطلحه مما لم يذكر في علم آخر ببيان ان الاستصحاب ما هو من المبادئ التصورية و بيان ان الاستصحاب دليل من المبادئ التصديقيه. پس حق آن است كه بحث از حجيت از مبادئ تصديقيه است و نه تصويريه فتدبر.

۲. معنای حجت

در این مقدمه با معانی گوناگون حجت آشنا می‌شویم و معنایی را که مراد اصولیین است به دست می‌آوریم. پس می‌گوییم: حجت دارای چهار معناست، یک معنا در لغت و دو معنا در اصطلاح منطق 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 می‌گردد 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 می‌گوید: چرا علمای فاسق را اکرام نکردی؟ عبد می‌گوید: من احتمال دادم که منظور شما فقط علمای عادل است و لذا فاسق‌ها را اکرام نکردم. مولا این بهانه و عذرتراشی را رد می‌کند به این که ظاهر کلام من عمومیت داشت و شامل تمام علما می‌شد و این ظاهر در نزد عقلای عالم حجت است پس تو بدون جهت به این احتمالات اعتنا کردی، بلکه باید طبق ظاهر عمل می‌کردی. ۲. و یا به این است که صاحب الحجة طرف را مجبور کند بر این که او بپذیرد که صاحب الحجة معذور بوده و اگر خطا کرده مقصر نبوده در این صورت حجت معذر است مثلاً خبر واحدی دلالت کرد بر این که 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 می‌کشاند او می‌تواند 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 چنیش خاصی کنار هم گذارده می‌شود به منظور رسیدن به مطلوب و کسب معلومات تازه‌تر، به عبارت دیگر حجت عبارت است از معلومات

تصدیقیه‌ای که ذهن انسان آنها را استخدام می‌کند و به وسیله آنها به یک مجهول تصدیقی دست می‌یابد 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 کتابخانه‌ای نشسته و حس حقیقت‌طلبی او را واداشته به استدلال و صغرا و کبرا درست کردن و به نتایج تازه‌تری دست یافتن.

ب. و گاهی عند المناطقه بر خود حد وسط حجت گفته می‌شود لان الاوسط ما به یحتج لثبوت الاکبر للاصغر او لسلبه عنه؛ یعنی به واسطه است که ما احتجاج می‌کنیم 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 الحیوان 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: الحجة کل شیء یثبت متعلقه و لا یبلغ درجة القطع در این تعریف دو کلمه وجود دارد: ۱. یثبت متعلقه. ۲. و لا یبلغ درجة القطع، منظور از یثبت متعلقه و یا به عبارت دیگر، یکشف عن المتعلق یعنی دلالت می‌کند بر این که حکم الله واقعی در حق تو همین مؤدای اماره است، با این قید خارج شد اصول علمیه؛ زیرا این اصول هیچ‌گونه کاشفیتی از واقع ندارند، بلکه صرفاً یک سلسله وظایف عملیه تعبدیه‌ای هستند که در هنگامه مسدود شدن همه راه‌ها به سوی واقع از این دستور العمل‌ها استفاده می‌شود 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 صد در صد واقع را نشان می‌دهد 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 يد الجعل نفیا و اثباتا.

۲. مثبت ناقص و کاشف جعلی و آن عبارت است از امور ظنیه‌ای که شارع آنها را طریق الی الواقع قرار داده همانند خبر واحد مثلاً که صد در صد واقع‌نما نیست، بلکه ۸۰٪ واقع را نشان می‌دهد و احتمال خلاف هم در آن متصور است فلذا نیازمند جعل جاعل است و پیش‌توانه قاطع می‌طلبد که عبارت باشد از جعل حجیت از سوی شارع مقدس پس با قید مثبت 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 صد در صد را خارج ساخت؛ زیرا در اصطلاح اصولیین بر قطع، حجت، اطلاق نمی‌شود، بلکه بر امارات ظنیه گفته می‌شود. 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 درآید او در قیامت معذور خواهد بود، فالتقطع ما به یحتج علی الغیر من المولی علی العبد للعقاب و العبد علی المولی للعذر.

در خاتمه به دو نکته اشاره می‌کنیم:

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

الف. مباحث الحجة (مصنف).

ب. مباحث الطريق (میرزای نایینی).

ج. مباحث الامارات (صاحب کفایه).

د. مباحث الادلة (شهید صدر).

شاعر می‌گوید:

عبارت‌ناشتی 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

علمای الفاظ مترادفه را پذیرا هستند، ولی گروه قلیلی می‌گویند: هیچ دو لفظ مترادفی در عالم نیست، بلکه کالمترادفین هستند؛ یعنی جهات و حیثیات مختلف است؛ مثلاً همان حقیقت واحده را حجت می‌گویند، لأنه ما به یحتج العبد علی المولی و بالعکس. و دلیل گویند لأنه يدل علی المطلوب. و اماره گویند لأنه جعل علامة 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 آن فهم من اللفظ. و معنی گویند به اعتبار آن قصد من اللفظ. و مدلول گویند لأن اللفظ دال علیه.

۲. کلمه حجت که در اصطلاح اصولیین به معنای اماره به کار می‌رود از الفاظ منقوله است؛ یعنی بارعایت مناسبت از معنای لغوی خودش منتقل شده به این معنا از باب تسمیة الخاص باسم العام ای تسمیه الامارة باسم الحجة.

توضیح ذلک: همان‌طور که کلمه دابه در اصل لغت عام است و مطلق جنبندگان را می‌گیرد، 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 گمان‌آور چه آن غیر مولا باشد با عبد و یا فرد دیگری باشد، ولی در اصطلاح اصولیین در خصوص معنایی که از کلمه اماره فهمیده می‌شود استعمال شده از باب این که اماره هم از اموری است که یحتج به العبد علی المولی اذا عمل بها و صادفت مخالفة الواقع فتکون معذرة له و یحتج المولی علی العبد اذا لم يعمل بها و وقع فی مخالفة الواقع فیستحق العقاب علی المخالفة.

۳. مدلول کلمه اماره و ظن معتبر

پس از این که با معنای کلمه حجت آشنا شدیم و دانستیم که حجت با اماره مترادف‌اند 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 می‌گوییم: هنگامی که ما به استعمالات اصولیین مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که کثیراً ما اصولیین کلمه اماره را به کار می‌برند و از او اراده می‌کنند معنایی که کلمه ظن معتبر، مفید آن

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 این که 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 نفسانیه‌ای که برای شخص پیدا می‌شود که ترجیح احد الطرفین باشد در قبال علم، وهم و شک.

متقابلاً 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، در حالی که چنین نیست؛ بلکه هریک از این دو، یک معنای حقیقی بیشتر ندارند. معنای حقیقی اماره همان امری است که اعتباره الشارع لاجل کونه سبباً 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 مجازاً استعمال شده در سبب به علاقه مسببیت و سببیت.

سؤال: فلسفه این مسامحه در تعبیر چیست؟

جواب: فلسفه‌اش 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 کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:
 ۱. ظن بر دو قسم است، الف. ظن خاص، ب. ظن مطلق، این تقسیم در مقدمه نهم

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 شانی، ب. ظن فعلی یا شخصی، بحث ما فعلاً 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 انسان‌ها و نوع عقلای عالم گمان آور باشد ولو برای فرد خاصی که در وادی افراط و خوش‌باوری به سر می‌برد، یقین آور باشد و برای فردی که در وادی تفریط و وسوسه زندگی می‌کند گمان هم نیاورد اما برای نوع انسان‌ها این‌گونه است.

ظن فعلی یا شخصی عبارت است از این که 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 اماره‌ای برای نوع مردم گمان بود آن اماره برای همگان حجت است حتی در حق مکلفی که روی علل و عواملی این ظن بالفعل حاصل نشود، ولی شانیت و قابلیت افاده ظن در این اماره هست و اگر این شخص، فرد متعارفی بود گمان پیدا می‌کرد، ولی شخص ملاک نیست چه شخص، ظن فعلی بر خلاف پیدا کند یا بر وفاق ملاک نوع است بر خلاف 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 این که اگر انسان طبق اماره‌ای 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 می‌کند.

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 اجتهدیه دارد نوبت به اصول عملیه و یا ادله فقهائیه نمی‌رسد، آری، هنگامی که مجتهد تمام تلاش خویش را به کار بست و دلیل یا اماره‌ای بر حکم شرعی نیافت آنجاست که از روی ناچاری به اصول عملیه پناه می‌آورد به منظور خروج خود و مقلدینش از بم‌بست حیرت و سرگردانی. با این بیانات می‌توان گفت که مهم‌ترین فرق امارات با اصول عملیه آن است که امارات طریقت و کاشفیت نسبت به واقع دارند، ولی اصول عملیه هیچ‌گونه کاشفیتی از واقع ندارند، بلکه صرفاً یک سلسله اصول تعدیه و دستورالعمل‌های موقتی هستند که مکلف به هنگام انسداد باب علم و علمی از آنها بهره می‌گیرد.

تذکره: پیش از این درباره تعریف حجت یا اماره به تفاوت مذکور اشاره‌ای داشتیم؛ آنجا که گفتیم: امارات مثبت متعلق خود هستند، ولی اصول عملیه مثبت واقع نیستند بنابراین، نتیجه می‌گیریم که حجت در مصطلح اصولیین شامل اصول عملیه از قبیل اصالة البرائة والاحتیاط والتخیر والاستصحاب نمی‌شود، بلکه در مقابل آنهاست. ان قلت: شما چگونه می‌فرمایید: حجت شامل اصول عملیه نمی‌شود در حالی ما می‌بینیم اصولیین بر اصول عملیه هم اطلاق حجت می‌کنند؟

قلت: ما هم قبول داریم که بر اصول عملیه گاهی حجت اطلاق می‌شود 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 فرو غلطید مستحق عقاب است و اما حجت در باب امارات به معنای اصطلاحی کلمه است؛ یعنی ما یثبت متعلقه و لا یبلغ درجة القطع.

پس القطع حجة 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، بر خلاف 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 می‌رود و ظن جای آن را می‌گیرد؛ یعنی احتمال قوی به بقای آن امر پیدا می‌کند. پس استصحاب هم مثل سایر امارات ظنیه طریق ظنی به سمت واقع است.

۲. تأمل در خود کلمه استصحاب این مدعا را ثابت می‌کند و آن این که 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 نگاهداشتن و کان اصلاً شک نداری و موضوع اصول عملیه شک است، پس استصحاب از اصول نیست.

حال هر کسی که استصحاب را از باب حکم عقل حجت می‌داند به عقیده او استصحاب از امارات است چون به ملاک افاده ظن به حالت سابقه ارزش دارد (رأی قدما) و هر کسی که استصحاب را از باب اخبار و روایات و به ملاک تعبد حجت می‌داند به نزد او استصحاب از اصول عملیه است (رأی متأخرین) تازه کسانی هم که استصحاب را از اصول عملیه می‌دانند او را اصل محرز می‌شمارند و به تعبیر بعضی‌ها 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 می‌کنیم از همه آنها کم رنگ‌تر است نسبت به کشف از واقع و هنگامی که او را با اصول عملیه مقایسه می‌کنیم از تمام آنها رتبه‌اش برتر است.

۶. مناظ در اثبات حجیت اماره

بحث در این است که مناظ و میزان در اثبات حجیت امارات چیست؟ به عبارت دیگر
 پیشوانه 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 اخلاقی 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، فعلاً 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 يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ
 شَيْئًا» و می فرماید: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» و می فرماید: «قُلْ أَلِلَّهِ
 أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» در آیه اول می فرماید: تحقیقاً 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، ذاک مستحب،
 ذلک 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 طرق 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
 وجوب یا حرمت را به شارع اسناد دهیم افترا و تشریع خواهد بود که از اکبر
 کبائر است، (البته تشریع دو شعبه دارد:

۱. ادخال ما لیس من الدین فی الدین مثل بسیاری از بدعت های بدعت گزاران.

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 این که: الاصل حرمة العمل

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 ثقة، ظن حاصله از ظواهر و ... این گونه ظنون را ظنون خاصه یا معتبره می‌گویند؛ زیرا دلیل خاص بر اعتبار و حجیت آنها قائم شده در نتیجه عمل به این گونه از ظنون خرص و تخمین نبوده چنان‌که 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 موضوعاً داخل و حکماً 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 موضوعاً داخل است تحت عنوان اتباع الظن، ولی حکماً 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 الثقة 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 می‌گردد.

بنابراین، بخشی از ظنون که پشتوانه قطعی دارند از تحت اصل اولی در باب ظنون بیرون می‌روند 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 بر اساس 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.

نتیجه نهایی: از بیانات مذکور کاملاً با مناط و مقوم حجیت امارات ظنیه آشنا شدیم و آن این که مناط حجیت امارات، علم است و می توانیم به صورت موجبه 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 پیشترانه 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: این که می گوییم 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 نمی دهیم و این دو متناقض اند، جوابش این است که منظور از عدم قطع به حجیت، یعنی ما علم نداریم و نمی دانیم 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 نمی توانیم به شارع اسناد دهیم؛ زیرا این اسناد تشریع است (ادخال ما لم يعمل کونه من الدین فی الدین) و التشریع محرم بالدلة الاربعة پس مناط در حجیت امارات و مقوم حجیت امارات عبارت است از علم و یقین.

نکته اول: گروهی از اخباریین به اصولی ها اعتراض نموده و بر آنان طعنه زده اند که شما به امارات ظنیه، از قبیل خبر واحد مجرد از قرائن عملیه عمل می کنید، 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 می کنیم، ولی نه از باب این که این امور ظن بما هو ظن هستند، بلکه از این باب که این عده از ظنون پیشترانه قطعی دارند. در حقیقت

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

نکته دوم: امارات ظنیه معتبره را اصولیین طرق علمیه می‌گویند، یاء در کلمه علمی یاء نسبت است؛ یعنی طرقی که منسوب به علم‌اند و پشتوانه علمی و قاطع دارند. **بیان منطقی:** جناب مصنف می‌فرماید: به همین اندازه از بیان مطلب کاملاً واضح و روشن است و لکن برای این‌که در ذهن مبتدیان مطلب کامل‌تر و منسجم‌تر جای گیرد ما این مطلب بدیهی را در قالب برهان منطقی عرضه می‌کنیم.

بیان ذلک: از طرفی ظن بما هو ظن حجیت ذاتیه ندارد به دلیل این‌که اگر حجیت ظن ذاتی او بود هرگز شارع مقدس نمی‌توانست از اتباع ظن نهی کند و عمل به مظنه را ولو به صورت موجبۀ جزئیه و فی بعض الموارد منع کند؛ زیرا ذاتیات قابل جعل نیستند و دست جعل به امان بلند آنها نمی‌رسد نه نفیاً و نه اثباتاً چنانچه در مقدمه بعدی کاملاً تبیین خواهیم کرد، در حالی که شارع مقدس ما را از عمل به مظنه منع نموده، آنجا که می‌فرماید: «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 لابد باید عرضی باشد؛ یعنی عوامل دیگری حجیت را به او داده‌اند و گرنه خود او ذاتاً واجد این کمال نبوده آن‌گاه نقل کلام می‌کنیم به آن عامل خارجی و می‌گوییم: آن عامل خارجی یا قطع است و یا یک امر ظنی دیگر و شق سوم نداریم؛ زیرا شک و وهم مادون ظن هستند و هرگز نمی‌توانند پشتوانه ما فوق خود باشند، حال اگر آن عامل قطع باشد فهو المطلوب که ظن به علم منتهی شد و اگر ظن باشد مثلاً خبر واحد امری گمان‌آور است، ظاهر کتاب دلالت کند بر حجیت آن‌که ظاهر الکتاب هم امری گمان‌آور است نقل کلام می‌کنیم به ظاهر الکتاب و می‌گوییم: ظاهر کتاب هم امری گمان‌آور است و حجیت ذاتی او نیست می‌پرسیم پشتوانه حجیت او چیست؟ آیا یک امر قطعی است یا ظنی؟ اگر قطع باشد فثبت المطلوب و اگر ظن باشد نقل کلام به او می‌کنیم و هکذا تسلسل پیدا می‌شود 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 می‌گردد و مناط حجیت علم است. به بیان خلاصه‌تر، از آنجا که حجیت ظن ذاتی او نیست حتماً باید عرضی باشد و کل ما بالعرض لابد ان

یمنتهی الی ما بالذات و آن امری که حجیت ذاتی اوست چیزی غیر از علم نیست فثبت المطلوب که مناط 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 اماره‌ای که دلیل قطعی بر حجیت و اعتبار آن قائم شده باشد پس آن اماره حجت و واجب الاتباع است (مثل خبر واحد ثقة) و هر اماره‌ای 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 نمی‌شود 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 مقدمه‌ای را ذکر نموده و در آن سه اصطلاح عنوان بحث را معنا می‌کنیم:

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 نمی‌شود و نامش یقین است و خواه تقلیدی باشد که با تشکیک مشکک زایل می‌گردد 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 می‌گیرد و از دامان خود علم می‌جوشد و علم فی نفسه واجد این صفت است نه این که 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

ممکنات اصل هستی و همه کمالات وجودی را از واجب الوجود می‌گیرند، ولی واجب الوجود خود سرچشمه وجود و کمالات است و ذاتاً 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 متابعة القطع والاخذ به ما دام موجوداً»؛ یعنی به حکم عقل قطعی هیچ‌گونه تردیدی نیست در وجوب متابعت قطع مادامی که قطع موجود است. و در جمله دوم می‌فرمایند: «لانه بنفسه طریق الی الواقع ولیست طریقه مجعولة للشارع»؛ یعنی دلیل بر این که عقلاً متابعت قطع واجب شده آن است که قطع فی ذاته کاشف از واقع است و واقع را صد در صد 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 اساساً 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. متابعة القطع واجبة؛

۲. القطع طریق الی الواقع.

در اینجا سؤال مطرح است و آن این که 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 مجعولة مقصود این است که طریقت ظن مجعول به جعل شارع است نه این که ذاتی ظن باشد؛ زیرا در باب ظن احتمال خلاف وجود دارد لذا کاشفیت او از واقع تام نیست و عقل ما را ملزم به

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 فرار بده و تعبداً به او به چشم علم بنگر؛ یعنی همان‌گونه که اگر عالم بودی و واقع را صد در صد می‌دیدی متابعت می‌کردی همچنین اگر گمان هم پیدا کردی متابعت کن و آثار علم را بر آن بار کن.

۲. متابعة 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، بعضی‌ها باب قطع را هم به باب ظن قیاس نموده و این سؤال را پیش آورده‌اند که آیا مراد از حجه القطع ذاتیه، یعنی طریقت قطع ذاتی اوست یا وجوب متابعت آن در حالی که پر واضح 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 صد در صد دیدم دیگر نیاز به بیان جدید و جعل علی حده‌ای نیست، بلکه به حکم عقل متابعت از قطع واجب است و این حکم از احکام عقلاییه‌ای است که تطابقت علیها آراء العقلاء. مثال: انسانی را در نظر بگیرید که در یک شب تاریک و ظلمانی گوهر گران‌بهایی را گم کرده و هر چه 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 صد در صد 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 بر نداشتم آیا چنین عذر و بهانه‌ای مقبول است؟! آیا این عمل مما یضحک به الثکلی نیست؟! مسلماً چنین است؛ زیرا اینجا جای تردید نیست، حالت منتظره‌ای

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

الف. در منطق می‌گویند ذاتی بر دو قسم است:

۱. ذاتی باب ایساغوجی کلیات خمس؛

۲. ذاتی باب آنالوطیقا (برهان).

ذاتی باب ایساغوجی عبارت است از ما لیس خارجاً 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 می‌کند بدون هیچ ضم ضمیمه‌ای به آن ذات نظیر امکان نسبت به ماهیات ممکنه که از لوازم ذات آنهاست به قول حکیم سبزواری:

فمثل الامکان هو الذاتی لا الذاتی الایساغوجی بل ثانی

و مانند شیئت برای اشیا، به قول حکیم هیدجی:

فمثل شیء هو ذاتیاجی هناک لافی باب الایساغوجی

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

ب. حقایق و واقعیات خارجی بر دو قسم‌اند: ۱. مادیات، ۲. مجردات. علم از حقایق مجرده نوریه محضه است و سراسر ذات علم انکشاف و ظهور و روشنایی است و هیچ‌گونه ابهام و تاریکی در آن راه ندارد برخلاف وهم و شک و ظن. بنابراین، العلم نور لذاته و منور لغیره همان‌طور که در محسوسات و امور مادیه نور شمس ظاهر است به نفسه 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 این که 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 متزاع

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 شیء که همان مفاد کان تامه است مانند جعل الاله 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 شیء 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 مفارقة 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 المفارقة لخلو الذات عنها و لا یتصور بین شیء و نفسه و لا بینه و بین ذاتیات 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 مشمشا و لكن اجوده انتهى.

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

۱. جعل یا سلب تکوینی که عبارت است از ایجاد الشيء خارجاً و تکویناً ای فی عالم الکون و یا سلب الشيء خارجاً و تکویناً.

۲. جعل یا سلب تشریعی که عبارت است از ایجاد الشيء اعتباراً و فی عالم التشريع یا سلب الشيء كذلك بقوله تعالى افعَلْ كَذَا (جعل تشریعی) و لا تفعلْ كَذَا (نهی تشریعی) با حفظ این مقدمات خمسہ می‌گوییم: مدعای ما این است که طریقت ذاتی قطع است و لا تناله يد الجعل نفياً و اثباتاً.

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 می‌کنیم:

۱. بر مبنای خود مصنف که علم را عین انکشاف واقع می‌داند و طریقت علم را

ذاتی باب ایساغوجی می‌داند.

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

بر مبنای مصنف: باز دو صورت پیدا می‌شود:

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 است؛ یعنی می‌خواهیم بگوییم در باب ظن جعل الحجية و الطریقة به

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 معجول له انفکاک و جدایی ممکن باشد کالکتابه للانسان، ولی در

مورد بحث ما طریقت و انکشاف عین علم است و انفکاکش از علم ممتنع است به دلیل این که 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 این که 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 ممکنا او شیئا یا جعلت الاربعه 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 ممکنا و الاربعه 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.

تابه حال می گفتیم: سلب تألیفی هم مثل جعل تألیفی محال است، حال می خواهیم ترقی نموده و ادعا کنیم که اساساً 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

استحاله سلب است.

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

ثانیاً 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 آئی 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 این که بحث ما در مطلق الاعتقاد الجازم است چه این که آن اعتقاد مطابق واقع باشد کالیقین و التقلید 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 (ولو قطعش خطاست، ولی ملتفت به خطا نیست و خیال می کند که می داند) در همین آن که 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 يستحيل: تا به حال ثابت شد که با فرض بقای قطع اولی، مکلف محال است که ثانیاً قاطع است به این که این قطع طریقت به سوی واقع ندارد. حال می خواهیم ادعای بالاتری کنیم و آن این که 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 علماً لا یكون^۱ علماً و هذا خلف.

قوله و هذا الکلام: اگر کسی بگوید که شما چگونه می‌گویید با وجود قطع حتی احتمال عدم طریقت هم محال است در حالی که هر انسان غیر معصومی احتمال می‌دهد، بلکه یقین دارد که برخی از معلومات و یقین‌هایی که برای او پیدا می‌شود خطا بوده و مطابق واقع نیست؟ جواب می‌دهیم: ما هم قبول داریم که هر انسانی چنین علم اجمالی دارد که علومی که در طول عمر پیدا می‌کند صد در صد مطابق واقع نیستند، بلکه برخی از این علوم خطاست اما این لطمه‌ای به آن حرف ما نمی‌زند؛ زیرا انسان روی هر یک از علومی که از خارج برایش پیدا می‌شود اگر انگشت بگذارد خواهد یافت که در خصوص آن علم احتمال خطا نمی‌دهد و با او معامله علم می‌کند و چنین علم اجمالی مؤثر نیست چون اطراف قضیه غیر محصوره است. آری، اگر اطراف شبهه محصوره بود، یعنی احتمال می‌داد 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 می‌دهد که شاید این همان علمی باشد که خطا و جهل مرکب است و لذا قطع او زایل می‌گردد.

والخلاصه: برای قطع هم جعل طریقت به جعل تألیفی محال است تکویناً و تشریعاً 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 می‌شود:

۱. گروهی از اخباریین از قبیل محدّث استرآبادی و جزایری و ... تفصیل داده‌اند میان قطعی که از راه آیات و روایات حاصل شود با قطعی که از طریق مقدمات عقلیه پیدا شود به این‌که گفته‌اند: 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

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

۲. جناب کاشف الغطاء، در کتاب شریف کشف الغطاء فرموده است: قطع اشخاصی که قطاع نباشند حجت و واجب الاتباع است اما قطع قطاع 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.

(قطاع کسی است که یحصل له القطع کثیرا 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 اطلع علیها غیره لا یحصل لا القطع منها نه این که قطاع 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 قطاع و چه غیر قطاع.

۳. بعضی ها تفصیل داده اند میان قطع به خود حکم شرعی کالجوب و الحرمة و ... و قطع به موضوع حکم شرعی کالخمیره و المائیه و قطع به متعلق الحکم کالبیع و الربا و ... به این که 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 مثلاً در اکرام 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

تو قاطع باش که یقین اولت طریقت ندارد للتناقض آری، فقط یک راه صحیح و معقول وجود دارد و آن این که 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 خود به خود قطع او زایل شده و تبدیل به احتمال خلاف یا قطع به خلاف می گردد و اگر نه ما دام کونه قاطعا یستحیل سلب الطریقیه عن هذا القطع.

۸ جایگاه حجیت امارات

مقدمه هشتم دربارهٔ موطن و جایگاه حجیت امارات ظنیه است: لاشک در این که 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 السلام به حسب ظاهر کوتاه است و تمکن از علم نداریم و یا این که 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 صلوٰه 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 همهٔ 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

سه نظریه وجود دارد:

الف. گروهی معتقدند که راه علم نسبت به احکام فرعیه در جمیع از مننه چه در دوران حضور معصوم و چه در دوران غیبت به روی ما باز است و از طریق ظواهر قطعیه قرآن و نیز اخبار متواتره و یا خبرهای واحد همراه با قرائن قطعیه 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 اللفظه: "فان قيل اذا سدتم طریق العمل بالاخبار فعلى ای شیء تعولون فی الفقه کله؟" و اجاب بما حاصله: "ان معظم الفقه یعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا علیهم السلام فیہ بالاخبار 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 بالضرورة و باجماع الامامیه امر ممتنع فی هذا الزمان و اشباهه فالتکلیف فیها بتحصول العلم غیر جایز و الاكتفاء بالظن فیما یتعذر فیہ العلم مما لا شک فیہ».

ب. گروه دیگر عقیده دارند که راه علم به احکام شرعیه نسبت به معظم احکام شرعیه 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 شرعیه را تحصیل کنیم، این دسته انفتاحیون حکمی هستند و پیروان این نظریه مشهور علمای شیعه هستند و الان نیز در بازار علم اصول همین عقیده رایج و حاکم است.

ج. گروه سومی از اصولیین مدعی شده اند که در دوران غیبت راه علم راه علمی نسبت به احکام شرعیه به روی ما مسدود است و ناچاریم در موارد مشکوکه 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

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 مسأله معینی تحصیل علم ممکن نیست قطع نظر از این که 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 بگوییم 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 کذایی 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 گوییم: اختلاف است در این که آیا امارات ظنیه مطلقاً حجیت دارند، حتی در زمان افتتاح 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

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 حجیت 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 ادله‌ای 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 تقویت واقع است؛ یعنی مستلزم القادر مفسده است، اگر اماره قائم به وجوب شود و در واقع حرام بوده و یا مستلزم تقویت 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 تقویت واقع دهد با این‌که تمکن از تحصیل واقع دارم؟ هرگز، حاشا و کلا!!

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 بر آمدن علمای اصول برای جواب از این مشکله و تصحیح نمودن آنان حجیت امارات ظنیه را مطلقاً بهترین گواه است بر این‌که حجیت

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 این که 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.

والحاصل: 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 این که 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

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 در عین حال برای این که کتاب ما خالی از این بحث نباشد به طور مختصر در مقدمه دهم درباره آن گفتگو می‌کنیم.

۱۰. مقدمات دلیل انسداد

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 این که 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 این که 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 جمالی صغیر دایره‌اش 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 سائل 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

می‌گیرد و لازم‌هاش آن است که تک تک روایات و سائل الشیعة را بررسی کنیم و به هر روایت معتبره‌ای 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 بعضی‌ها ظنون خاصه کفایت نمی‌کند چون عمده‌اش خبر واحد است و خبر واحد را بعضی‌ها اصلاً حجت نمی‌دانند و برخی دیگر هم که حجت می‌دانند گروهی صحیح اعلایی هستند کصاحب المدارک و گروهی به مطلق الصحیح عمل می‌کنند و دسته‌ای به روایات موثق 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 حداکثر 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 شده‌اند، ولی مهم‌ترین 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 خدشه‌دار شود کل استدلال عقیم خواهد بود. بیان مقدمات دلیل:

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

محرماتی را بر دوش ما گذاشته و این گونه نیست که ما در حوادث و وقایع مشکوکة الحکم آزاد و رها باشیم کالمجانین والاطفال والبهاائم.

ب. باب العلم و العلمی در اعصار متاخره از عصر معصومین علیه السلام به روی ما مسدود است؛ یعنی ما در عصر غیبت نمی دانیم در غالب موارد قطع به احکام شرعیه 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 العلمی روی همان بیانی است که در نکته ثانیه به عنوان مقدمه تذکر دادیم و آن این که مهم ترین طریق علمی خبر واحد است و خبر واحد هم وافی به معظم احکام فقه نیست، بلکه حداکثر 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 زبدة 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 العمدہ من مقدماته» و به عقیده ما این مقدمه ناتمام است و دلیلی بر اثبات آن نیست؛ زیرا به اعتقاد ما باب العلمی، 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 العلمی نداریم، سپس جناب مصنف قدم را فراتر گذاشته و ادعا می کنند که، بلکه باب العلم هم در معظم ابواب فقه مفتوح است، پس اساساً نیازی به فرض انسداد نداریم، پس اساسی ترین مقدمات دلیل انسداد فرو ریخت 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 صلاه و حرمت و 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 اینها نیست بخش عمده احکام فقهیه را مسائل نظری

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

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

بیان شیخ در رسائل (ص ۱۱۲): «و اما المقدمة الاولى فهی بالنسبة الى انسداد باب العلم فی الاغلب غیر محتاجة الى الاثبات ضرورة قلة ما یوجب العلم التفصیلی بالمسئلة علی وجه لا یتحتاج الى العمل فیها الى اعمال اماره غیر علمیه».

بیان آخوند در کفایه (ج ۲، ص ۱۱۶): «و اما المقدمة الثانية: اما بالنسبة الى العلم فهی بالنسبة الى امثال زماننا بینة وجدانیه یعرف 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 بدانها 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 بالضرورة باطل است؛ زیرا دستورات دین اسلام برای همه اعصار و امصار است و الی یوم القیامة.

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

است؛ زیرا ما علم اجمالی داریم به وجود یک سلسله واجبات و محرمات و با وجود علم اجمالی نوبت به اصالة البرائة نمی‌رسد.

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. انسدادی‌ها از انفتاحی‌ها تقلید کنند.

۲. در هر مسأله‌ای از مسائل که پیش می‌آید 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 مسأله‌ای که پیش می‌آید 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 اصالة الاحتیاط جاری کند و اگر احتیاط ممکن نیست از اصالة التخییر استفاده کند کالدوران بین المحذورین.

۴. در هر مسأله‌ای که پیش می‌آید طبق ظن خود عمل کند؛ یعنی اگر ظن به وجوب پیدا کرد اتیان کند و اگر ظن به حرمت پیدا کرد ترک نماید (و لافرق که این ظن از راه خبر واحد و ظاهر کتاب به دست آید یا از طرق دیگر به استثنای طرقی 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 می‌داند فکیف یصح رجوع العالم الی الجاهل؟

راه دوم: احتیاط نمودن در جمیع حوادث و وقایع مشکوکه الحکم مستلزم عسر و حرج شدید بوده، بلکه منجر به اختلال نظام زندگی می‌گردد فی‌المثل ما احتمال

می‌دهیم که لبنیات مغازه‌های این شهر نجس است احتیاط کنیم و نخوریم، احتمال می‌دهیم که لحم موجود در قصابی مذکی نباشد احتیاط کنیم و نخوریم، احتمال می‌دهیم که پارچه‌های موجود در فلان بزازی سرقت باشد احتیاط کنیم و نبوشیم و ... یلزم که از تمام نعمت‌های الهی به یک لقمه در طول شب و روز اکتفا کنیم و نظام زندگی از هم می‌پاشد 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 البرائت استفاده کنیم یا از استصحاب کمک بگیریم به دلیل این که یقیناً در برخی موارد مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی لازم می‌آید و مخالفت قطعیه حرام است.

ان قلت: ما هر حادثه‌ای از حوادث را جداگانه ملاحظه می‌کنیم و وقتی روی خصوص آن حادثه انگشت می‌گذارم علم به تکلیف در خصوص آن نداریم، بلکه مجرد شک است و عند الشک می‌توان از اصول عملیه کمک گرفت.

قلت: با توجه به این که 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 نمی‌دانیم، در اینجا به علم اجمالی اعتنا نمی‌شود، ولی ما نحن فيه از آن باب نیست.

دو نکته:

۱. این سخن نسبت به اصاله الاحتیاط و التخییر جاری نیست؛ زیرا در احتیاط انسان به واقع می‌رسد و در تخییر هم ناچاریم و قدرت بر امتثال حرام و واجب هر دو نداریم. فالعمدة فی الباب هی البرائة والاستصحاب.

۲. مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه (ج ۲، ص ۱۱۵) می‌گوید: «الخامسة انه قد يتوهم التكرار فی تلك المقدمات من وجهين الاول الحکم ببطلان البرائة تارة بحسب المقدمة الثالثة و اخرى فی ضمن الاصول الشخصية التي احديها البرائة الثانية ان الحکم ببطلان الاحتیاط تارة فی الجزء الاول من الرابعة و اخرى فی ضمن بطلان

الاصول الشخصية التي احديها الاحتياط و هو مدفوع بان الباطل اولاً هو البرائة الكلية و الاحتياط الكلى و ثانياً هو البرائة و الاحتياط الشخصيان الملحوظان بحسب خصوصيات الوقائع».

هـ. 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؟ لاشک در این که عقل می گوید به طرف راجح اخذ کن؛ زیرا اخذ به طرف مرجوح، ترجیح مرجوح بر راجح است و آن عقلاً 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 به بدین وسیله وضعش روشن می گردد، آن گاه می ماند موارد اندکی که در آنها اصلاً 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 به اصول عملیه رجوع می کنیم؟
قلت:

قل للتي يدعى في العلم فلسفة حفظت شيئاً و غابت عنك اشياء
آن که گفتیم ممنوع است، رجوع به اصول عملیه بود ابتدا و قبل الفحص و الیأس اما بعد الفحص و تحصیل الظن فی معظم الفقه بالاحکام الشرعیه 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.

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 مسأله دو نظریه وجود دارد:

۱. علمای شیعه بالاجماع عقیده دارند که خداوند در واقع و لوح محفوظ احکام را جعل نموده بر اساس مصالح و مفاسد نفس الامریه 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 التکلیف 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 معتبره‌ای در نزد وی بر حکمی از احکام قائم شود این تکلیف واقعی گردنگیر او می‌شود و اگر مخالفت کند در قیامت عقاب خواهد شد، ولی اگر جاهل به حکم بود و اماره‌ای 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 فحوص نکرد تا این که 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 درآمد عندالله و در قیامت معذور است؛ یعنی عقاب نمی‌شود و لکن تمامی انسان‌ها چه عالم و چه جاهل، جاهل هم چه قاصر و چه مقصر و چه من قامت عنده الاماره و چه غیر آن همگی مکلف‌اند.

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

یعنی هر انسانی که عالم به تکلیف شود و یا اماره معتبره‌ای 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 بر خلاف 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 منتظره‌ای در کار نیست و این سخن با علت تامه می‌سازد و اگر مرادشان علم اجمالی باشد می‌گوییم جای این بحث در باب اصول عملیه در مسأله اصاله الاحتیاط است و در آنجا اقوال فراوانی مطرح است گروهی از قبیل آخوند و آفاضیاء و محقق اصفهانی علم اجمالی را علت تامه می‌دانند هم نسبت به وجوب موافقت قطعی و هم نسبت به حرمت مخالفت قطعی و گروهی از قبیل شیخ انصاری و محقق نایینی علم اجمالی را نسبت به حرمت مخالفت قطعی علت تامه و نسبت به وجوب موافقت قطعی مقتضی می‌دانند و گروهی نیز از قبیل محقق خونساری و صاحب المدارک و میرزای قمی و ... علم اجمالی را کالجهل راسا می‌دانند که نه علت تامه تنجز است و نه مقتضی آن و گروه دیگری هم قائل به قرعه شده‌اند و گروه‌های دیگری تفصیلاتی دارند.

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

۱. اجماع تمام علمای شیعه: اجماع قائم است بر اشتراک احکام واقعی میان عالم و جاهل و الاجماع حجة 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 می‌فرماید: «و هذا تصویب باطل عند اهل الصواب من التخطئه». بعد می‌فرماید: «و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الاخبار والاثار». و هم صاحب الفصول در (ص ۴۰۶) مدعی تواتر شده، آنجا که می‌فرماید: «و التحقيق ان لله تعالى في كل واقعه حكما معينا مخزونا عند اهله و هم

اهل العصمة (ع)». سپس می فرماید: «لنا على اصل التخطئة وجوه منها اجماع اصحابنا الامامية على ذلك ... و منها تواتر الاخبار المروية عن الائمة الاطهار (ع) الدالة على ان الله في كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه و بينه نبيه لوصيه الى ان ينتهي البيان الى آخر الاوصياء فجميع الاحكام محفوظة عنده مخزونه لديه حتى مثل ارش الخدش فما دونه. و هذه الاخبار و ان كانت واردة بعبارات مختلفة، و الفاظ متفاوتة الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه فهي متواتره بالمعنى». مصنف، خود، مدعى 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 عالم‌ها باشد (صغرا) (اختصاص، یعنی تعلیق حکم بر علم به حکم؛ یعنی اگر عالم شدی حکمی در حق تو هست و آلا) 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 متناقض‌اند و ارتفاع نقیضین محال است. (نتیجه نهایی)

بیان الملازمة: سؤال: چه ملازمه‌ای است بین عدم الاشتراک با تعلیق الحکم 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 آن‌گاه اگر احتمال اول هم باطل شد آلا و لابد 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.

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 مثلاً تعلق گرفته و هذا خلف چون آنچه را که فرض کردیم که باید متعلق حکم باشد و هو الطبيعي او متعلق حکم نشده، بلکه معلوم الوجوب متعلق حکم شده و هذا خلف محال.

۲. تعلیق مستلزم محال است.

بیان ذلک: 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 بر می 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 الاشاعرة.

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

۳. تعلیق مستلزم دور است.

بیان ذلک: 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 متقابلاً علم به حکم هم متوقف بر وجود واقعی حکم است و الدور باطل.

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 این که اطلاق و تقیید متقابلانند منتهی کلام در این است که آیا تقابل بینهما تقابل تضاد است؛ یعنی هر دو امر وجودی هستند و بینهما کمال المنافرة 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 تقیید را امر وجودی و ملکه می دانند و اطلاق را عدم همین ملکه و می گویند: الاطلاق عدم التقیید فیما من شانه ان یکون مقیدا، روی مبنای اول هر جا که تقیید نبود استکشاف می کنیم اطلاق را اما روی مبنای ثانی اطلاق و تقیید متلازمانند در امکان و استحاله؛ یعنی هر جا که تقیید 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 متقابلانند 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 یمكن ان یکون مختصا و حیث این که در ما نحن فیه تقیید 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 تقیید.

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. نتیجة الاطلاق. ج. نتیجة التقیید. این سه اصطلاح در مکتب محقق نایینی رایج است و بیان مطلب آن است که هنگامی که مولا عنایت به ایجاد شیء از سوی بندگان 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

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 همان‌گونه 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 چنان‌که 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 افعّل صلوتک 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

لذا محقق نایینی فرموده است: ما در این سه مورد شرط علم را به متمم الجعل استفاده می‌کنیم 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 می‌گوییم اگر مولا خطاب خود را به خصوصیتی مخصص نکرد ما از عدم التقیید استکشاف می‌کنیم 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 متلازم‌اند 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 می‌گذاریم و این متمم الجعل نتیجه‌اش در این فرض با اطلاق اصطلاحی یکسان است؛ یعنی همان‌طور 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 می‌کنیم و متمم الجعل در ما نحن فیه عبارت است از اجماع و روایات متواتره که اشاره شد.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: 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 نمی‌توانیم اشتراک احکام را استفاده کنیم، ولی راه چاره‌ای اندیشیده که همان متمم الجعل باشد و فرموده است: خود ادله احکام مثل اقیما الصلوة و ... نه مطلق‌اند و نه مقید، ولی از راه روایات متواتری که دال بر اشتراک احکام بود اطلاق را ثابت می‌کنیم، منتهی نه اطلاق مصطلح، بلکه نتیجه الاطلاق.

۲. جواب مصنف: ایشان می‌فرمایند: 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 می‌شد 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

عقل به مقصود نایل می‌شویم 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 اصلاً قابلیت تقید را ندارد تا بگوییم 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 لاشک در این که اختصاص و عدم الاختصاص کالانسان و اللانسان متناقض‌اند و از رفع احدهما وضع دیگری حاصل می‌شود پس به مجرد ابطال اختصاص، نتیجه می‌گیریم اشتراک و عدم الاختصاص را به حکم این که ارتفاع نقیضین 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 گونه‌ای که جزء موضوع یا محمول یا هر دو گردیده مثل کل لا حیوان لا انسان، حال سالبه محصله در مقابل موجب معدوله المحمول است و فرق‌شان این است که در سالبه محصله سلب الربط است و در موجب معدوله المحمول ربط السلب است آن‌گاه 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 نمی‌گوییم: ادله الاحکام مطلق یا غیر مختص‌اند، بلکه می‌گوییم: مختص نیستند و با نفس عدم الاختصاص اثبات می‌کنیم اشتراک را.

قوله نعم يتم ذلك: گاهی به حسب واقع و نفس الامر، یعنی قطع نظر از مقام بیان هر یک از اطلاق و تقیید ممکن است؛ یعنی ممکن است مراد مولا مطلق باشد و ممکن است مقید باشد، ولی به حسب مقام بیان تقیید مستیحل 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 الامتثال در چنین موردی برای استکشاف اطلاق یا تقیید محتاج به متمم الجعل میرزای نایینی هستیم که یا نتیجه بدهد اطلاق را و یا تقیید 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 تقیید 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 این که 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 ماکه در تسمیه بحث نداریم.

قوله و یقی 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: مسأله 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 مبسّم است که یجب الجهر و الاخفات و القصر ان کان عالماً؟ جواب: پس از این که برهان عقلی دلالت نموده که تقیید حکم شرعی به علم محال است به علت لزوم دور یا خلف می گوییم: در این سه مورد و نظایر آن ما ناچاریم از

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 این که 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 الاعاده 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 در عین 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 تقصید یا آیه ای که مبین حکم نماز مسافر است، آیه ۱۰۱ سوره نساء است: ﴿وَإِذَا 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 این که لا شک در این که 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

شراب خمر حرام بوده، ولی اماره قائم به وجوب آن شده است. حال در چنین مواردی که اماره مخالف واقع درمی آید اتباع الاماره سبب تفویت واقع می گردد؛ یعنی اگر در واقع وجود بوده عمل طبق اماره سبب تفویت مصلحت واقع می گردد و اگر در واقع حرمت بوده اتباع الاماره سبب القادر مفسده می گردد و در یک کلام سبب تفویت واقع می شود با این وصف اگر زمان، زمان انسداد باب علم باشد ماناگزیر هستیم طبق اماره ظنیه عمل کنیم به حکم این که اذا تعذر العلم قام الظن الخاص او الظن المطلق مقامه و يؤثر اثره و ينزل منزلته، ولی فعلا مشکله در فرض انفتاح باب علم است و آن این که در فرضی که مکلف از تحصیل علم به واقع متمکن است؛ یعنی دسترسی به معصوم یا اخبار متواتره و یا نصوص قرآنی 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 این که امارات ظنیه گاهی مخالف واقع درمی آیند و موجب تفویت واقع می شوند و مسبب این تفویت 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 این که تفویت مصلحت یا القادر 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 این که حجیت امارات به دلایل قطعیه ثابت شده چه در فرض انسداد و چه در فرض انفتاح با این حساب می گوئیم: لابد هنگامی که اماره بر حکمی از احکام قائم می شود طبق مؤدای اماره مصلحتی حادث می گردد به اندازه مصلحت

واقع و یا بیش از آن و این مصلحت حادثه تدارک می‌کند آن مصلحت واقعیه فائده را آنگاه اگر شارع مقدس اذن در تفویض واقع می‌داد بدون جبران مافات، قبیح بود، ولی با جبران مافات و یا با اعطای مازاد چنین اذنی قبیح ندارد.

گروهی بر اساس مصلحت سلوکیه خواسته‌اند از معمای مذکور پاسخ دهند که در مقدمه چهاردهم خواهد آمد.

راه حل سوم: مصنف معتقد است که ما این مسئله را بر مبنای طریقتی که اصل اولی در باب امارات است حل می‌کنیم و آن این که فرض بحث ما در این است که دلایل قطعیه قائم شده بر این که 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 لابد به خاطر مصالحی بوده که خداوند آن مصالح را به تفصیل می‌داند، ولی برای ما تفصیلاً روشن نیست و آن مصالح حقیقه یکی از دو امر ذیل است که هریک از این دو می‌توانند 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 قطع‌هایی که برای مکلفین پیدا می‌شود ۸۰٪ مصیب باشد و ۲۰٪ بر خلاف واقع در آیند امارات ظنیه نیز حداقل ۸۰٪ مصیب بوده، بلکه ۹۰٪ مصیب‌اند و ۲۰٪ یا ۱۰٪ مخطئی‌اند فلذا شرع مقدس اصرار فرموده که حتماً باید بندگان او تحصیل علم کنند بلکه به همان امارات ظنیه خاصه قناعت فرمود.

۲. بر فرض که خطای امارات ظنیه بیش از خطای علوم باشد؛ یعنی مثلاً اماره ۲۰٪ خطا می‌کند و علم ۱۰٪، ولی با این حال به خاطر مصالح مهم‌تری 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 می‌دید که اگر بنخواهد فقط به علم اکتفا کند و در فرض انفتاح بندگان را مجبور به علم کند در

احکام دین، مشقت فراوانی برای مکلفین ایجاد می‌شد و در بم‌بست قرار می‌گرفتند^۱ به‌ویژه با توجه به این نکته که اجبار به تحصیل علم بر خلاف بنای قطعیه عقلای عالم است و در امور زندگی که همه‌جا 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 پر واضح 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 این که بنای دین مبین اسلام در سراسر شئون و قوانین بر آسان گرفتن است و به قول قرآن: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» یا «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» روی 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 این که بالوجدان مکلف بودن همه مکلفین در همه مسائل به این که 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 مسأله گفتن و امام بشود مسأله گو، و حال آن که امام مقاصد مهم‌تری 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 راه‌های دور و نزدیک به محضر امام علیه السلام رسیده و از زبان امام حکم را بشوند.

قوله و علی التقديرین: بنابر هر یک از دو احتمال می‌گوییم: از این که شارع مقدس

در فرض انفتاح به ما متابعت از اماره را اذن داده در وصول به احکام واقعیه کشف می‌کنیم که شارع در موارد خطای اماره مسامحه نموده نسبت به تکالیف واقعیه و نخواستیه که حتی در این مورد هم بندگان به واقع برسند للضرورة و لذا قیام اماره عند المخالفه موجب عذر برای مکلفین می‌شود و در این باب مثل اماره ظنیه کمثل القطع است همان‌طور که قطع فقط طریق الی الواقع است و عند المخالفه فقط معذر است نه این‌که طبق قطع در مقطوع به مصلحتی حادث شود فهکذا الامارة.

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 فاعتنم).

۱۳. اماره طریق است یا سبب؟

در باب حجیت امارات گروهی از اصولیین می‌گویند: امارات مطلقاً حجیت دارند حتی در فرض انسداد باب علم و علمی و گروهی معتقدند که امارات فقط در فرض انسداد باب علم حجت‌اند دسته اول خودشان در نحوه حجیت امارات اختلاف دارند گروهی مسلک طریقت را برگزیده‌اند (مشهور شیعه) و گروهی مسلک سببیت را انتخاب کرده‌اند (معتزله) و بعضی هم مسلک مصلحت سلوکیه را ذکر کرده‌اند که شیخ انصاری باشد و در مقدمه ۱۳ و ۱۴ این مسالک سه‌گانه 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 شده‌اند و در آن احکام عالم و جاهل، مسلمان و کافر به طور مساوی شرکت دارند و همگان مکلف‌اند 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 راه‌هایی 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

ظنیه مطابق واقع درآمد در آن صورت اماره واقع را در حق ما منجز می‌کند و باید طبق آن عمل کرد و اگر عمل کردیم به مصلحت واقع خواهیم رسید و گر نه 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 می‌کند و او را عقاب نمی‌کنند و لکن هیچ‌گونه مصلحتی نصیب انسان نمی‌گردد.

۲. خلاصه مسلک سببیت: اگر اماره بر حکمی از احکام قائم شد قیام اماره باعث می‌گردد 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 می‌کند 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 واقع‌اند و طبق مؤدای اماره یک در صد هم مصلحت حادث نمی‌گردد، 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 حاجة الی القول بالسببیه.

سؤال: معنای این که اصل در امارات طریقت است چیست؟

جواب: معنایش آن است که هر اماره‌ای 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 هیچ‌گونه موضوعیتی ندارد

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 حکایت‌گری از واقع است مثلاً خبر واحد صرفاً مبین واقع است و در نفس خبر امتیازی نیست.

۲. مهم‌ترین 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 عقلا 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 آورده‌اند و آن این‌که از طرفی ادله حجیت امارات کماسیاتی به طور قطع و یقین دلالت دارند بر وجوب اتباع امارت 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 می‌شود که در نفس اتباع اماره مصلحتی است که به خاطر آن متابعت این اماره واجب شده ولو 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 ملزومه باشد شارع او را واجب می‌کند و هر عملی که فی الواقع دارای مفسده ملزومه باشد شرع مقدس او را تحریم می‌کند، اما می‌گوید: 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 و اقیهه باشد نه تنها کافی است که این طور باشد، بلکه باید این چنین باشد؛ یعنی الا و لاید 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

همانا رسیدن به واقع و اعتنای تام شارع است به احکام و 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 اینها 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 تهایی 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 مخالف واقع است و این ادله سبب منجزیت اماره شد و یک بعث علی حده ای ندارد چه این که 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 بر اساس 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.

در مقابل جمهور علمای اهل سنت طرفدار تصویب‌اند و شعارشان این است که کل مجتهد مصیب منتهی خود اینها دو دسته‌اند.

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 می‌یابد 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 می‌شود بر این اساس اصلاً واقعی در کار نیست و کشف خلافی 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 این که خداوند در واقع و نفس الامر احکامی دارد و آن احکام هم منقلب نمی‌شود چه فتوای مجتهد مطابق آنها در آید یا خیر.

۲. تصویب معتزلی: اینها قبول دارند که خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که عالم و جاهل در آن احکام شریک‌اند و لکن احکام واقعی‌ای که به درجه فعلیت می‌رسند و وظیفه فعلی مکلفین هستند همان اموری است که اماره بر آنها قائم شده و مؤدای اماره هستند و اما احکامی که اماره‌ای طبق آنها قائم نشده فقط در مرحله شأنیّت و اقتضا باقی می‌مانند حال به عقیده اینها هم اگر اماره مخالف واقع در آمد سبب اضمحلال ملاک واقع می‌گردد و در نتیجه موجب انقلاب واقع می‌شود و علی هذا حکم الله الواقعی که به سر حد فعلیت رسیده باشد تابع آرای مجتهدین است و با تبدل رأی متبدل می‌شوند. این عقیده نیز باطل است به دلیل این که اجماع و روایات متواتره قائم است بر این که واقع به هیچ قیمتی متبدل نمی‌شود چه فتوای مجتهد مطابق واقع در آید و چه در نیاید.

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 می‌گوییم: در باب حجیت امارات ظنیه بیشتر علما می‌گویند: امارات مطلقاً

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 سببیت محضه آشنا شدیم، اینک می‌خواهیم طی پنج سؤال و جواب با مسلک مصلحت سلوکیه که بین بین 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 آن که اگر اماره خلاف واقع درآمد این مصلحت حادثه آن مصلحت فائده واقعی را جبران می‌کند بر خلاف مسلک طریقت محضه که می‌گوید: تمام مصلحت مال واقع است و در سلوک طبق اماره هیچ مصلحتی نیست و بر خلاف مسلک سببیت 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 هر کسی 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 بنابر قول اهل سنت در آن نقطه دیگر هم به اندازه گنج واقع و حرم نصیب او می‌شود و بنابر 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 بنابر قول مشهور علمای شیعه هیچ مصلحتی نصیب او نمی‌شود بلکه فقط معذور است و بنابر قول اهل سنت در مؤدای خبر یعنی در نماز جمعه مصلحتی حادث می‌شود به اندازه

مصلحت واقع که عندالخطا جبران می‌کند مصلحت فائده را و بنابر مصلحت سلوکیه در نماز جمعه مصلحتی حادث نمی‌شود بلکه مصلحت مال واقع است، ولی در نفس تطبیق عمل طبق مصلحت فائده را و بنابر مصلحت سلوکیه در نماز جمعه مصلحتی حادث نمی‌شود، بلکه مصلحت مال واقع است، ولی در نفس تطبیق عمل طبق اماره و در استناد به این اماره در مقام عمل مصلحتی حادث می‌شود و جبران می‌کند مافات 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 عدة الاصول و علامه در نهایة الاصول نیز به این نظریه اشاره نموده‌اند 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 می‌گویند 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 می‌پرسیم: بین مصلحت سلوکیه‌ای که شیخ می‌گوید با مصلحت تسهیل که شما می‌گویید چه فرق است؟

جواب: مصلحت سلوکیه شیخ یک مصلحت شخصیه است. بنابر این، مسلک در

سلوک طبق اماره مصلحتی است که هر کسی به آن اماره عمل کند و این راه را بپیماید به آن مصلحت می‌رسد و بدین وسیله مصلحت واقع جبران می‌گردد 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 می‌تواند 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 این که مصالح نوعیه عند المزامحه بر مصالح شخصییه مقدم‌اند.

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 این که بگوییم احتمال خطای امارات مساوی با احتمال خطای علوم است، بلکه کمتر است پس جعل امارات بلامانع است و یا به این که از راه مصلحت تسهیل وارد شویم و بگوییم مصلحت نوعیه تسهیل مقدم است بر مصلحت‌های شخصییه؛ و اگر این دو وجه را قبول نکردیم آن‌گاه نوبت به فرض مصلحت سلوکیه می‌رسد 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 نتوانسته‌ایم مراد شیخ را از مصلحت سلوکیه دریابیم به دلیل این که عبارات شیخ مضطرب و اشتباه‌انداز است. در نسخه‌های قدیم‌تر 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 مصلحة ... الخ، لذا انسان متحیر می‌شود 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

برخی از تلامذه مرحوم شیخ افزوده‌اند.

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 کرده‌اند 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.

و علی کل حال آن مقداری که از کلام شیخ می‌توان فهمید در رابطه با فرق میان سببیت محضه و مصلحت سلوکیه آن است که بنابر قول به سببیت محضه، مصلحت در ذات العمل است، ولی بنابر 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 صلوٰۃ الجمعة مثلاً به دو وجود موجوداند و اتحاد در وجود خارجی ندارند و بر یک حقیقت انطباق ندارند، بلکه هریک مابازاء خاصی دارند، ولی اثبات این معنا مشکل است به دو جهت:

۱. ما هر چه دقت می‌کنیم می‌بینیم عنوان سلوک و متابعت اماره خارجاً وجود مستقلی و رای وجود ذات الفعل و مؤدای اماره ندارد مثلاً اگر اماره قائم بر وجوب جمعه شود قائل به سببیت می‌گوید در صلوٰۃ الجمعة خارجی که مکلف انجام می‌دهد مصلحت وجود دارد و شما هم می‌گویید در متابعت از این اماره مصلحت است متابعت اماره، یعنی همان ایجاد صلوٰۃ جمعه در خارج پس هر دو یکی هستند و تالی فاسدی که دامنگیر معتزله بود دامن شما را هم می‌گیرد.

نعم: تنها در یک صورت عنوان سلوک از عنوان ذات العمل جدا می‌شود و دارای وجود مستقل می‌گردد 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 قلباً ملتزم شود که من این عمل را به استناد اماره انجام می‌دهم، این معنا از استناد، یعنی بناگذاری با ذات الفعل فرق دارد و به دو وجود موجودند؛ زیرا ذات الفعل یک عمل جوارحی

است که مکلف در خارج انجام می‌دهد، ولی بناگذاری یک عمل قلبی و فعل جوانحی^۱ و به وجود ارادی موجود است. پس اینها دو حقیقت‌اند و در دو طرف موجودند و لکن بعید است که مراد شیخ از استناد این معنا، یعنی بناگذاری باشد به دلیل این که 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 نمی‌شود در برخی موارد اماره قائم بر یک امر عبادی می‌شود 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. بر فرض قبول کنیم که عنوان سلوک و استناد در خارج با عنوان ذات الفعل اتحاد ندارند، بلکه به دو وجود موجودند منتهی متلازم‌اند؛ یعنی در وجود خارجی معیت دارند مثل صلوة و نظر به اجنبیه، باز هم می‌گوییم: بنابراین، مصلحت بر عنوان سلوک قائم است و امر مولا هم به چیزی تعلق می‌گیرد که دارای مصلحت باشد پس باید امر به عنوان سلوک و استناد تعلق بگیرد نه به ذات الفعل که ملازم اوست و مصلحتی ندارد در حالی که در لسان روایات و امارات حکم و جوب به ذات الفعل تعلق گرفته نه به عنوان سلوک.

و اما این که بعضی‌ها در عبارت شیخ کلمه امر را افزوده‌اند این هم ناقص است؛ زیرا اولاً با عبارات دیگر شیخ نمی‌سازد و ثانیاً این معنا محل بحث نیست؛ زیرا او امر شرعیه همه طریق‌اند و در خود امر مصلحتی نیست کما ذکرنا فی مبحث الامر بالامر.

۱۵. حجیت امری اعتباری است یا انتزاعی؟

تابه حال با معنای حجت آشنا شدیم و آن این که 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 می‌شوند:

الف. امور واقعیه؛

ب. امور اعتباریه؛

ج. امور انتزاعیه.

واقعیات عبارت‌اند از اموری که ماباء خارجی دارند و در جهان خارج حقیقتاً وجود دارند مانند تمام واقعیات مجرده و مادیه و جواهر و اعراض، خداوند در خارج موجود است، فرشتگان در خارج موجودند و ...

اعتباریات عبارت‌اند از اموری که صرفاً در جهان اعتبار وجود پیدا می‌کنند، ولی ماباء 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 می‌گردد 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 تنزیلی 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 ... بالا اعتبار تعظیم هستند و لذا به حسب اعتبارات عقلای عالم مصادیق تعظیم فرق می‌کند و هر گروهی چیزی را علامت تعظیم می‌دانند و به شیوه خاصی تعظیم می‌کنند بر خلاف سجده که به اعتبار عقلاً فرقی نمی‌کند 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 نمی‌شود، 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 اسکناس‌ها از میدان خارج شده و اسکناس دیگر با علایم دیگر به میان می‌آید.

انتزاعات عبارت‌اند 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 علت و معلولیت که انتزاع می‌شوند از علت و معلول خارجی تکوینی و مثل عنوان سببیت

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

۲. احکام شرعیه بر دو قسم‌اند:

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

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

احکام تکلیفیه عندالکلی عبارت‌اند از: وجوب، حرمت، استحباب و اباحه و کراهت، ولی به نظر ابوالقاسم 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 علامیت و گروهی قائل به ۹ حکم‌اند که عبارت‌اند از پنج حکم مذکور به اضافه صحت و فساد و رخصت و عزیمت و گروهی می‌گویند: 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 اینها مستقیماً مجعول شارع‌اند و اسناد الجعل الی الوجوب او الحرمة حقیقی است، ولی در مورد احکام وضعیه اختلاف دارند که آیا اینها نیز همانند احکام تکلیفیه مجعول به جعل شارع هستند حقیقتاً و یا اینها از امور انتزاعیه هستند؛ یعنی از مجعولات شارع انتزاع شده‌اند؟ مثلاً در ملکیت که یکی از احکام وضعیه است اختلاف است که آیا ملکیت همانند وجوب مستقیماً و بالاصالة متعلق جعل و اعتبار شارع قرار گرفته و یا امری انتزاعی است؛ یعنی شارع مقدس اباحه تصرف را جعل نموده و فرموده است: اباحت لك التصرف فی هذا المال و ما عنوان ملکیت را از اباحه تصرف شارع انتزاع کرده‌ایم؟ یا مثلاً زوجیت که یکی از احکام وضعیه است اختلافی است که آیا شارع مقدس یا عرف زوجیت را جعل و اعتبار نموده‌اند حقیقتاً و یا این که حلیت و طی را اعتبار نموده‌اند و ما از حلیت مباشرت عنوان زوجیت را انتزاع کرده‌ایم؟ و هکذا نسبت به

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

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

۲. مرحوم مصنف و برخی دیگر قائل‌اند به این‌که کلیه احکام وضعیه همانند احکام تکلیفیه حقیقتاً مجعول شارع‌اند.

۳. و گروهی قائل به تفصیل شده‌اند؛ یعنی گفته‌اند: 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 می‌گوید: امور اعتباریه عرفیه مثل ملکیت و زوجیت و رقیب 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 می‌گوییم: 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 اعتباریات‌اند و یا از انتزاعیات؟ در مسأله 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 بر فرض 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 می‌کنیم:

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

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 شرکت‌کننده 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 الحركة 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 انتزاعیه‌اند؟ یعنی بالعرض مجعول‌اند 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 همان‌طور 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 رقیّت و ... از اعتباریات شرعیه هستند و اسناد الجعل به آنها حقیقی است. هکذا احکام وضعیه هم از قبیل حجیت، ملکیت، زوجیت، رقیّت 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

شارع مقدس یا معتبر دیگر بیاید و شیء را نازل منزله شیء دیگری که واقعیت خارجی دارد قرار دهد یا از حیث این که برخی از آثار واقع را بر این امر بار کند. مثل این که شارع مقدس امارات ظنیه را قائم مقام علم قرار داده و اثر علم را که طریقت ذاتیه دارد بر اماره بار کرده (وجوب المتابعة را) و یا از حیث این که در آن امر خارجی خصوصیتی وجود دارد که در این امر دیگر هم هست و لذا این امر را تنزیلاً 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 بمانه حیوان مفترس خاص در نظر می گیریم که دارای یال و دم است، وحشی است، سلطان جنگل است، روی چهارپا حرکت می کند این اسد مابازاء خارجی دارد و معقول 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 این که زید هم مانند اسد حقیقی دارای شجاعت است این همان حقیقت ادعایه سکاکی است.

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

اسد علی و فی الحروب نعامه
فتحاء تنفر من صفیر 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 خارجاً امر دست مامور را می گیرد و کشان کشان به سمت انجام کار می برد و جبراً او را وادار به کار می کند، این تحریک واقعی و تکوینی است اما گاهی شارع به جای هل دادن خارجی امر انشا

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 داده‌ایم چون هر دو در خصوصیت بعث و تحریک مشترک‌اند، ولی بعث حقیقی تخلف بردار نیست به خلاف بعث تنزیلی و در مورد نهی و زجر هم تار تا زجر وردع تکوینی است؛ یعنی خارجاً دست به سینه مکلف می‌گذارد و یا مانعی به بلندای دیوار چین جلوی او ایجاد می‌کند یک هزارم میلی‌متر هم نمی‌تواند پیشروی کند، ولی گاهی به جای زجر خارجی انشای نهی کند به داعی جعل زاجر در جان مکلف این زجر وردع است تنزیلاً و اعتباراً؛ یعنی این انشای نهی را نازل منزله آن زجر تکوینی قرار داده‌ایم چون هر دو در زجر وردع مشترک‌اند، 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 خارجاً 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 تنزیلاً؛ 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 مجعول‌اند 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 الیهما مجاز و ثانیاً و بالعرض.

تبصره: مگر مراد آقایان از انتزاعی بودن یک معنای دیگری باشد و آن این‌که انتزاعی، یعنی ما کان مدلولاً علیه بالدلاله الالتزامیه مثلاً شارع فرموده است: صدق العادل، معنای مطابقی آن و 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

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 شارع‌اند بعضی‌ها بالمطابقه از کلام شارع فهمیده می‌شوند و بعضی بالملازمه و علی کل حال ما ملزم نیستیم که حجیت را انتزاعی بدانیم پس از این که قول به اعتباری بودن ممکن است.

باب اول

کتاب عزیز

مقدمه

پس از فراغت از مقدمات مباحث حجت وارد در اصل بحث می‌شویم: دربارهٔ مباحث حجت روی هم رفته در نه فصل گفتگو می‌کنیم، باب اول از ابواب تسعه مباحث حجت در رابطه با قرآن است.

مقدمه: قرآن مجید تنها معجزهٔ جاودانهٔ رسول گرامی اسلام است و از آن رهگذر که دین مبین اسلام دینی پایدار و همیشگی و برای همهٔ نسل‌ها در همهٔ عصرها نازل شده است: «شرع محمد ﷺ مستمر الی يوم القيامة»، «حلال محمد حلال الی يوم القيامة و حرامه حرام الی يوم القيامة». پس معجزه آن نیز باید متناسب با دین جاودانه باشد، ما معتقدیم که آن قرآنی که از سوی پروردگار جهانیان به وسیلهٔ پیک آسمانی و امین وحی الهی حضرت جبرئیل علیه السلام بر پیامبر اسلام نازل گردیده همین قرآنی است که هم اکنون در میان ما مسلمان‌ها موجود است و هیچ‌گونه تحریفی در آن رخ نداده نه تحریف به زیاده که جمله‌ای یا آیه‌ای یا سوره‌ای 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 می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» و یا می‌فرماید: «لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلُ مَنْ حَكِيمٌ حَمِيدٌ».

ما معتقدیم که دانه دانه آیات و کلمات قرآن از سوی خداوند نازل گشته نه این که ساخته مغز بشری همچون پیامبر ﷺ باشد و قرآن در رد پندار مشرکان که می گفتند این کتاب را محمد ﷺ با فکر خودش ساخته و پرداخته و به خداوند نسبت می دهد فرمود: «وَمَا 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 وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَفْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» و در سورة نساء آیه ۸۲ می فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» و ما معتقدیم 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 تشریع اسلامی هم به قرآن برمی گردد و از این منبع جوشان سیراب می گردد به دلیل این که 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 این که زیر بنا و اساس، قرآن است.

تا اینجا هر چه 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 الدلالة نیست؛ زیرا به نص خود قرآن آیات آن دو دسته اند: ۱. محکمات، ۲. متشابهات. محکمات نیز دو دسته اند: ۱. نصوص، ۲. ظواهر. نصوص قرآن قطعی الدلالة 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 ولو ظاهر کلام دیگران را حجت می دانند.

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

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 الشریعة: 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 مثلاً 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 محض 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 رقبة ولا تعتق الرقبة الکافرة»، که سخن اول مولا ظهور در اطلاق دارد و شامل رقبة مؤمنه و کافره هر دو می گردد، ولی جمله دوم کاملاً 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 این که تنها از ظاهر خطاب استفاده شود، بلکه به لحاظ وجود مصلحت و ملاک در متعلق آن حکم، یعنی فعل المکلف، واقعاً 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 امارع 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 ونحوها: 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 این که شارع صلوه را که مجموعه‌ای 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 الكائنات 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: «بدالك». فی المثل لباس شما خونی بود، با همان لباس وارد نماز شدی، ثم بدالك ای ظهر لك 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 «وَذَا النُّونِ إِذْ ذُهِبَ مُغْضِبًا».

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.

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

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

جهان تکوین وضع و رفع اثبات و اعدام در دست اوست؛ ۲. شارع و قانونگذار و راهنمای سعادت بشر است و در جهان تشریع، وضع و رفع، اثبات و سلب به دست اوست. پس شارع بما هو شارع جعل و رفع تشریعی 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 می‌گردد (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 آیه‌ای بیاید و حکم آیه دیگر را بر دارد بدون این‌که کاری با تلاوت آیه داشته باشد مانند این‌که اول در سوره نساء فرموده است: «وَأَلَّتِي يَأْتِيَنَّ أَلْفَجَشَةً مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيْنَهُنَّ 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: «الرَّائِيَةُ وَالزَّانِيَةُ فَاجِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ».

۲. نسخ التلاوة فقط بدون نسخ الحکم مثل آنچه که در کتاب البیان (ص ۲۲۰) نقل شده است: «روی ابن عباس ان عمر قال: فيما قال وهو على منبر ان الله بعث محمداً ﷺ بالحق وانزل عليه الكتاب فكان مما انزل الله آية الرجم فقرانها و عقلناها و وعيناها فلذا رجم رسول الله ﷺ و رجمنا بعده فاخشى ان طال بالناس زمان ان يقول قائل و الله ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله». سپس صاحب البیان می‌گوید: «أقول: و آية الرجم التي ادعى عمر أنها من القرآن و لم تقبل منه رویت بوجوه منها: اذا زنى الشيخ و الشيخه فارجموهما البته نکالا من الله و الله عزيز

حکیم، و منها: الشیخ و الشیخة فارجموهما البتة بما قضیا من اللذه، و منها ان الشیخ و الشیخة اذا زنيا فارجموهما البتة. حال اهل سنت مدعی هستند که آیه رجم در قرآن بوده، سپس این آیه تلاوتش نسخ شد، ولی حکم آن که رجم و سنگسار کردن است باقی ماند.

۳. نسخ التلاوة و الحكم با هم مانند آنچه عایشه نقل شده، صاحب البیان (در ص ۲۲۳، حدیث دهم) می گوید: «روی عمر عن عائشة انها قالت: كان فيما انزل من القرآن (عشر رضعات معلومات يحرمن) ثم نسخن بـ (خمس معلومات) فتوفى رسول الله و هن فيما يقرء 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 باز می 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 حداکثر دلالت بر امکان آن دارند و نه وقوع و آن آیات عبارت اند از:

۱. سوره نحل آیه ۱۰۱: «وَإِذَا بُلُلْنَاْ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ قَالُواْ 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 ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا 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 حتماً 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. بر فرض که در سایر ادیان و شرایع نسخ ممکن باشد آیا در دین اسلام و قرآن ممکن است یا خیر؟

مقام اول: دانشمندان یهود می‌گویند: 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 می‌گوید: نسخ در قرآن و احکام شرع مبین اسلام مستحیل است به دلیل این که خداوند فرموده است: **«لَا يَأْتِيهِ الْبَتَلُ مِنْ أَتَيْنٍ يَذِيهِ»**.

اما در مقابل علمای یهود و در مقابل پاره‌ای از علمای اسلام، اکثریت مطلق و قریب به اتفاق دانشمندان اسلامی چه از فرقه‌های مختلف اهل تسنن و چه علمای شیعه نسخ را در جمیع ادیان آسمانی و احکام دین حتی در احکام اسلام ممکن و جایز می‌دانند حال دو گروه اول هریک برای اثبات مدعای خویش دلایلی اقامه نموده‌اند که برخی از آن ادله عام است و دلالت می‌کند بر استحاله نسخ مطلقاً؛ یعنی نسبت به تمام شرایع آسمانی و برخی خاص است؛ یعنی فقط دلالت می‌کند بر استحاله نسخ نسبت به احکام قرآن، مجموع این ادله بنا بر نقل مفاتیح الاصول دوازده دلیل است که مصنف به مهم‌ترین 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 می‌کند:

دلیل یا شبهه اول: این حکم شرعی که می‌خواهد 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 گوید حکم شرعی قابل نسخ است کدام یک از این دو قسم منظور تان است؟ اگر حکم موقتی منظور تان است می گوییم: او نیازی به نسخ ندارد بلکه با انتهای مدتش خود به خود منتهی می گردد و اگر حکم دائمی منظور شماست می گوییم: رفع چنین حکمی از محالات است چون موجب تناقض است.

بیان ذلک: از طرفی دلیل این حکم می گوید: این حکم باقی و جاودانه است و از طرف دیگر دلیل ناسخ می گوید: 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 بگویید: نسخ به معنای رفع مثل حکم ثابت است نه عین آن تا تناقض لازم نیاید (بنابر فرض دوم) و یا بگویید: دلیل ناسخ دلالت دارد بر این که 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 (بنابر فرض اول).

جواب: ما انتخاب می کنیم شق اول را؛ یعنی می گوییم نسخ رفع حکمی است که ثبات و بقا دارد و لو لا 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 بگویید 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 آن که 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 این که ایجاد معدوم ممکن الوجود هم محال نیست.

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

بر سه قسم است:

۱. خارجیه،

۲. حقیقیه،

۳. ذهنیه.

خارجیه عبارت است از قضیه‌ای 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 قضیه‌ای 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 ... حقیقیه عبارت است از قضیه‌ای که حکم در آن بر موضوع مفروض الوجود مترتب شده اعم از این که 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 می‌گوییم: قضایای شرعیه که موضوعشان فعلی از افعال اختیاریه مکلفین و محمول آنها حکمی از احکام شرعیه است از نوع قضایای حقیقیه‌اند و نه از نوع قضایای خارجیه و در قضایای حقیقیه فرقی ندارد که موضوع آن در خارج بالفعل موجود باشد و یا نباشد، بلکه قوام حکم به فرض وجود موضوع است. مثلاً: شارع که می‌گوید: الخمر حرام معنایش این نیست که در خارج هم بالفعل خمری وجود دارد که حکم حرمت بر آن مترتب می‌شود، بلکه معنایش آن است که خمر در هر زمانی که فرض وجودش در خارج شود محکوم به حرمت است خواه بالفعل خمری باشد یا خیر و وقتی قوام قضیه حقیقیه به فرض وجود موضوع شد می‌گوییم تا مادامی که مولا فرض وجود موضوع را می‌کند آن حکم هم برای موضوع ثابت است و اگر بخواهد این حکم را نسخ کند فرض وجود موضوع را نمی‌کند و قتی 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 می‌شود و هذا هو معنی النسخ.

دلیل یا شبهه ثانی: مقدمه: بر اساس عقاید عدلیه: احکام الهی دایر مدار مصالح و مفاسد واقعیه و نفس الامریه‌ای است که در متعلقات آنها، یعنی افعال المکلفین وجود دارد به این معنا که هرگاه شارع مقدس عملی را واجب می‌کند به خاطر مصلحت ملزمه‌ای است که در آن عمل وجود دارد و هرگاه کاری را تحریم می‌کند باز به خاطر مفسده ملزمه‌ای 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 وگرنه لازم می‌آید انقلاب حسن به قبیح و قبیح به حسن و هر دو محال‌اند چون انقلاب در ذات و ذاتیات و یا انقلاب در ماهیت محال است. با حفظ این مقدمه می‌گوییم: مستدل مدعی است که نسخ مستحیل است یا به لحاظ این که نسخ مستلزم انقلاب حسن به قبیح و قبیح به حسن است و آن محال است و مستلزم محال محال است و یا به لحاظ این که 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 می‌کند و این عبث است و با حکمت نمی‌سازد حال حکیم نبودن خداوند هم محال است چون در علم کلام ثابت شده که خداوند حکیم است و یا به لحاظ این که نسخ مستلزم جهل ناسخ به حکمت و فلسفه حکم است؛ یعنی تا به حال خیال می‌کرد این عمل دارای مصلحت^۱ 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 عَلِيماً حَكِيماً). پس نسخ مستلزم یکی از امور ثلاثه است و الا لازم باقسامه الثلاثه باطل فالملزوم مثله پس نسخ هم محال است.

جواب: مصنف از این دلیل دو جواب می‌دهند:

۱. آن که محال است انقلاب حسن ذاتی به قبیح ذاتی است فی‌المثل 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 اعتباری‌اند و به اختلاف ازمنه و حالات مختلف می‌شوند، 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 این‌گونه موارد نه تنها محال نیست، بلکه گاهی ضرورت دارد و خوشبختانه احکام الهیه و ادیان آسمانی از همین قبیل‌اند؛ زیرا افراد بشر به تدریج به سمت تکامل حرکت می‌کنند و در هر مرحله‌ای مردم از لحاظ فکری و درک حقایق دارای مرتبه‌ای هستند و چه بسا یک برنامه‌ای در یک مرحله‌ای 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 ازمنه و احوالات مختلف می‌گردد دستورات انبیا در حقیقت همانند نسخه‌های شفا بخش طبیبان است، یا همانند کلاس‌هایی است که برای تعلیم و تربیت فرزندان ایجاد می‌گردد و پر واضح 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 نمی‌خورد دستورات خداوند هم گاهی این‌گونه است که مخصوص به مرحله معینی است و با گذشت آن زمان، فلسفه خودش را از دست می‌دهد و بالضروره باید تغییر یابد و نسخ شود.

۲. حسن و قبیح هم در همه جا یکسان نیست و چنین نیست که هیچ‌گاه حسن تبدیل به قبیح و یا قبیح تبدیل به حسن نشود، بلکه حسن یا قبیح 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 می‌یابد مثل صدق نافع و به محض این‌که عنوان قبیح بر آن منطبق شد قبیح می‌شود مثل صدق ضار بنابراین، هیچ استحاله‌ای 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 علواً کبیراً) و این همان بداء باطل و مستحیل است در حق خداوند که چیزی برای او مخفی بوده و بعداً منکشف شد.

تبصره: در رابطه با بداء میان دانشمندان شیعه و اهل سنت اختلاف است، عالمان تشیع بداء را در تکوینیات 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: «يُنَحِّوْا اللّٰهَ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِقُوْا وَعِنْدَهُ اُمُّ الْكِتٰبِ» می گوید: و قالت الرافضه البداء جائز علی الله تعالی و هو ان یعتقد شیئا ثم ینظر له ان الامر بخلاف ما اعتقده و لكن آقایان عامه مراد محققین شیعه را درک نکرده اند؛ زیرا ما بر اساس نصوص معتقدیم که قضای الهی سه نوع است:

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

اکرم علیه السلام و آن عبارت است از علم کلی و مطلق خداوند به سرنوشت کلیه موجودات با جمیع تحولات آنها و از آن تعبیر به ام‌الکتاب می‌شود 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 يَغْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ» و یا فرموده است: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا».

۲. قضایی که خداوند به پیامبران و فرشتگان درگاهش اعلام نموده و خبر داده که فلان حادثه حتماً و جزماً 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 نمی‌کند.

۳. قضایی که خداوند به پیامبر یا فرشتگان خبر داده به تحقق آن در خارج امانه به صورت حتمی و قطعی، بلکه به صورت معلق، یعنی معلق نموده بر این که اگر مشیت من به خلاف آن تعلق نگیرد، در این قسم بداء جایز است و از آن به عالم محو و اثبات تعبیر می‌شود: «يُنْحَوِاْ اَللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُتَّبِثُ»، «لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ اَبْعَدُ». مثال مثال: خدا می‌داند که زید فردا خواهد مرد و می‌داند که موت زید معلق بر ندادن صدقه است و باز می‌داند که زید فردا صدقه خواهد داد و نخواهد مرد. در اینجا دو قضیه شرطیه پیدا می‌شد:

۱. اگر زید صدقه ندهد فردا می‌میرد.

۲. اگر زید صدقه بدهد فردا نمی‌میرد.

اینجا اخبار خداوند به قضیه اول مثل داستان عیسی و یا یونس علیه السلام 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 می‌دانست 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 این که 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 اسم

گذاری، آری، یک تفاوت دارد و آن این که تخصیص دو نوع است:

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

۲. تخصیص ازمانی که مورد بحث ماست. نسخ همان تخصیص ازمانی را گویند

پس نسخ رفع الحکم الثابت واقعاً نیست، بلکه رفع الحکم الثابت ظاهراً 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 شرعی به نحو قضایای حقیقه

جعل شده اند؛ یعنی احکام بار شده بر موضوعاتی که فرض وجود آنها شده بدون

این که 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

آن که حکمی که انشا شده قابل بقا بود الی الابد، ولی ملاکشی 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 این که در باب تخصیص، حکم از همان ابتدا که انشا شد در واقع

مقید و منحصص بوده، ولی ظاهر کلام مولا عام یا مطلق است و مخاطب می پندارد که

همین عموم یا اطلاق واقعاً مراد مولا بوده لکن بعداً که تخصیص آمد کاشف از این است که از همان آغاز عمومیت مراد نبوده نه این که 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 این که 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 طبیعتاً و ذاتاً مقتضی استمرار و دوام اند مگر مانعی جلوی آنها را بگیرد. مثلاً ملکیت عبا برای زید از روزی که موجود شد قابلیت دارد که تا صد سال هم باقی بماند مگر این که زید بمیرد و یا عبا تلف شود و یا به واسطه بیع یا صلح و ... عبا به دیگری تملیک شود یا مثلاً 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 این که 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 نبوند 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 مجعول الهی است بالجعل التشريعی چنان که نص قرآن می گوید: «مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ». ثانیاً بر فرض قبول مبنای شما که کلام الله قدیم است، می گوییم: استحاله نسخ مختص به نسخ تلاوت است نه این که مربوط به اصل نسخ باشد و دلیل بر بطلان اصل نسخ باشد خیر نسخ در حکم کاملاً در قرآن میسور است و ثالثاً به نص قرآن نسخ تلاوت هم امری ممکن است آنجا که می فرماید:

و اذا بدلنا آیه ... که قبلاً 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 ولو دلیلی بر وقوع خارجی نسخ تلاوت نداریم، رابعاً 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 می‌نوشتند و تلاوت هم می‌کردند، ولی از حالا نباید چنین کاری کنند و این که استحاله ندارد آن که محال است نسخ اصل کلام است علی القول بقدمه پس دلایل قائلین به استحاله نسخ باطل شد و تعین امکان النسخ.

وقوع نسخ در قرآن و اصالت عدم نسخ

سومین مبحث درباره قرآن، وقوع النسخ فی القرآن است. پس از این که امکان نسخ را ثابت کردیم، بحث می‌کنیم که آیا نسخ در قرآن واقع هم شده یا خیر؟ یعنی موارد و مصادیق خارجیه‌ای را می‌توان نشان داد که در آنجا آیه‌ای از قرآن به وسیله آیه دیگر یا سنت متواتره و یا اجماع محصل قطعی نسخ شده باشد یا نداریم؟ بر فرض 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 آن که ثمره عملی دارد و به درد اصولی می‌خورد بحث از وقوع نسخ است.

اجماعی است در میان مسلمین به استثنای بعضی از علمای عامه بر این که نسخ قرآن ممکن است و باز اجماعی است در میان مسلمین به جز ابو مسلم اصفهانی بر این که 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 فول و جهک ... نسخ شده و باز اجماعی است که نسخ قرآن به دلیل ظنی و خبر واحد ثابت نمی‌گردد حتماً 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 شمرده‌اند؟ به گفته مصنف، مسأله 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 این که بالاتفاق همگی این اصل را جاری می‌کنند نه از جهت آن است که استصحاب را حجت می‌دانند تا بگوئیم استصحاب می‌کنیم عدم نسخ را خیر این نیست به دلیل این که 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.

باب دوم

سنت

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

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 **نهایه** (ج ۲، ماده سنن) می‌گوید: «قد تكرر فی الحديث ذکر السنة و ما تصرف منها و الاصل فیها الطریقه و السیره و اذا اطلقت فی الشرع فانما یراد بها ما امر به النبی ﷺ و نهی عنه و ندب الیه قولاً و فعلاً مما لم ینطق به الكتاب العزیز و لهذا یقال فی ادلة الشرع الكتاب و السنة ای القرآن و الحديث».

سنت در اصطلاح فقهای اسلام علی العموم عبارت است از قول و فعل و تقریر پیامبر اکرم ﷺ.

منشاء این اصطلاح: در روایات نبویه رسول خدا ﷺ 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 ﷺ به کار رفته تا آنجا که علم بالغلبه گردیده و هرگاه به نحو مطلق استعمال می‌شود؛ یعنی گفته می‌شود: «السنة» بدون استناد و اضافه به فرد خاصی از آن اراده

می شود امری که متضمن بیان حکمی از احکام شرعیه از سوی پیامبر باشد چه با قول^۱ 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، امیرالمؤمنین و فرزندان معصوم آن حضرت سلام الله علیهم اجمعین از سوی خداوند به مقام امامت تعیین و منصوب گردیده اند گفتار و اعمال آنان جاری مجرای گفتار و اعمال پیامبر ﷺ است، بدین معنا که همان طور که قول و فعل و تقریر پیامبر ﷺ وجوب اتباع دارد همچنین قول و فعل و تقریر معصومین ﷺ نیز واجب الاتباع است آنان حجت های خدا بر مردم اند فلذا عند الشیعه دایره سنت گسترده تر شده و می گویند: «السنة قول المعصوم و فعله و تقریره» (اعم از امام و پیامبر).

فلسفه این توسعه آن است که به عقیده ما امامان معصوم ﷺ 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 رواة الحدیث، همچنین نظرات ائمه ﷺ از قبیل آرای نظریات مجتهدین هم نیست تا بگوییم آنان مثل فقهای اسلام، احکام شرعیه را از منابع خود استباط و اجتهاد کنند و محتاج به مطالعه و درس و بحث و صغرا و کبرا باشند، بلکه آنها خود منبع جوشان و خروشان تشریع اسلامی و قانون های خدایی اند و همان طور که شخص رسول الله ﷺ منبع تشریع است و هر چه می گوید بیان واقع است (ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی) همچنین پیشوایان معصوم شیعه نیز این گونه اند؛ یعنی بیانگر احکام واقعی الهی اند منتهی پیامبر اکرم از طریق وحی الهی با واقع مرتبط است و ائمه ﷺ از طرق دیگری از قبیل الهام با واقع مرتبط اند و به قلب آنها این احکام الهام می شود و یا از راه تلقی و گرفتن از معصوم قبلی آگاه می شود چنان که علی ﷺ 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 الانبیا ﷺ تا خاتم الاوصیا ﷺ.

سؤال: اگر ائمه علیهم السلام خودشان مصدر تشریع 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 علیه السلام و ... چنین روایت شده یا در حدیث معروف سلسله الذهب امام رضا علیه السلام 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 است؛ یعنی چون این سخن از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده شده و از او به ما رسیده لذا امام هم به وی اسناد می دهند ولو 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 السعادة 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 السلام 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 کلام شان جاری مجرای کلام رسول است در حجیت؟

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

حال که مسلم شد که سنت با آن دامنۀ وسیعی که دارد که شامل اقوال و افعال و تقریرات ائمه علیهم السلام هم می شود در نزد علمای شیعه مصدر و منبع احکام شرعی است می گوییم: اگر مکلف بتواند مستقیم و بدون واسطه این سنت را تحصیل کند؛ یعنی از زبان خود امام علیه السلام 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 السلام ظهور در امری دارد، ولی احتمال خلاف هم دارد و یا کلام

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 همچنین 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 تمسکتم 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 شاهده 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 اینها 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 این که اگر معصوم عملی را

بدون هیچ قرینه‌ای 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 لا اقل دلالت بر مشروعیت و عدم حرمت آن عمل می‌نماید به دلیل این‌که شخص معصوم هرگز مرتکب عمل حرام نمی‌شود.

باز تردیدی نیست در این‌که اگر معصوم فعلی را ترک نمود بدون هیچ قرینه‌ای مثلاً در نماز قنوت را به جا نیاورد این ترک معصوم اگر هم دلالت بر حرمت آن عمل نداشته باشد لا اقل بر عدم وجوب آن دلالت می‌کند به دلیل این‌که معصوم هیچ‌گاه ترک واجب نمی‌کند در اثر داشتن مقام عصمت.

و باز تردیدی نیست در این‌که اگر عمل معصوم همراه با قرائن خاصه‌ای 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 صلاه و حج و ... این عمل امام علیه السلام وجه آن عمل را هم دلالت می‌کند؛ 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 می‌توانی به جا آوری؟ حماد که پیرمرد هم بود عرض کرد: یابن رسول الله صلی الله علیه و آله من کتاب حریر را که در رابطه با دستورات نماز نوشته شده خوانده‌ام 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: این‌گونه 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 استدالات مکرر فقهای عظام در رابطه با حکم افعال وضوء و صلو و ... به

فعل پیامبر یا امام علیه السلام حال مطالبی که تا به حال ذکر شد لایب فیه است و مسلم است
انما الکلام در دو مقام است:

مقام اول: هرگاه عملی از معصوم صادر شود در حالی که از هر نوع قرینه‌ای 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 السلام در نماز همیشه جلسه
استراحت را رعایت می‌کرد آیا این عمل امام در حق ما واجب است؟ یا مستحب؟ یا
مباح؟ در مسأله چهار قول است:

۱. گروهی از دانشمندان معتزله می‌گویند: هر کاری که معصوم انجام داد آن فعل در
حق ما واجب می‌گردد 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)
می‌گویند: هر کاری که معصوم انجام دهد آن عمل برای ما مستحب می‌گردد اگرچه در
حق معصوم مباح بوده نه واجب یا مستحب.

۳. علمای مالیکه و برخی دیگر می‌گویند: عمل معصوم بیش از جواز رخصت و
مشروعیت آن فعل در حق ما دلالت ندارد نه مفید 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 برگزیده‌اند؛ یعنی می‌گویند: برای ما مدلل و مبرهن نیست که فعل
المعصوم آیا وجوب را می‌رساند 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 پذیرفته‌اند
برای مدعای خود به آیاتی از قرآن استشهد نموده‌اند: یکی از آن آیات آیه ۲۱ سوره
احزاب است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ
الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (کیفیت استدلال طبق بیان قوانین در ص ۴۹۱).

تقدیر آیه چنین است: من کان یرجو الله و الآخر فله فیه اسوه حسنه آن‌گاه اگر

این اصل صادق باشد باید عکس نقیض آن هم صادق باشد که: من لم تکن له فیه اسوه حسنه فلیس ممن یواجه الله و الیوم الآخر. این جمله مفادش تهدید است و وعده عذاب داده به کسانی که تأسی بر رسول ﷺ 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 ﷺ انجام داد بر ما انجام آن واجب باشد گرچه نسبت به خود پیامبر ﷺ مستحب یا مباح بوده به استثنای مواردی که عمل از مختصات رسول ﷺ باشد؛ یعنی به دلیل قطعی ثابت شده که این عمل فقط در حق پیامبر واجب است لا غیر مانند نماز شب و ...

قوله و قیل: میرزای قمی و صاحب **الفصول** فرموده اند: بر فرض 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 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 ﷺ 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 این که

شما در بخش مباحات فرمودی معنای تأسی عبارت است از این که من معتقد به اباحه، آن عمل شوم. خوب جناب علامه این که 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 معیناً به هیچ طرفی ملتزم نشوم و لا شک در این که 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. بر فرض 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 این که 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 بر خلاف قانون مسلم اصولی است و آن این که مورد خاص مخصص عموم عام نمی شود؛ یعنی اگر سائل از مورد خاص سؤال نموده، ولی

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 العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال.

مثال: راوی از وضو و احکام آن می پرسد به این که اگر یک ساعت قبل وضو داشتیم، ولی الان 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 عموم ها دلالت می کند بر این که در تمامی کارها باید به پیامبر اقتدا کنیم، پس از آیه عمومیت استفاده می شود.

قلت: ما هم قبول داریم که مورد خاص محض 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 بر خلاف 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 این که کسی ادعا کند که آیه کریمه دلالت بر وجوب یا استخاب 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 ولو جواب عام باشد همین سخن را می توان گفت در نتیجه یلزم تخصیص اکثر نسبت به قانون العبرة بعموم الجواب ...، بلکه لازم می آید که قانون مسلم اصولی به کلی بی مورد شود.

یکی دیگر از آیاتی که قائلین به وجوب اقتدا بر آن استدلال کرده‌اند آیاتی است که در آنها امر شده‌ایم به اطاعت و اتباع رسول از قبیل «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» یا «فَاتَّبِعُوهُ» و...

کیفیت استدلال: اطاعت به معنای متابعت است و شامل متابعت در افعال و اقوال می‌گردد 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 استدلال‌ها 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 می‌گوییم 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 هیچ‌گونه قرینه‌ای 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 می‌کند بر این‌که ما با پیامبر در احکام مشترک هستیم تا در نتیجه هر چه بر پیامبر واجب بود در حق ما نیز واجب باشد و هر چه 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 عبارت‌اند 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 لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا» 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 تذکرة الفقهاء

(ج ۲، ص ۵۶۵-۵۶۹، اوایل کتاب النکاح) حدود ۷۰ امر از مختصات رسول ﷺ را بر شمرده 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 (أَلَيْسَ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) 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 مسأله اقوالی وجود دارد:

۱. حکم می‌کنیم به این که عمل از مختصات پیامبر است.

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

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

۴. قائل به تفصیل می‌شویم؛ یعنی فرق می‌گذاریم بین عبادات و معاملات به این که 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 این که 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.

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 رحمته‌الله معمولاً از راه قانون ذیل پیش آمده‌اند: الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب و از این قانون در موارد متعددی که تحت عنوان تعارض احوال مطرح است استفاده کرده‌اند از قبیل «إذا دار الأمر بين المجاز والأشترک فالـمـجـاز خـیر من الاشترک لکونه شایعاً و الظن يلحق الشيء»، «إذا دار الأمر بين التخصیص و النسخ فالتخصیص اولی لکونه شایعاً و النسخ نادر و الظن يلحق الشيء»، «إذا دار الأمر بين المجاز و النقل فالمـجـاز اولی لکونه شایعاً و الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب»، «إذا دار الأمر بين التخصیص و الأضمار فالتخصیص اولی لکونه شایعاً و الظن يلحق الشيء» و از قبیل نمونه‌های دیگری که در مفاتیح الأصول تحت عنوان «تعارض الأحوال» (ص ۸۸ - ص ۹۴) مطرح است. در ما نحن فيه 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 الشيء».

مرحوم استاد مظفر، این قانون را نه در ما نحن فيه 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 ما داریم به نام ادله اشتراک احکام میان جمیع مکلفین حتی معصومین از این عموماً 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

هم به احکام مشترکه ملحق می‌کنیم به حکم عموم عام.

۲. دلالت تقریر معصوم

فصل دوم از فصول اربعه سنت، دربارهٔ 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 دربارهٔ حکمی از احکام شرعیه بر زبان جاری سازد و یا دارای اعتقاد ویژه‌ای 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 معامله‌ای 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 ویژه‌ای 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 رضا است:

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

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 می‌گفت شرب خمر حرام است چه بسا بسیاری از مردم تسلیم نمی‌شدند و از اسلام گریزان می‌شدند، ولی بعدها آرام آرام حکم را به گوش آنها رساند.

۴. اندازه دلالت تقریر تاکجاست؟ اگر عملی که انجام گرفته چنانچه در آن احتمال حرمت داده می‌شد مثلاً احتمال می‌دادیم 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 الأمر استعمال دخانیات حرام بود و یا در مثال دوم خللی در این عمل وجود می‌داشت بر معصوم واجب بود که فاعل را از این فعل باز دارد 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

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 بزداید 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 این که 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

خبر می‌دهد از اخبار طبقه پیشین و هکذا طبقات قبلی تا به آن طبقه‌ای که معاصر و مشاهده آن حادثه بوده‌اند پس در حقیقت خبر از خبر از خبر و ... است. بنابراین، لکل خبر حکمه و باید جمیع طبقات به سر حد تواتر برسد وگرنه متواتر نبوده و مفید علم نخواهد بود.

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

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 می‌رسد 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 می‌کند باید جمیع این وسائط امامی عدل باشند تا خبر واحد صحیح باشد، ولی اگر یک نفر از وسائط اولیه یا واسطه یا آخریه امامی نباشد یا امامی نباشد، ولی عادل نباشد، بلکه تنها ممدوح باشد چنین حدیثی ملحق به خبر حسن می‌شود و اگر یک نفر تنها غیر امامی، ولی مورد وثوق باشد حدیث ملحق به موثق می‌شود و اگر یک نفر تنها فاسد العقیده و ضعیف باشد حدیث ملحق به خبر ضعیف می‌شود و از ارزش می‌افتد.

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. «فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ».

۴. تعداد مخبرین در باب خبر متواتر: بعضی می‌گویند باید تعداد لا اقل ۵ نفر باشند، (لان ما دونه كالأربعة لا يفيد العلم والا لحصل العلم من شهادة الشهود الأربعة فی باب الزنا فلم يحتاج الى التزكية و هو باطل بالضرورة). بعضی دیگر می‌گویند: باید تعداد مخبرین حداقل ۱۲ نفر باشند، (لقوله تعالى: «وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا»

خصلهم بذلک لحصول العلم بخبرهم). و بعضی می‌گویند: باید تعداد ۲۰ نفر باشند (لقله تعالی: «إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَبْرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ»). بعضی دیگر می‌گویند: باید تعداد ۴۰ نفر باشند (لقله تعالی: «يَتَأْتِيهَا أَلَنِي حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنْ أَتْبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» که ۴۰ نفر بودند). برخی می‌گویند: باید تعداد ۷۰ نفر باشد (لقله تعالی: «وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا»).

بعضی می‌گویند: باید تعداد مخبرین ۱۱۴ نفر باشند به دلیل این که تعداد سوره قرآن صد و چهارده سوره است بعضی می‌گویند: باید تعداد مخبرین ۳۱۳ نفر باشند به دلیل این که تعداد اصحاب النبی ﷺ 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

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 نمی‌رسد به دلیل این که در دوران غیبت ۹۰٪ احکام را از طریق خبر واحد تحصیل می‌کنیم و تنها ۱۰٪ احکام است که به طور قطع و یقین برای ما معلوم می‌گردد از قبیل ضروریات دین و مذهب و یا اموری که با خبر متواتر و یا خبر واحد مع القرینه القطعیه حاصل می‌شود 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 قطعیه و یا با حکم عقل قطعیه موافق و هماهنگ باشد چنان که شیخ در رسائل فرموده و مثال عرفی آن را هم صاحب معالم و فصول و قوانین زده‌اند و آن این که شخصی خبر دهد به موت فرزند پادشاه و اطراف کاخ سیاه پوش گردد و مخدرات

حرم با شیون و زاری بیرون آیند و رادیو مارش عزا بنوازد و ... اینها 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 سر حد یقین نمی رسد مثل این که 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 قطعاً و جزماً 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 این که 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

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 بر می گردد به نزاع در وجود دلیل قاطع بر حجیت وارد بحث می شویم.

در مسأله اقوالی وجود دارد که بعضی ها در حاشیه افراط گام بر می 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 الاخر 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 اینها 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 بر خلاف مشهورند حجیت دارند از باب ظن خاص.
- ج. گروهی از قبیل محقق اول در معارج الاصول می گویند: برخی از روایات کتب

اربعه حجت است و ملاک در حجیت این بعض عبارت است از عمل الاصحاب پس به هر حدیثی که اصحاب عمل کرده باشند حجت است و الا فلا و بزرگان می‌گویند: «کلما از داد صحتا از داد و هنا و کلما از داد و هنا از داد صحتا».

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

ه. گروهی از قبیل شیخ انصاری و مرحوم مظفر و مشهور متأخرین می‌گویند: ملاک حجیت خبر مطلق وثاقت راوی است؛ یعنی همین قدر اطمینان به صدق راوی داشته باشیم می‌توانیم به آن حدیث اخذ کنیم ولو راوی آن عادل هم نباشد، بلکه مجرد وثوق و تحرز از کذب کافی است.

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

ز. گروهی نیز تفصیلات دیگری داده‌اند که به دلیل ساقط بودن از درجه اعتبار، از طرح آنها صرف نظر می‌کنیم.

به فرموده جناب مصنف، فعلاً 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 می‌گویند 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 نموده‌اند:

الف. دلایل حجیت خبر واحد از آیات قرآن

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 حداکثر 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 این که از طرفی خود خبر واحد گمان‌آور 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 حتماً باید ادله حجیت خبر واحد خودشان قطعی و یقین‌آور باشند سپس مستشکل اضافه می‌کند به این که اگر شما بفرمایید: آیات قرآن اگرچه ظنی الدلاله‌اند 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 فایده‌ای نیست؛ زیرا شما می‌خواهید به دلالت آیات استدلال کنید نه به سند آنها و دلالت آیات هم متأسفانه ظنی است، پس به درد شما نمی‌خورد.

به نظر مصنف، این اعتراض بر مشهور علما وارد نیست. به دلیل این که 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 عبارت‌اند از:

۱. آیه نبأ،

۲. آیه نفر،

۳. آیه کتمان،

۴. آیه سؤال،

۵. آیه اذن.

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

آیه اول. آیه نبأ

نخستین آیه‌ای که مشهور اصولیین از قدیم الایام الی یومنا هذا بدان استدلال نموده‌اند آیه شریفه نبأ است، قرآن در سوره حجرات آیه ۶ می‌فرماید: «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ جَاءِكُمْ فَاسِقٌ ابْنٌ فَنَبِّئُوهُ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْهِبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَصْدِيمٍ»؛ ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید 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 برکاری که کرده‌اید پشیمان شوید.

شأن نزول: مرحوم امین الاسلام طبرسی در تفسیر مجمع البیان (ج ۹ و ۱۰، ص ۱۳۳) فرموده است: پیامبر اکرم ﷺ 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 ﷺ به سمت آنها می‌آید 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 خانه‌ها بیرون آمده‌اند و لذا با عجله به مدینه برگشت و حضور رسول خدا ﷺ شرفیات شده عرضه داشت یا رسول الله قبیله بنی المصطلق زکات اموال خود را ندادند پیامبر ناراحت شد و تصمیم گرفت با لشگری انبوه به جنگ آنان برود، در اینجا بود که آیه فوق نازل گردید، حال با توجه به شأن نزول آیه می‌گوییم: علمای اصول به این آیه شریفه از دو جهت استدلال کرده‌اند:

۱. از ناحیه مفهوم و وصف،

۲. از ناحیه مفهوم شرط.

ولی به نظر مصنف استدلال به آیه از ناحیه مفهوم شرط کافی است و نیازی به استدلال بر مفهوم وصف نداریم. اساساً 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 ظهور 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 يظهر و یبین آمده است.

دوم. سوره فصلت آیه ۵۳: «سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ 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 یبتین به معنای يظهر 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 تثبیت و تانی است؛ یعنی آهسته و با احتیاط و تامل گام برداشتن و در اطراف مسأله به کاوش پرداختن؛ زیرا تحصیل

علم بدون تانی درنگ لله کردن ممکن نیست، و در قرآن هم ماده تبیین به همین معنا آمده است: در سوره نساء آیه ۹۴ می‌فرماید: «إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا»؛ ترجمه: ای مؤمنان، هنگامی که در راه خدا گام برمی‌دارید (به جهاد می‌روید)، تحقیق کنید و به کسی که اظهار صلح و اسلام می‌کند نگویید: مسلمان نیستی. شاهد بر این که طلب العلم متضمن معنای تثبت است این که بعضی از قراء از قبیل ابن مسعود در آیه مذکور به جای فتبینوا، فتثبتوا قرائت نموده‌اند و در آیه مورد بحث ما هم فتبینوا به معنای فتثبتوا است و لذا در این آیه هم به جای تبیینوا، فتثبتوا قرائت شده از اینجا معلوم می‌شود که تبیین و تثبت از هم جدا نیستند و معنای آیه به قول زمخشری در تفسیر کشاف (ج ۴، ص ۳۶۰) چنین است: «ان جائكم فاسق بنياً فتوقفوا فيه و تطلبوا بيان الامر و انكشاف الحقيقة و لا تعتمدوا قول الفاسق».

۲. جمله «ان تصیبوا قوماً بجهالة»: در این عبارت از لحاظ ادبی دو احتمال وجود دارد:

الف. مشهور مفسرین و ادبا و اصولیین می‌گویند: 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 خبر فاسق تحقیق و تفحص کنید، گویا کسی می‌پرسد: چرا تفحص کنیم؟ فلسفه وجوب تثبت چیست؟ خداوند جواب داده است: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ»؛ مبادا قومی را از روی جهالت اصابت کنید. به دنبال این بیان مشهور علما ناگزیر شده‌اند برای فعل «تبیینوا» که متعدی است مفعولی را مقدر گرفته و بگویند: تقدیر این است که «فتبینوا صدقه من کذب». آن‌گاه چون کلام بعدی جمله مستانفه است و ربطی به قبل ندارد به منظور ارتباط آن با ما قبل گفته‌اند: در اینجا مضافی مقدر است و یا لام تعلیلی مقدر است و مراد این است که خشیه ان تصیبوا، حذار ان تصیبوا، کراهة ان تصیبوا، لئلا تصیبوا ...

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

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

ب. به نظر ما حق آن است که بگوییم: تبینوا فعل و فاعل، ان مصدریه است و تصیو را به تاویل مصدر می‌برد و تقدیر می‌شود: اصابه قوم بجهاله آن‌گاه کلمه اصابه قوم مفعول تبینوا است و معنای آیه چنین است: فتبینوا ای فتثبتوا و احذروا اصابه قوم بجهاله هم رعایت قواعد عرب شده و هم سیاق آیه با این معنا مساعد است. سپس می‌فرماید: خداوند در این جمله از آیه کنایه به کار برده، یعنی ذکر ملزوم کرده و لازم را اراده نموده ملزوم این است که: فتثبتوا و احذروا اصابه... و لازم این است که پس قول الفاسق حجیت ندارد، به دلیل این که اگر قول فاسق حجت بود خداوند ما را دعوت نمی‌کرد به این که بر حذر باشید از اصابه... و به دنبال آن به ما تذکر نمی‌داد 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 جهالاً و جهالة است و علی کل حال اهل لغت عرب جهالت را این چنین معنا کرده‌اند: «الجهالة ان تفعل فعلا بغیر العلم». آنها جهالت را در مقابل علم قرار داده و گفته‌اند 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 و جودی است و جهل عدم ملکه است، یعنی الجهل عدم العلم فی ما من شأنه ان یکون علاماً و لکن مصنف گفته است که من رفتم و موارد استعمال کلمه جهل را با جمیع مشتقات آن تتبع کرده‌ام و به این نتیجه رسیده‌ام 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 این که کلمه‌ای 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 برمی‌دارد این عاقل است و گاهی شتابزده و

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 ذلک: ربما ممکن 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 ممکن 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 ممکن شخصی جاهل بالمعنی الاول باشد، یعنی مدرسه نرفته و درس نخوانده و بی سواد است، ولی جاهل بالمعنی الثانی نباشد، یعنی عاقل و با تدبیر است همانند انسان‌های عامی عاقل، و ربما ممکن شخصی جاهل بالمعنی الاول نباشد، یعنی با سواد است و مدرسه رفته، ولی جاهل بالمعنی الثانی باشد، یعنی عاقل نیست همانند دانشمندان خود فروخته 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 بغير حکمة و تعقل که غالباً چنین کاری مطابق واقع نخواهد بود اگرچه گاهی به حسب اتفاق مطابق در آید 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؛

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 سیره‌ای ارزش دارد. با توجه به این مقدمه می‌گوییم: از آیه شریفه چنین برداشت می‌شود که سیره عقلای عالم بر این امر مستقر شده که به هر خبر واحدی عمل می‌کنند بدون هیچ‌گونه 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 این که 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 می‌کنند، ولی شارع آمده و قدری دامنه این بنا را برجیده و فرموده است: اگر فاسق خبری آورد تفحص و تبیین کنید حال معلق نمودن وجوب تفحص را بر این که 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 عقلا 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.

به نظر حقیر این بیان خیلی بیان رسا و جالبی است و لکن اولاً در آینده خواهد آمد^۱ که سیره عقلاییه فقط بر عمل به خبر واحد ثقة مستقر شده نه بر عمل به مطلق خبر واحد ولو راوی ثقة نباشد. ثانیاً اگر آیه ارشاد به همان بنای عقلاً باشد دیگر نبایستی مستقلاً به آیه استدلال کنیم، بلکه دلیل اصلی همان بنای عقلاست و این آیه هم ارشاد به آن است که در حالی که مستدل می‌خواهد 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 می‌گردد. فلا حاجه الی ذکرها وردها.

آیه دوم: آیه نفر

دومین آیه‌ای که برای حجیت خبر واحد بدان استدلال شده آیه شریفه نفر است که در سورة توبه آیه ۱۲۳ آمده است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» ترجمه: شایسته نیست، مؤمنان همگی کوچ کند پس چرا از هر گروهی طایفه‌ای از آنان کوچ نمی‌کنند 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 خود داری 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 فلولا نفر من کل فرقه ... تا آخر است.

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

۱. اختلاف است که آیا این بخش از آیه بر نفی وجوب نفر بر جمیع مؤمنین دلالت می‌کند و یا بالاتر از نفی وجوب بر حرمت آن دلالت دارد؟ گروهی می‌گویند: 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 حداکثر بر نفی وجوب دلالت می‌کند و نه بیشتر به دلیل این که کلمه ما از ادوات و حروف نافی است و ماء ناهیه نداریم، پس

قرینه‌ای 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 می‌گویند: مراد از نفر، نفر الی الجهاد است به قرینه این که 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 می‌شود، 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 می‌دانیم که الکلام یفسر بعضه بعضاً؛ یعنی هر سختی صدر آن ذیل را با ذیل صدر را تفسیر می‌کند و روی هم رفته مراد گوینده را روشن می‌سازد 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 می‌شود نه نفر الی الجهاد.

۳. اختلاف است در این که آیا این بخش از آیه یک جمله انشائی است که به صورت خبر ذکر شده؟ و یا این که ظاهراً و باطناً یک جمله خبریه است؟ مصنف هر دو را محتمل می‌داند. اگر مراد جمله انشایی باشد، آیه شریفه در مقام انشا و جعل نفی الوجوب خواهد بود، یعنی بالمطابقه می‌گوید: 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 این که مؤمنان همگی کوچ نخواهند کرد و چنین کاری محقق نخواهد شد حال یا به علت دشواری و یا به خاطر استحاله عادی آن آن‌گاه به دلالت التزامیه دلالت می‌کند بر این که نفر الجمیع لیس بواجب لتعذر او لتعسره، و علی کل حال چه جمله خبریه باشد و چه انشائی دلالت می‌کند بر این که 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 این که 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 این که عدم وجوب و عدم حرمت مطابق اصل اولی است و اگر بیان شارع هم نبود عقل می‌گفت: الاصل فی کل شیء الاباحه پس وظیفه شارع این نیست، بلکه شارع بما هو شارع وظیفه اش جعل الوجوب او

الحرمة 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 شانش جعل وجوب یا حرمت است نه جعل نفی الوجوب او الحرمة 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 مانحن 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 ﷺ 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 تشرف به حضور رسول خدا ﷺ از سوی دیگر باید بدانیم که نفر همه مومنان از همه اقطار عالم و بلاد اسلامی از دور و نزدیک به سمت مدینه برای تحصیل حکم شرعی مستقیماً و بلاواسطه در هر مسأله 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 یک جا مستقر باشد و برای مردم مسأله بگوید؛ زیرا اصلاح امور، مسلمین و دفع شر

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

حال با توجه به این چهار نکته نتیجه می‌گیریم: حال که کوچ نمودن برای همهٔ مومنین از جهات گوناگون ناممکن است خداوند متعال به وسیلهٔ صدر این آیه خواسته تخفیفی و ارفاقی در حق مکلفین داده باشد و این کلفت را از دوش مؤمنان بردارد و آن این که 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 تقه در دین کند و همگی بروند در منازل مشغول استراحت باشند و در قیامت هم معذور خیر، الضرورات تنقذر بقدرها، یعنی قانون اولی و وظیفهٔ 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 آسان‌تری نشان دهد که جانشین طریقهٔ اولی باشد آن راه را در بخش بعدی، یعنی ذیل آیهٔ نفر بافاء 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 در عین حال بزرگان به این بخش توجه نکرده و آن را مورد غفلت یا تغافل قرار داده‌اند.

بخش دوم، یعنی ذیل آیه: در بخش او نکاتی را بیان کردیم که فهرست‌وار 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 شفاهای احکام دین را بگیرند.

۴. نفر الجميع عملی نیست لتعذره او تعسره.

۵. چون جميع 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

واجب نیست کوچ کردن، الضرورات تنقذر بقدرها به عبارت دیگر بر همه واجب نیست نه این که بر هیچ کس واجب نباشد. به عبارت منطقی، نفی ایجاب کلی است نه این که 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 این که 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 ماگشود، 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 حتماً باید انجام گیرد.

۲. از غایتی که برای نفر ذکر شده و آن این که 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

عقاب است و حیث این که 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 نفر است، پس نفر هم واجب است به نحو وجوب طریقی.

۳. از اصل وجوب تعلم که به حکم عقل واجب است ما این معنا را استفاده می‌کنیم؛ زیرا قاعده نفر جمیع بود، ولی این امر متعذر شد و الضرورات تنقذرها بقدرها پس باید نفر طایفه باشد، این سه امر شاهد آن است که نفر الطائفه واجب است منتهی وجوب عینی نیست، بلکه کفایی است؛ یعنی اگر هیچ کس این کار را نکند همه معاقب‌اند، ولی اگر گروهی رفتند و این عمل را انجام دادند از عهده بقیه ساقط می‌شود و تنها همان عده ما جورند.

حال که به وسیله ذیل آیه ثابت شد که شارع مقدس نفر طایفه را واجب نموده و یا لااقل ترخیص داده و اذن داده در نفر الطائفه للتفقه لاجل الانذار پس از آیه فوق استفاده می‌شود که نقل این طایفه و بیان آنها حلال و حرام الهی را حجت است بر دیگران، یعنی اگر اینها انذار کردند بر دیگران واجب است حذر کنند و بپرهیزند از حرام الهی به دلیل این که اگر قول این طایفه در حق دیگران حجت نباشد تشریع و جعل وجوب برای نفر طایفه و یا جعل ترخیص برای نفر طایفه از سوی شارع عبث خواهد بود چون فایده‌ای بر آن مترتب نیست و خدای حکیم کار عبث انجام نمی‌دهد.

والحاصل: از مجموع آیه شریفه نفر که در آغاز وجوب نفر جمیع را نفی نموده و در ادامه آن به وجوب نفر طایفه اکتفا نموده ما استنباط می‌کنیم که این نقل طایفه احکام شرعی را در حق دیگران حجت است اگرچه این نقل و گزارش یقین آور هم نباشد، یعنی به سر حد تواتر نرسد به دلیل این که آیه شریفه فرموده است: «لَيَنْذِرُوا قَوْمَهُمْ» و این مطلق است؛ یعنی مقید نشده به این که «لینذروا» به گونه‌ای که یقین آور باشد خیر انذار به گونه ظنی را هم می‌گیرد و به دنبال آن قبول انذار را هم مطلق آورده، یعنی مقید نکرده به این که اگر انذار در حد تواتر بود قبول واجب است، بلکه مطلق آورده پس معلوم می‌شود که نقل طایفه نسبت به احکام خدا حجت است ولو مستلزم یقین به

حکم نباشد، بلکه خبر واحد باشد وگرنه 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 حاجة 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 الطائفة 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 الطائفة 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 این که نفس این معنا که شارع این طریقه را جعل نموده و اذن داده لازم‌هاش آن است که عند الشارع قول این طایفه در نقل احکام حجت است وگرنه این ترخیص لغو و عبث بود فلا حاجة 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، آن‌گاه در مقام بیان وجوب حذر هریک راهی را رفته‌اند بعضی‌ها از طریق کلمة لعل پیش آمده‌اند چنان‌که در مصباح الاصول (ص ۱۸۴) آمده است: «کلمة لعل ظاهرة فی کون ما بعدها غاية لما قبلها كما يظهر من مراجعة موارد استعمالها... و حیث ان الحذر جعل فی الآیة غاية للانذار الواجب فیستفاد منها کونه واجباً لا محالة». گروهی از طریق حسن الحذر پیش آمده‌اند و گفته‌اند: جمله لعلهم یحذرون بر فرض بر وجوب حذر دلالت نکند لا اقل 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 الطائفة یجب الحذر و هذا یدل علی

حجۃ قول الطائفة».

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

۴. اگر کسی بگوید: آیه شریفه دلالت می کند بر این که مندرین باید طایفه ای باشند تا قبول گفتار آنان واجب باشد و طایفه اسم جمع است و حداقل 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 ولو مستفیض نباشد.

ما جواب می دهیم به این که آیه شریفه از این ناحیه اطلاق دارد، یعنی دلالت نمی کند که حتماً باید این طایفه هنگامی که به میان قوم خود برگشتند به هیئت اجتماعیه 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 الطائفة بما هو مجموع قوم را انذار کنند پس انذار یک نفر کافی نیست.

۲. مجموع الطائفة باید قوم خود را انذار کنند، ولی نه به هیئت اجتماعیه، 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: «کما ان طبع الحال و واقع القضية ایضا هو ذلک لان الطائفة النافرة للنفقة فی الدین اذا رجعوا الی اوطانهم لا یجتمعون بحسب العادة فی محل واحد لیرشدوا القوم مجتمعاً بل یدهب 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^{رحم} از آیه نفر علاوه بر

حجیت خبر واحد مطلب دیگری را هم استخراج نموده‌اند و آن این‌که آیه شریفه حجیت فتوای مجتهد در حق مقلد را هم ثابت می‌کند. توضیح ذلک: آیه می‌گوید: واجب است از هر فرقه طایفه‌ای کوچ کنند و تفقه در دین کنند و وقتی دین‌شناس شدند به میان قوم خویش برگشته و آنان را بیم دهند، این سخن یک قانون کلی است و شامل می‌شود 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 حوزه‌های 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 دین‌شناس 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 مشکل‌تر 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 می‌دهد مسلم باشد اما به نحو نص و اما ظهوری باشد، ولی این تفاوت‌ها 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 نمی‌شود.

بنابراین، به مقتضای عموم آیه ثابت می‌کنیم که در عصر غیبت هم از فرقه‌ای بر یک طایفه واجب است به نحو وجوب کفایی که از وطن مهاجرت کنند و به حوزه‌های علمیه بیایند و اسلام‌شناس 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

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 أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾؛ ترجمه: آن کسانی که دلایل روشن و وسائلی هدایتی را که ما نازل کرده ایم پس از آن که 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 یلعنهم الله و... که لعن ظهور در حرمت دارد آن هم لعن خدا و لعن تمام لاعنین که با الف و لام آمده و جمع کذابی مفید عموم است و وقتی که کتمان حق حرام شد پس بالملازمه البینه بالمعنی الاخص 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 این که اگر کتمان حرام شد و اظهار واجب گردد، ولی قبول الحق واجب نباشد لازم می آید که جعل التحريم للکتمان 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 کنه لا عبین، یعنی ما بازیگر و عبث کار و بیهوده کار نیستیم از این بیانات نتیجه می گیریم که اظهار مظهرین و اخبار دانایان در حق نا آگاهان حجت و لازم القبول است و هذا معنی حجية 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

می‌کنیم که این آیه از این ناحیه اطلاق دارد و مقید نشده به این که اظهار الحق و الهدایه، حتماً باید به گونه‌ی 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 ﷺ 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 بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ»، یعنی مطالبی که برای مردم بیان کرده‌ایم و همه آن را می‌دانند کتمانش حرام است پس ملازمه‌ای بین وجوب اظهار و وجوب قبول نیست به عبارت اخری در باب آیه نفر میان وجوب تعلیم و وجوب قبول ملازمه وجود دارد و می‌توان گفت: لو لم یجب القبول لم یجب التعليم (صغراً) لکن التعليم واجب (کبراً) فالقبول واجب (نتیجه) اما در باب آیه کتمان میان وجود اظهار و وجوب قبول ملازمه‌ای نیست و نمی‌توان گفت: فالقبول واجب (نتیجه) به دلیل این که 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 کرده‌اند، ولی به عقیده ما استدلال به آن آیات هم مثل استدلال به

آیه کتمان ناتمام است و آنها عبارت‌اند از: آیه سؤال «فَسْأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (سوره انبیاء، آیه ۷) و آیه اذن: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ».

۲. از مجموعه آیاتی که برای حجیت خبر واحد بدان‌ها 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 می‌کند و مقید نیست که مخبر عادل باشد یا نه، موثق باشد یا نه، و لکن اطلاق این آیه را با تقيید آیه نبأ قیدش می‌زنیم.

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 الشيء 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 ثانیاً خود این اخبار آحاد هم که دلیل و پشتوانه قرار می‌گیرد مثل سایر خبرهای واحد گمان‌آورند و قانون آن است که عمل طبق مظنه حرام است پس خود اینها محتاج به اثبات و دلیل هستند بنابراین، اخباری که به واسطه آنها بر مطلوب خود استدلال می‌کنیم 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 بحجیته ذاتیه.

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

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

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

تواتر معنوی عبارت است از این که 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 متفاوت به بالتضمن و یا بالاتزام 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 لیلۃ المبیت و دفاع جانانه علی علیه السلام در جنگ احد از وجود گرامی رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 متفاوت و وارد شده، ولی از مجموع آنها بالملازمه حجیت خبر واحد استفاده می شود.

تواتر اجمالی عبارت است از این که 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 اجمالاً یقین داریم که بعضی از اینها حتماً از معصومین علیهم السلام صادر شده؛ زیرا عادتاً محال است که تمام این روایات کاذبه باشند.

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

با حفظ این مقدمه در رابطه با روایات در دو مقام بحث می‌کنیم:

۱. دلالت اینها 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 معروف‌اند مانند روایت مقبولة عمر بن حنظله و مرفوعة زرارة بن اعین و ... که ائمه علیهم‌السلام در این اخبار مشکل تعارض الحدیثین را معالجه نموده و راه چاره نشان داده‌اند 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 ترجیح خواهد آمد که همواره تعارض بین دو حجت است اما دولا حجت یا یک حجت با یک لا حجت تعارض نمی‌کنند. 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 هیچ‌گاه با یکدیگر تعارض نمی‌کنند ... با حفظ این مقدمه، اگر خبر واحد ثقة حجت نبود هرگز نوبت به تعارض دو حدیث نمی‌رسید تا پس از آن به سراغ مرجحات برویم و اگر مرجحی نبود مخیر باشیم به دلیل این‌که تعارض باید بین الحججین باشد حال از این‌که امام علیه‌السلام به سراغ مرجحات رفته و این طریق را نشان داده معلوم می‌شود که خبر واحد حجیت دارد و گرنه امام خود را راحت می‌کرد به این‌که می‌فرمود: اصلاً خبر واحد حجت نیست.

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

کیفیت استدلال: اگر خبر واحد ثقة حجت نبود هرگز امام علیه السلام سائلین را به فرد فرد اصحاب ارجاع نمی‌داد و نمی‌فرمود برو از فلانی بپرس بخصوص در حدیث عبدالعزیز ابن مهدی که راوی کبرا را مسلم و مفروغ عنه گرفته که خبر ثقة حجت است و در مقام سؤال از صغراست که آیا یونس بن عبد الرحمن مصداقی از مصادیق ثقة هست تا به او مراجعه کنم یا نیست؟ امام علیه السلام هم در مقام جواب کبرای کلی را مسلم گرفته و از صغرا جواب می‌دهد حال این طایفه هم بر حجیت خبر واحد دلالت دارند. طایفه سوم: روایاتی که دلالت می‌کنند بر وجوب مراجعه به افراد موثق و راویان حدیث و دانشمندان دین از قبیل توقیع شریف که از ناحیه حضرت حجت علیه السلام صادر گردیده و در آنجا می‌فرماید: 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 السلام واجب نمی‌کرد رجوع به آنها را پس لازمه وجوب رجوع حجیت قول آنان است.

طایفه چهارم: روایاتی که ترغیب و تحریم می‌کنند بر نقل حدیث و روایت کلام ائمه علیهم السلام از قبیل «اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روایتهم عنا» و نیز روایاتی که تشویق می‌کنند به کتابت و نوشتن احادیث و ابلاغ آنها به آیندگان مثل حدیث نبوی مشهور: «من حفظ علی امتی اربعین حدیثا بعثه الله فقیها عالما یوم القيامة» که همین حدیث سبب شد تا برخی از بزرگان کتاب‌های اربعین حدیثا نوشتند و این کتب به نام اربعینیات مشهور شده که از جمله آنها اربعین جناب شیخ بهایی است و یا مثل

حدیث: «اكتب وبث علمك».

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

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

کیفیت استدلال: اگر مسلمانان و اصحاب الائمه علیهم السلام به خبر واحد عمل نمی کردند دیگر مجالی برای دروغ بستن بر معصومین علیهم السلام نبود و بازار کذابین و واصلین حدیث گرم نمی شد و به دنبال آن جایی برای خوف معصومین علیهم السلام از جعل اکاذیب و انتساب آنها به ائمه علیهم السلام نبود و موردی برای بر حذر 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 السلام با تمام تلاش آنان را از این گونه روایات قلابی بر حذر می داشتند.

نتیجه نهایی: شیخ انصاری فرموده است: از مجموع روایات استفاده می کنیم که ائمه علیهم السلام بر عمل به خبر واحد ولو 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 این که 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 بر اساس 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

فراوانی بر خلاف 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 رواؤا 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 شده‌اند 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 **عدة الاصول** است و ایشان بر اساس 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 عبارت‌اند از:

۱. حدیث از طریق راویان دوازده امامی نقل شود؛
۲. مروی عنه پیامبر یا امام باشد؛ زیرا عندالشیعه 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 الحفظ‌اند.

به پیروی از مرحوم شیخ الطائفه، سید بن طاووس و علامه حلی و علامه مجلسی و دیگران نیز اجماع علمای شیعه را بر حجیت خبر واحد مدعی شده و نقل نموده‌اند. در برابر این دسته گروه دیگری از ارکان و بزرگان مکتب شیعه مدعی اجماع بر عدم حجیت خبر واحد شده‌اند و پیشتازان این گروه جناب سید مرتضی معلم الشیعه است که ایشان بالاتر از اجماع ادعای ضرورت نموده، یعنی فرموده است: مسأله عدم حجیت خبر واحد از ضروریات مذهب تشیع است و فرموده است: در میان دانشمندان سنی مذهب معروف است که هرگاه می‌خواهند عالمی را بشناسد که آیا شیعه است یا سنی از دو راه می‌شناسند:

۱. اگر عامل به قیاس باشد می‌گویند او سنی است و اگر عامل به قیاس نباشد می‌گوید او شیعی است.

۲. اگر عامل به خبر واحد باشد می‌گویند او سنی است و اگر عامل نباشد می‌گویند او شیعی است. به پیروی از سید مرتضی جناب ابن‌ادریس و امین الاسلام طبرسی نیز ادعای اجماع نموده‌اند 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 به‌ویژه 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 انسان‌هایی با این عظمت دو ادعای متناقض کرده باشند؟ علمای بعدی شیعه تلاش نموده‌اند تا میان این دو ادعای متناقض جمع نموده و ایجاد مصالح کنند و در مقام بیان جمع هریک راهی رفته و توجیهی نموده و وجه الجمعی را بیان نموده‌اند که روی هم رفته چهار طریقۀ ارائه شده و آنها عبارت‌اند از:

۱. بعضی گفته‌اند: 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 *لسان‌الخواص* 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 می‌گویند: مراد سید از خبرهای واحدی که ادعای اجماع نموده بر عدم حجیت آنها خبر واحدی است که از قرائن

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 اثبتہ الشیخ لم ینکرہ السید و ما انکرہ السید لم یثبتہ 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 صد در صد، یعنی القطع الجازم الذی لا احتمال للخطا فیہ 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 وثوق و اطمینان است یا نسبت به روایت که وثوق خبری نام دارد و یا نسبت به راوی که وثوق مخبری نام دارد و مراد شیخ از این که ادعای اجماع کرده بر عمل به خبر واحد مجرد عبارت است از خبرهای آحادی که از قرائن قطعیه، یعنی موافقه الکتاب 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 اثبتہ الشیخ لم ینفہ السید و ما نفاه السید لم یثبتہ الشیخ.

مرحوم مظفر^{رحمہ اللہ} 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 بہ صاحبه». به دلیل این که خود سید در مواردی تصریح نموده به این که مراد من از علم همان قطع جازم است که بوجه من الوجوه احتمال خلاف در او راه ندارد نه این که مجرد اطمینان باشد.

بیان عبارات سید: ایشان یک جا 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

گمان نمی‌توان اعتماد کرد، بلکه تحصیل علم لازم است.

و در جای دیگر با صراحت تمام می‌فرماید: 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 حداکثر برای ما گمان می‌آفریند و بدیهی است که ظن به صدق مانع از احتمال طرف مقابل و احتمال کذب نمی‌شود 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 نیشغولی 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 می‌برد 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 نمی‌زند». 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 دور دست عالم زندگی می‌کنند و یا پس از معصومین و در عصر غیبت به وجود آمده‌اند، 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؟

جواب: این تعبیر در میان قدما از علما رایج و متداول بوده و شیخ طوسی هم در عدة الاصول چنین تعبیری دارد و ظاهراً مراد متقدمین از سکون نفس همان جزم و یقین است نه مجرد اطمینان ولو به سر حد 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 این که سید اگرچه در مقام مباحثات علمیه گفته به خبرهایی که موجب قطع نباشند عمل نمی‌کنیم و وقعی نمی‌نهم، ولی در مقام عمل در موارد بسیار، در استنباطات فقهیه‌اش 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 عندالسید همگی متواتر و یا همراه با قرائن قطعیه باشد؟!

مصنف گفته است که بعد اللتی یا والتی 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 چنان‌که در صفحه ۲۰۱ معالم الاصول می‌خوانیم: «و نقل المحقق عن الشيخ انه قال یکفی کون الراوی ثقة متحرزا عن الکذب فی الروایة و ان کان فاسقا بجوارحه و ادعی عمل الطائفة علی اخبار جماعة هذه صفتهم و در حاشیه همان صفحه مرحوم ملا صالح می‌فرماید: المستفاد من کلام

الشیخ فی العده ان العدالة المعتمدة فی الروایة غیر العدالة المعتمدة فی الشهادة فانه قال الراوی ان كان مخطئا فی بعض الاقوال او فاسقا فی بعض افعال الجوارح وكان ثقة فی روايته متحرزا عن الکذب فان ذلك لا یوجب رد خبره و یجوز العمل به لان العدالة المطلوبة فی الروایة 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 ثقة عمل می کرده، و لو راوی آن امامی هم نباشد. چنان که در معالم الاصول (ص ۱۹۸) می خوانیم: «عند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام و دونها الاصحاب لان كل خبر يرومه امامي يجب العمل به ويدعى اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به». پس از بیان این دو نکته مؤیدات را می آوریم. شیخ انصاری در رسائل هفت شاهد می آورد؛ ولی جناب مظفر رحمته الله 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 الله علیه و آله الی یومنا هذا به خبر واحد ثقة عمل می کردند و حتی خود سید و ابن ادریس 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 ثقة 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 الاصحاب و التابعین قابل انکار نیست اذ من المقطوع به ان جميع المكلفين فی عصر النبی و الائمة عليهم السلام لم یأخذوا الاحکام من نفس النبی او الامام بلا واسطة شخص آخر ولا سيما النساء بل لم يتمكنوا من ذلك فی جميع اوقات الاحتیاج و لا سيما اهل البوادی و القرى و البلدان البعيدة ... بل كانوا يرجعون الى الثقات و يأخذون الاحکام منهم».

نه تنها سید و پیروان او به خبر واحد عمل نموده‌اند، بلکه اعتراف کرده‌اند به این که طایفه امامیه به خبر واحد عمل می‌کنند. همان طور که شیخ در رسائل (ص ۹۶) آورده است: «ان قيل اليس شیوخ هذه الطائفة قولوا فی کتبهم فی الاحکام الشرعیه علی الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة فی الاحکام حتی رووا عن ائمتهم فیما یجیء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجیح ان یؤخذ منه ما هو ابعد من العامة و هذا یناقض ما قدمتموه». ملاحظه می‌فرمایید 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 این که 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 این که علما به خبرهای واحدی عمل می‌کنند که همراه با قرائن قطعی باشد بیان مطلب: ما یک امر مقطوع و مسلم در نزد شیعه داریم و آن این که طایفه به امور ظنیه عمل نمی‌کنند؛ چون قرآن گفته است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و یک امر مجمل دو پهلوی داریم و آن این علما در مواردی به خبر واحد عمل کرده‌اند، 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 مجرده عن القرائن.

۲. و یحتمل ان یکون لا لجل احتفائها بالقرائن القطعیه.

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 این که آنها به خبر واحد مع القرائن القطعیه عمل می‌کردند.

جناب مصنف، هم صدا با سید می‌گوید: علمای امامیه بر خلاف بسیاری از عامه به امور ظنیه بما هی ظنون عمل نمی‌کنند منتهی به سید عرضه می‌داریم: جناب سید خبر واحد ثقه و ظواهر، حساب و یژه‌ای دارند و آن این که دلیل قاطع بر حجیت آنها وجود دارد پس اگر علمای امامیه به خبر واحد عمل می‌کنند به صرف ظن اعتماد نکرده‌اند، بلکه بالأخره به علم عمل نموده‌اند.

تذکره: نزاع سید با مشهور ثمره عملی ندارد؛ زیرا سید مرتضی هم به روایات کتب معتبره عمل می‌کند. مشهور هم عمل می‌کنند منتها مبانی فرق دارد سید از آن جهت به این روایات عمل می‌کند که اینها را یا متواتر و یا محفوف به قرائن قطعیه می‌داند و مشهور که عمل می‌کنند اینها را خبر واحد مجرد، ولی معتبر می‌دانند، پس ثمره فقهیه‌ای نیست. صاحب معالم در ص ۱۹۷ معالم الاصول به این نکته اشاره کرده است. شاهد دوم: شیخ انصاری رحمته الله در رسائل (ص ۹۷) فرموده است: جناب شیخ ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز کشتی صاحب کتاب رجال ادعای اجماع نموده بر حجیت روایاتی که از ۱۸ تن از اصحاب الائمه به ما رسیده که به نام اصحاب الاجماع معروف‌اند و این ۱۸ نفر به سه گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول شش نفرند که از شاگردان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام بوده‌اند و آنها عبارت‌اند از:

۱. زرارة بن اعین ۲. معروف بن خر بوذ 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 بوده‌اند و آنها عبارت‌اند از:

۱. جمیل بن دراج ۲. عبدالله مسکان ۳. عبدالله 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 بوده‌اند و عبارت‌اند از:

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

جناب علامه بحر العلوم اسامی این عده را به شعر در آورده که ذیلاً می‌آوریم:

| | |
|---------------------------|--------------------------|
| قد اجمع الكل على تصحيح ما | يصح عن جماعة فليعلما |
| وهم اولو نجابة و رفعة | اربعة و خمسة و تسعة |
| فالسنة الاولى من الامجاد | اربعة منهم من الاوتاد |
| زرارة كذا برید قد اتى | ثم محمد و ليث يافتي |
| كذا الفضيل بعده معروف | و هو الذي ما بيننا معروف |

والسنة الوسطى اولوا الفضائل رتبتهم ادنى من الاوائل
 جميل الجميل مع ابان والعبدلان مع حمادان
 والستة الاخرى هم صفوان ويونس عليهم الرضوان
 ثم بن محبوب كذا محمد كذا 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 اینها دارند؟
 جواب: هرگز به دلیل این که این عده ولو در جاتشان عالی است و لکن معصوم که
 نبودند پس احتمال خطا یا کذب و یا نسیان و غفلت ولو 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 الاخر.

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 این که 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 ثقة) پس خبر واحد ثقة حجت است.

در خاتمه: شیخ انصاری در رسائل (ص ۹۸) فرموده است: انصاف آن است که در
 هیچ مسأله ای از مسائل به اندازه مسأله 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

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

مصنف در این مقام با شیخ انصاری هم عقیده بوده و مطلب اضافه‌ای 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 قطعیۀ عقلاییه:

مقدمه: سیره عملیه دارای دو شعبه است:

۱. سیره متشرعه،

۲. سیره عقلاییه.

قسم اول در باب هفتم بیان خواهد شد و ما درباره قسم دوم بحث می‌کنیم. سیره‌های عقلاییه از دیدگاه شرع مقدس سه نوع هستند:

۱. سیره‌های مردوعه، یعنی روش‌های عملیه‌ای که عقلای 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 مثلاً عقلای عالم در موارد زیادی بر اساس 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 ولو 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 عدل و عدل واحد کافی نیست.

۲. سیره‌های ممضاه، یعنی سیره‌هایی که شرع مقدس مستقیماً آنها را امضا فرموده و بر روی آنها صحه گذاشته اگرچه قیودی و محدودیت‌هایی در آنها جعل نموده نظیر معاملات که شارع بیع و داد و ستد را حلال قرار داده، یعنی امضا نموده که این احلال، احلال امضایی است (احل الله البیع ای امضاه).

۳. سیره‌های غیر مردوعه، یعنی سیره‌هایی که مستقیماً از سوی شارع مقدس ردع

شده و نه امضا شده نظیر اخذ به خبر ثقه و اخذ به ظواهر که در آینده خواهد آمد.^۱

حال از این اقسام سه گانه قسم اول بالا جماع 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 هر آینه 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 مسأله یک مسأله سیاسی نبوده که بنابر پنهان کاری باشد. در حالی 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 و ادار به عملی شده اند و کم کم این روش استمرار پیدا کرده و انبیای بعدی هم آن سیره را ردع نکرده اند.

۳. مبداء سیره عقلای همان عقل فطری آنان است که خداوند بر اساس 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 عقلای عالم است.

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

خبر واحد ثقه در جمیع شؤون زندگی عمل می‌کنند و به منظور ابلاغ مرادات و مقاصد خود به دیگران از پیک مورد اعتمادی استفاده می‌کنند و بر عکس برای فهمیدن مقاصد و مافی الضمیر دیگران به اخبار شخص موثق و مورد اطمینان اعتماد می‌کنند و این سیره نه تنها در میان توده مردم حاکم است که، بلکه در میان سلاطین و حکام نیز وجود دارد که نمایندگانی را به اطراف مملکت خود اعزام می‌کنند و آنها حاصل تحقیقات و مطالعات خویش را به عنوان گزارش سفر تقدیم به رئیس جمهور می‌کنند و او به این گزارش اعتماد نموده و اقدامات مقتضی را نسبت به آن منطقه انجام می‌دهد 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 می‌گشت؛ 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 هیچ‌کدام یقین آور نیستند.

فلسفه این سیره عقلایه: عقلای عالم در امور زندگی خود به احتمالات ضعیفه‌ای که در جانب مقابل هست اعتنا نمی‌کنند، 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 نمی‌کنند و اصل بر صدق و جدی بودن و التفات و ... می‌گذارند و به خبرهای شخص موثق ترتیب اثر می‌دهند.

از طرف دیگر، مسلمین جهان نیز که دسته‌ای از عقلای عالم هستند با سایر عقلای عالم متحد المسلك بوده و در شؤون دینی و دنیوی خود در طول تاریخ به خبر واحد ثقه عمل می‌کرده‌اند و هیچ‌گاه در اخذ به خبر ثقه تردیدی به خود راه نمی‌دادند فی‌المثل آیا سراغ دارید موردی را که مسلمانان در اخذ حکمی از احکام از یاران و صحابه موثق رسول خدا ﷺ و یا امامان معصومین علیهم‌السلام توقف نموده باشند؟ هرگز، بلکه عکس آن را سراغ داریم، یا مثلاً آیا تا به امروز دیده‌اید 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 آ سراغ دارید

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 العقلا، 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 این که 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 بر حذر می داشت. حال آن که حتی در یک مورد هم روش جدیدی را ارائه نداده و نداده ایم جایی را که ولو 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 هر آینه 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 مسأله یک مسأله سیاسی نبوده که بنابر 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.

یگانه اشکالی که بر این دلیل وارد شده عبارت است از ایرادی که شیخ انصاری مطرح نموده و آن این که وقتی می توان از طریق سیره عقلاییه رضایت شارع را کشف کرد که از سوی شارع ردی صورت نگرفته باشد و گر نه این سیره اعتباری ندارد و در مانحن 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»، «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» و «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي 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 بر می گردد، با این که 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 بر می 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. اینها بر اساس بناگذاری عملی بر حالت سابقه است. در آنجا اشکال شده که استصحاب حداکثر 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 دو تاست و استصحاب موضوعاً از آیات فوق بیرون است به جهت این که آیات در مقام

مذمت و نهی از اتباع ظن اشت بالنسبه به واقع، یعنی برای رسیدن به حکم الله واقعی از ظن متابعت نکن. شاهد مطلب این آیه است که: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنْ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ ای من الواقع، ولی در استصحاب ماکاری 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 ترجیح 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 و اگر گذار کرده، یعنی عقلای عالم بما هم عقلاً به ظن بما هو ظن عمل نمی کنند چون احتمال ضرر دارد آیات هم لسانش لسان 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،

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 نگفته‌اند و تنها سخن در صغراست که راوی می‌پرسد آیا یونس بن عبدالرحمن 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 نمی‌شود و خبر ثقة خروج موضوعی دارد به دلیل این که آیات می‌گویند: 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 این که ولو در باب خبر ثقة ۲٪ احتمال خلاف هست، ولی عقلای عالم و عرف عام به این احتمال ضعیف اعتنا نمی‌کنند و خبر ثقة را به چشم علم نگاه می‌کنند و با خبر ثقة معامله علم می‌کنند، یعنی همان طور که اگر یقین وجدانی داشته باشند تردید به خود راه نداده و آن عمل را انجام می‌دهند همچنین اگر فرد موثقی به آنان اطلاع دهد باز هم عمل می‌کنند 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 می‌سازد.

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 بر اساس حکومت مولوی بودن آیات است).

۳. جواب مصنف: اگر این آیات صلاحیت رادعیت از عمل به خبر ثقة داشت هر آینه این امر در میان مسلمین معروف می‌گشت و ائمه علیهم‌السلام که عالمان حقیقی به علوم قرآن‌اند بیان می‌کردند و زبان به زبان می‌گشت تا به دست ما می‌رسید و در نتیجه این سیره عقلاییه در نزد مسلمین و نسبت بخصوص احکام شرعیه منقطع الاخر می‌شد در حالی که مکرر گفته‌ایم که سیره مسلمین از صدر اسلام تا به امروز بر اساس 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 این که رادعیت آیات نسبت به سیره عقلاییه بر اخذ به خبر ثقه مستلزم دور است و اللازم 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 متقابلاً 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 این که 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 مانحن 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 گفایه 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 ولو عادل بالمعنی الخاص نباشد.

باب سوم

اجماع

مقدمه

اجماع در لغت به معانی گوناگونی آمده که برخی از آن معانی عبارت‌اند از: ۱. اتفاق ۲. بستن پستان‌های ماده شتر ۳. آماده کردن ۴. سبک گردانیدن ۵. الفت دادن ۶. قصد کاری کردن و مصنف به یکی از معانی اجماع اشاره می‌کند 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 عقلائییه و یا بر مسأله‌ای از مسائل علمیه و فلسفیه و در قرآن هم به این معنا استعمال شده آنجا که در سوره یوسف می‌فرماید: «وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيْبَتِ الْجُبِّ»، ای اتفاقوا علی ذلک.

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 ﷺ است بر حکمی از احکام شرعیه

(تعریف غزالی).

اگرچه این تعبيرات، 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 این که 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: 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 افزوده‌اند که در باب هشتم خواهد آمد و مؤسس اجماع به عنوان یک منبع مستقل در عرض سایر منابع اجتهاد، علمای اهل سنت‌اند 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 کرده‌اند و اجماع را یکی از منابع استنباط احکام قرار داده‌اند، 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 این که اهل سنت برای اجماع بما هو اجماع اصالت و استقلال قائل‌اند 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 می‌دانند پس در نزد ما حجیت و ارزش اجماع در گرو و کاشفیت آن 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 اندگی که کاشف قطعی از قول معصوم باشد نام اجماع می‌نهند با این که در اصطلاح این را

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 ولو 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 این که 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 این که 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 این که اگر عقلای عالم بما هم عقلا بر امری از امور تطابق آراء پیدا کردند آن هم بر اساس عقل فطری نه بر اساس عادت و سایر علل و عوامل، در اینجا ما از اتفاق نظر عقلا بالملازمه حکم شرعی را استکشاف می کنیم به دلیل این که شارع مقدس هم از عقلا، بلکه رئیس العقلا، بلکه خالق العقل است و اگر عقلا بما هم عقلا بر امری از امور تطابق آراء پیدا کردند فلا بد آن حکم الشارع بحکم العقلاء و لکن این قسم از اتفاق نظرها و اجتماعات 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 مسأله تطابق آراء داخل در باب حسن و قبح عقلی است که اشاعره منکر آن هستند و عدلیه قبول دارند در حالی که حجیت اجماع مصطلح اتفاقی است. پس تطابق آراء عقلا بما هم عقلا بر امری از امور ارزش دارد، ولی داخل در باب اجماع مصطلح نیست و اما تطابق آرای عقلا به مقتضای عادت های بشری و یا به مقتضای

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 ماهیچ دلیلی نداریم که بر هر امری از امور عقلای عالم متفق شدند آن هم بر اساس هر عاملی حتماً ملازمه باشد بین این حکم و میان حکم شارع و بگوییم: لابد آن حکم الشارع بحکمهم به دلیل این که این علل و اسباب از مختصات بشر است و شارع مقدس منزّه 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 این که اگر اجماع الناس بما هو هو واجد ارزش باشد لازم می‌آید که اجماع امت‌های دیگر هم حجت باشد در حالی 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 ببینیم 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 امیرالمؤمنین علیه السلام حکم می‌کند چون او اعلم الناس و اقضی الناس و اشجع الناس و اعرف الناس و ... بعد از رسول الله بوده فلذا از این طرق ثلاث نمی‌توانستند

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 نموده‌اند، پس خلافت وی مشروع است و هر یک به نحوی سخن گفتند: یک بار گفتند مسلمانان مدینه بر بیعت با ابی بکر اجماع کرده‌اند بار دیگر گفتند اهل الحل و العقد از مسلمین بر بیعت با ابی بکر اجماع کرده‌اند، بار سوم گفتند مسأله امامت از اصول دین نبوده، بلکه از فروع دین است، پس با اجماع هم می‌توان 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 می‌تواند دلیل بر حکم شرعی باشد. بعد از آنان سؤال شد: با کدام دلیل شما حجیت و ارزش خود اجماع را ثابت می‌کنید؟ 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 الکتاب، السنة و العقل می‌پردازیم:

مسلک الکتاب: از قرآن به هفت آیه استدلال کرده‌اند که تمام آنها را غزالی در کتاب

المستصفی (ج ۱، ص ۱۷۴) به بعد آورده و ما فهرست وار ذکر می‌کنیم:

۱. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ».

۲. «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ».

۳. «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْذِلُونَ».

۴. «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا».

۵. «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ».

۶. «فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ».

۷. «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا».

به عقیده مرحوم مظفر، بهترین و قوی‌ترین 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: هر کسی 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 می‌رود می‌بریم و به دوزخ داخل می‌کنیم و جایگاه بدی دارد.

کیفیت استدلال: در این آیه دو مطلب بیان شده است:

۱. هر کسی با پیامبر مشاقه و مقاتله کند عذاب جهنم در انتظار اوست، این قسمت بالمطابقه تهدید می‌کند مخالفت با پیامبر را به عذاب جهنم پس مخالفت با پیامبر حرام است و بالملازمه دلالت می‌کند بر این که متابعت از پیامبر واجب است.

۲. هر کسی از غیر سبیل مؤمنین متابعت کند باز عذاب الهی در انتظار اوست، پس متابعت از غیر سبیل مؤمنین حرام است و بالملازمه دلالت می‌کند بر وجوب متابعت سبیل مؤمنین و این جمله اطلاق دارد، یعنی هر امری را که سبیل المؤمنین باشد شامل می‌گردد پس اگر مسلمین بر امری اجماع نمودند این امر سبیل المؤمنین است و متابعت آن واجب است و هذا معنی حجة 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 آورده‌اند: جمله و يتبع غير سبيل المؤمنين در آیه شریفه اطلاق ندارد و شامل هر سبیلی نمی‌شود، بلکه به قرینه صدر آیه مراد از متابعت، متابعت مؤمنین است در طریق خاصی که عبارت باشد از نصرت و یاری رسول خدا ﷺ 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:

۱. کسانی که با پیامبر مقاتله می‌کنند و سر جنگ دارند (ضد انقلاب‌ها).

۲. کسانی که با پیامبر مقاتله نمی‌کنند، ولی به یاری پیامبر هم بر نمی‌خیزند، بلکه بی تفاوت‌اند (بی تفاوت‌ها).

۳. کسانی که نه تنها با پیامبر مقاتله ندارند، بلکه در رکاب آن حضرت‌اند و او را یاری می‌کنند (انقلابیون).

حال آیه می‌گوید: آن کسانی که با پیامبر مشاقه و سر جنگ دارند و یا این که با پیامبر مبارزه نمی‌کنند، ولی سکوت نموده و به گوشه‌ای خزیده و به یاری آن حضرت نمی‌شتابند 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 می‌فرماید: از آیه همین معنا استظهار می‌شود و ما عرض می‌کنیم: بر فرض هم که از آیه این معنا استظهار نشود، ولی احتمال این معنا هست و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

مسلك السنة: از سنت نبوی به ده روایت استدلال نموده‌اند و ادعا کرده‌اند که این روایات تواتر معنوی دارند. به قول غزالی در کتاب **المستصفی** (ج ۱، ص ۱۷۵):
تظاهرات الروایة عن رسول الله ﷺ بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى فى عصمة هذه الامة من الخطا واشتهر على لسان الثقات من الصحابة كعمر و ابن مسعود و ابی سعید الخدری و انس بن مالك و ابن عمر و ابی هريرة و حذيفة اليمان.

قدر جامعی که همه این روایات بر آن دلالت دارند این است که امت پیامبر اسلام بر خطا و ضلالت اجتماع نمی‌کنند بنابراین، اگر امت اسلامی بر امری از امور اتفاق نظر پیدا کردند حتماً آن امر صواب و هدایت خواهد بود. سنی‌ها می‌گویند: این روایات دلالت دارند بر عصمت امت اسلامی از خطا و گمراهی. بنابراین، همان‌طور که کتاب و سنت معصوم‌اند و یک منبع استنباط احکام الهی هستند هکذا اجماع المسلمین هم معصوم از خطا بوده و حجت مستقلى بر احکام شرعیه است.

جواب: مصنف از این روایات هم جواب‌هایی می‌دهند:

۱. ما در سند این روایات مناقشه داریم و صدور آن از معصوم برای ما مسلم و

مورد وثوق نیست.

۲. بر فرض قبول سند می‌گوییم: تواتر معنوی را در این روایات قبول نداریم چه این‌که امام فخر رازی هم در کتاب **المحصول** ایراد کرده است.

۳. بر فرض 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 الامه عبارت است از اجتماع کل امت اسلامی از همه طوائف و از همه اشخاص در همه اعصار بنابرین، روایات عصمت کل امت را ثابت می‌کند نه عصمت بعض را، در حالی که مراد اهل سنت از اجماعی که ادعا نموده‌اند اتفاق کل امت نیست بلکه اتفاق خصوص علما و دانشمندان اسلام است، بلکه مرادشان اتفاق خصوص فقهای معروف امت است، بلکه مرادشان اتفاق خصوص کسانی است که به نظرشان مورد اعتماد باشند ولو از فقها نباشند چنان‌که قصد سقیفه از این قبیل بوده و ...

پس این احادیث به درد مدعای شما نمی‌خورند چون دلیل اتفاق الكل را می‌گوید 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 گزاف و بلا دلیل است، در ضروریات دین هم نیازی به اجماع نیست چون ضرورت و بداهت بالاتر از اجماع است. پس روایات هم دلیل مدعای شما نشد.

مسلك العقل: اگر برخی از صحابه بزرگوار رسول خدا ﷺ بر امری از امور اتفاق نظر پیدا کنند ما کشف می‌کنیم که لابد 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 صد در صد 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 هیچ‌گونه تردیدی نیست که این رأی حق است؛ زیرا عادتاً محال است حقیقت بر تمامی آنها پوشیده باشد.

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 این که بر فرض تعداد مجمعین خیلی زیاد باشد و به حد تواتر برسد در این صورت عادتاً 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 بر خلاف دیگران برای مفید علم بودن تواتر دو شرط را معتبر می دانیم یکی این که تعداد مخبرین به حدی برسد که عادتاً اجتماعشان بر کذب محال باشد و دیگر این که تعداد جمیعت در حدی باشد که عادتاً خطای آنها در فهم حادثه مستحیل باشد و گر نه مفید فایده نیست.

در این مقام سخنی از المنطق می آوریم. مصنف در کتاب المنطق (ص ۳۱۹) تحت عنوان المتواترات فرموده است: «و ذلک به واسطه اخبار جماعة یمتنع تواطئهم علی الکذب و یمتنع اتفاق خطاهم فی فهم الحادثة». سپس در پاورقی می فرماید: «هذا القید الاخير لم يذكره المؤلفون من المنطقيين و الاصوليين و ذكره فيما اری لازم نظرا الى ان الناس كثيرا ما یخطأون فی فهم لاحادثة علی وجهها حينما تقتضى الحادثة دقة الملاحظة و قوانین علم الاجتماع تقضى بان الجمهور لا تتأتی فیہ الدقة فی الملاحظة اذ سرعان فیہ العدوی و المحاکاة بعضهم لبعض فاذا تأثر بعضهم بالحدث المشاهد قد یقلده غیره من الحاضرين بالتاثر من حیث لا یشر فیسری الى الاخرین. و علیه لا یحصل یقین من اخبار جماعة یحتمل خطأهم فی الملاحظة و ان حصل یقین بعدم تعمدهم للکذب الا ترى ان المشعوذين یاتون باعمال یدو انها خارقة للعادة فینخدع بها المتفرجون لانهم لم یرزقوا ساعة الاجتماع دقة الملاحظة و لو ان فرد الشخص وحده بمشاهدة المشعوذ لربما لا یشاهده یطحن الزجاج باسنانه و یخرجه ابرا او

یطعن نفسه بمذیة و لا یخرج الدم بل قد تنكشف له الحيلة بسهولة».

برگردیم به اصل بحث؛ مستدل می‌گوید: عادتاً محال است که همهٔ امت بر خطا اجتماع کنند. مصنف گفته است که خیر، جای تعجب نیست، بلکه احتمال خطا در این‌گونه 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 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 در حالی 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. بر فرض که این دلیل عقلی کامل باشد و از اشکال اول غمض عین کنیم می‌گوییم: چرا شما این سخن را فقط در رابطه با صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌گویید؟ یا چرا فقط اختصاص به مسلمین و یا علمای مسلمین و یا علمای اهل سنت می‌دهید و باقی مانده را خارج می‌سازید؟ دلیل این اختصاص چیست؟ آیا بهتر نیست که بگویید: 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 الانبیا نیز مقبول باشد، اتفاق نظر علمای هیئت از زمان بطلمیوس 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 این که 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 امت‌ها 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 می‌رود و مدرک حجیت اجماع همان کتاب و سنت خواهد بود که جواب دادیم در حالی که شما مدعی هستید

که این دلیل عقلی یک دلیل مستقل است.

خاتمه: اهل سنت مدعی شده‌اند که اجماع بما هو اجماع یکی از منابع فقه و تشریع 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 ولو بسیار به آن بها داده‌اند و بر آن اعتماد نموده‌اند 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 چنان‌که 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 می‌خواهیم 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 نسل‌هاست به گونه‌ای 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 خواسته‌اند 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 الکمل در آنجا نبوده، بلکه گروه اندکی جمع شده و بر این امر بیعت نمودند، ولی جمع کثیری از بزرگان صحابه رسول خدا ﷺ از مهاجر و انصار با ابی بکر بیعت نکردند و بعدها اگرچه گروهی به جبر وادار به بیعت شدند، ولی گروهی تازنده بودند تسلیم نشدند. ما به عنوان نمونه تعدادی را که طبق نقل خود عامه تن به بیعت با ابی بکر ندادند می‌آوریم:

۱. ابوسفیان و گروهی از قریش: هنگامی که مهاجرین بر بیعت با ابی بکر اجتماع نمودند ابوسفیان وارد مدینه شد و گفت: هر آینه دودی را می‌بینم که خون آن را

خاموش نمی‌کند. ای پسران عبد مناف، چگونه راضی شدید که دیگران والی شما شوند؟ کجایند علی و عباس؟ چه مناسبت است پست‌ترین طایفه قریش را با امر خلافت. سپس به علی علیه السلام گفت: دستت را باز کن تا با تو بیعت کنم. به خدا قسم اگر بخواهی مدینه را پر می‌کنم از سواره.

۲. ابوقحافه: هنگامی که کاغذ ابی‌بکر به پدرش ابوقحافه در طائف رسید که مردم مرا خلیفه نموده و شما را به مدینه دعوت می‌کنم، گفت: این نیست مگر از روی عداوت قریش با علی علیه السلام. سپس از قاصد نامه پرسید: سبب این که مردم علی علیه السلام را ترک گفته و با ابی‌بکر بیعت کردند چیست؟ او گفت: چون علی علیه السلام جوان و ابی‌بکر مسن بود. ابوقحافه گفت: من که از ابی‌بکر سنم زیادتر است. سپس در جواب نامه ابی‌بکر نوشت: نامه تو را احمقانه یافتم؛ گاه می‌گویی من خلیفه خدایم و گاه خلیفه رسول و گاهی هم می‌گویی: مردم مرا به خلافت انتخاب نمودند. از این امر دست بردار و به اهلش واگذار کن.

۳. زبیر بن عوام: وقتی که عمر با اعوانش به خانه علی علیه السلام رفتند، زبیر با شمشیرش به آنها حمل کرد و عمر به توقیف او دستور داد و سلمة بن اسلم به زبیر هجوم کرده و شمشیر او را گرفتند و شکستند.

۴. دیگر از کسانی که از بیعت با ابی‌بکر سر باز زد عباس بن عبدالمطلب عموی گرامی پیامبر بود.

۵. دیگر از مخالفان، عبدالله 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 بود و به ابی‌بکر گفت: مباش اول کسی که در حق آل محمد ظلم کرده باشد. این امر را به کسی که از تو سزاوارتر است رد کن.

۷. دیگر از مخالفان، اسامة بن زید بود که فرمانده لشکری بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله در مرض موت خود آماده کرده بود.

۸. دیگر از مخالفان، حدود سیزده نفر از بزرگان مهاجر و انصار بودند که خلافت ابی بکر را رد کرده و حجت‌های کافی و شافیه بر رد آن اقامه نمودند که از مهاجرین: خالد بن سعید بن العاص، سلمان، ابوذر غفاری، مقداد، عمار یاسر، بریده اسلمی، و از انصار: ابوالمیثم بن التیهان، سهل بن حنیف، عثمان بن حنیف، خزیمه بن ثابت ذوالشهادتین، ابی بن کعب و ابویوب 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. مهم‌تر از همه علی بن ابی طالب علیه السلام و اهل بیت او و طایفه بنی‌هاشم 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 عبادہ 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 ابوبکر یکی از دو امر بوده یا او خلافت را برای خود می‌خواست و چون به خلافت نرسید لذا مخالفت کرد و یا خلافت را برای علی علیه السلام می‌خواست، ولی احتمال ثانی اقوی است.

دوم. فلسفه قتل سعد: اهل سنت می‌گویند: 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، مسأله بیعت با ابی بکر هم مجمع علیها بین الامة الاسلامیه نبود. فلذا هریک از دانشمندان عامه راهی را برگزیده و معیاری را در باب اجماع عرضه کرده‌اند تا بدین وسیله مدعای خود را که مشروعیت خلافت ابی بکر است اثبات کنند و آن معیارها عبارت‌اند از:

۱. مالک بن انس گفته: معیار و میزان فقط اجماع اهل مدینه است.

۲. بعضی گفته‌اند: معیار اجماع اهل مکه و مدینه و کوفه و بصره است؛ چون در آن

زمان این چهار شهر مرکز عالمان بوده است.

۳. بعضی گفته‌اند: معیار اتفاق نظر اهل الحل والعقد است.

۴. بعضی گفته‌اند: معیار تنها اتفاق نظر فقهای اصولی است.

۵. گروهی گفته‌اند: معیار اجماع اکثر مسلمانان است.

۶. گروهی گفته‌اند: معیار اتفاق نظر عده‌ای 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 هیچ‌کدام مستدل نیست و آن فاصله عمیق را که میان مدلول ادله و میان مدعای عامه وجود دارد پر نمی‌کند و ماهیچ دلیلی بر تخصیص اجماع به این عده نداریم که منطقی باشد. آری، ساختن و پرداختن مذهب و فریب دادن عوام الناس سبب این‌گونه حرف‌ها گردیده است و لا غیر.

آری، برادر عزیز تعصبات به هر شکلی که باشد اعم از تعصبات قومی و قبیله‌ای 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 جلوه‌گری نمی‌کنند 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 گردیده‌اند.

اجماع در مسلک امامیه

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 قائل‌اند و اجماع را بما هو اجماع یک منبع مستقل در باب استنباط احکام می‌دانند و حال وقت آن رسیده تا با مسلک تشیع در باب اجماع آشنا شویم:

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 آن که 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 ولو 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 شرعی 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 این که 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 این که 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 این که اگر دلیل مخصص، لفظی باشد مانند «اکرام العلماء و لا تکرّم

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 این که متفقین زیاد باشند یا کم پس لا فرق بین این که 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 **نهاية الاصول** به این امر تصریح کرده‌اند.

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 این که اجماع در اصطلاح اصولیین حقیقت است در اتفاق تمام علمای اسلام بر حکمی از احکام شرعیه 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 صریحاً 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

معصوم باید بیان شود: علمای شیعه در این مقام طرق و راه‌هایی را ارائه نموده‌اند که به قول مرحوم شیخ اسدالله تستری در رساله مواسعه و مضایقه و نیز در کتاب کشف القناع عن وجود حجیة 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 با شکوه شرکت دارد، این طریقه را گروه کثیری از متقدمین شیعه از قبیل سیدان (سید مرتضی و سید بن زهرة) 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 معیناً 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 ولو 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 یعلم کون احدهم الامام علیه السلام او بالظفر بفتاوی یعلم کون احديها فتوی الامام علیه السلام و اما بالترکیب بحیث یعلم 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

را تتبع نکرده، بلکه مردم یک شهر یا یک عصر رفته‌اند و فتاویٰ علما را تتبع نموده و تحصیل اجماع کرده‌اند سپس در حد تواتر آمده‌اند و برای این شخص نقل اجماع کرده‌اند تا آنجا که این شخص یقین کرده که امام علیه السلام در میان مجمعین بوده ولو به شخصه شناخته نشده است.

ویژگی‌های 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 جماعة احدهم الامام علیه السلام علی حکم و اما فی زمان الغیبة فهو علیه السلام لا یمکن الاجتماع معهم فی المجالس فکیف یقطع بكون احدهم الامام علیه السلام».

۲. در میان مجمعین باید افرادی مجهول النسب و ناشناخته موجود باشند، پس اگر همگی معلوم النسب بودند این طریقه عقیم است به دلیل این که اگر همه معلوم النسب باشند از دو حال خارج نیست: الف. یا این است که یکی از آنها با نام و نشان امام علیه السلام است که در این صورت اجماع ملاک نیست، بلکه همان کلام امام معیار است و داخل در خبر واحد می‌شود؛ ب. یا هیچ‌کدام از آنان امام علیه السلام نبوده پس باز هم اجماع فایده ندارد.

۳. مخالفت افراد معلوم النسب ولو تعدادشان خیلی زیاد باشد ضرری به حال اجماع ندارد، ولی مخالفت افراد مجهول النسب ولو تعدادشان خیلی کم باشد مضر به حال اجماع است و باعث می‌شود 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 می‌کنند و در آنجا لطف را این‌گونه تعریف می‌کنند: «اللطف ما یقرب العبد الی الطاعة و یبعده عن المعصية و لا یبلغ حد الالغاء»؛ یعنی لطف عبارت است از هر عاملی که بندگان را به طاعت پروردگار نزدیک می‌سازد و زمینه اطاعت را فراهم می‌سازد و نیز بندگان را از معصیت الهی دور می‌گرداند بدون این که در هیچ‌کدام اجباری در میان باشد بنابراین، هر آنچه بنده را به خدا نزدیک می‌کند باید خداوند

زمینه آن کار را فراهم کند و نیز هر آنچه انسان را از نافرمانی حق دور می‌سازد باید زمینه آن فراهم گردد روی این اصل ارسال رسل برای هدایت ناس و نجات آنها از خطاها و لغزش‌ها لطف است، انزال کتب آسمانی لطف است، وعده‌ها و وعیدها لطف است، اصل وجود امام علیه السلام لطف است، تصرفات امام علیه السلام لطف است به قول خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب قیم **قبرید الاعتقاد**: «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه مناه».

حال اختلاف است در این که آیا هر لطفی بر خداوند بر اساس حکمت لازم و واجب است یا خیر؟ گروهی می‌گویند: هر لطفی بر خداوند واجب است و گروهی منکر آن‌اند آن گونه که در علم کلام تفصیل داده شده.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: **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 ننمود ما به حکم عقل یقین پیدا می‌کنیم که این اجماع مطابق با واقع بوده و حاکی از رأی مبارک امام علیه السلام است به دلیل این که اگر این اتفاق نظر اشتباه بود و مخالف با رأی امام بود هر آینه بر امام علیه السلام 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 می‌آید:

۱. یا لازم می‌آید حکم الهی تعطیل شود و این واجب از وجوبش خارج شود و این بالاتفاق باطل است.

۲. و یا لازم می‌آید امام علیه السلام 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 السلام ابراز مخالفت ننمود و جلو تحقق اجماع را نگرفت

ما به حکم عقل بر اساس 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 نموده‌اند.

ویژگی‌های این طریقه بدین شرح‌اند:

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 هیچ‌کدام امام علیهم‌السلام نیستند و ثانیاً دلیل قاطعی بر صحت فتوای اینها نباشد وگرنه به اجماع ضرر خواهد زد.

۳. در این طریقه وجود عالمان مجهول النسب شرط نیست (بر خلاف طریقه حس)، بلکه اگر تمام علمای عصر معلوم النسب هم باشند این قاعده جاری و ساری است.

۴. اگر در واقع و نفس الامر آیه‌ای 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 علیه‌السلام در مقام بیان حکم واقعی به همان آیه یا روایت اعتماد کرده باشد پس امام وظیفه‌اش 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 خمسۀ 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 دانش‌آموز تنبل

قرائنی را به هم می پیوندد و از این راه حدس می زند که امروز مدرسه تعطیل است فرق حدس با فکر: فکر عبارت است از پی بردن به یک مطلب مجهول گام به گام و با طی مراحل و مقدمات به قول حکیم سبزواری:

الفکر حركة الى المبادئ و من مبادئ الى الممراد

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 گوئیم: خلاصه طریقه حدس در باب اجماع آن است که انسان از طریق تحصیل آرای و فتاوی همه فقها حدس قطعی حاصل کند به این که 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 این که اگر صد هزار کر آب مضاف داشته باشیم به مجرد ملاقات با نجس متنجس می شود در اینجا ما حدس قطعی می زنیم به این که 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

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 محیط های 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 یانهی 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 صحیح‌تر 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 می‌گوییم: سید مرتضی می‌گوید: تنها باید از راه اجماع دخولی رأی معصوم را تحصیل کنیم و راه‌های دیگر بی‌نتیجه است. و شیخ طوسی می‌گوید: تنها باید از راه قانون لطف رأی معصوم را تحصیل کنیم و طرق دیگر بی‌فایده است. ما می‌گوییم: طریق خاصی موضوعیت ندارد بکله معیار و ملاک کشف رأی 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 التحقيق: برخی از این طریق چهارگانه که ارزشمند است و به طور قاطع کشف از رأی معصوم می‌کند 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 المنفعة بوده و در دوران غیبت هم دارای ارزش است متأسفانه حجیت و ارزش ندارد همانند اجماع لطفی و حدسی، در نتیجه بیشتر اجماعات محمله‌ای که در عصر غیبت تحصیل می‌شوند، بلکه تمام این اجماعات فایده‌ای نداشته و قطع به قول معصوم برای ما نمی‌آورند، 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 می‌رود. و اما در اصطلاح دانشمندان برهان سبر و تقسیم یا روش تردید آن است که ابتداء تمام احتمالات یک شیء را که احتمال

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 این که علت حرمت خمر یکی از چند امر است: ۱. مایع بودن ۲. از انگور گرفته شدن ۳. دارای فلان طعم بودن ۴. به رنگ یاقوت بودن ۵. داشتن بوی مخصوص ۶. مستی آور بودن. آن‌گاه می‌گوییم: اما میعان علت حرمت نیست؛ زیرا خیلی از اشیای دیگر مایع هستند با این حال حرام نیستند و اما متخذ از غنб بودن هم علت حرمت نیست چون ماده نقض دارد و آن این که شیر 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 کرده‌اند مثلاً همگی فتوا به وجوب جمعه داده‌اند 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 این که اولاً به حسب عادت محال است که فقهای عظام با آن همه جلالت‌شان 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 علیهم‌السلام یعنی قول و فعل و تقریر آنان.

۳. اجماع علما و مجتهدین.

۴. حکم عقل قطعی.

آن‌گاه سؤال می‌کنیم: مدرک اجماع کدام یک از این امور اربعه بوده؟ آیا مدرک

اجماع آیه‌ای از قرآن بوده؟ آیا مدرک اجماع روایت معتبر است؟ آیا مدرک اجماع، اجماع است؟ آیا مدرک اجماع حکم العقل است؟ هر یک را جدا جدا بحث می‌کنیم. اما این که مدرک اجماع، قرآن باشد به سه صورت قابل تصور است:

۱. اجماع کنندگان به آیه‌ای از قرآن تمسک نموده و طبق آن فتوا داده‌اند 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 چنان‌که گذشت، تحریف به همه اقسامش در قرآن باطل است.

۲. مدرک اجماع کنندگان آیه‌ای از قرآن بوده که اکنون 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 این که عادتاً محال است که آیه‌ای در قرآن باشد و با آن همه فحص و تحقیق به آن دسترسی پیدا نکرده باشیم.

۳. مدرک اجماع کنندگان آیه‌ای 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 کرده‌اند 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 می‌آورد و نه حجت معتبره‌ای درست می‌کند، پس این قسم از اجماع که سودی ندارد.

و اما این که مدرک اجماع، اجماع باشد، یعنی علمای خلف ملاحظه کرده‌اند که علمای سلف بر حکمی از احکام اجماع کرده‌اند آنها نیز اجماع قدما را مدرک و مستند خویش قرار داده‌اند و بر اساس آن فتوا داده‌اند و دوباره اجماع درست گردیده این احتمال هم مبتلا به اشکال است به دلیل این که ما نقل کلام می‌کنیم به اجماع قبلی و دوباره همین سوالات مطرح می‌شود 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 هر یک از احتمالات را ابطال می‌کنیم، پس به ناچار باید اجماع منتهی شود به مدرک دیگری غیر از اجماع.

و اما این که مدرک اجماع، عقل باشد این هم مبتلابه اشکال است به دلیل این که ' 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 این که 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 حتماً 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 این که مدرک اجماع، سنت باشد: استناد به سنت به دو نحوه متصور است:

۱. حضرات مجمعین عموماً و یا بعضاً 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 متفقاً فتوا دهند بر این که مثلاً 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 السلام گرفته اند پس بالنسبه به اعصار متاخره فایده ای ندارد. ثانیاً نسبت به عصر حضور هم ما یقین نداریم که اجماع مجمعین بر اساس شنیدن حکم از زبان معصوم و یا مشاهده حکم در عمل معصوم یا تقریر وی بوده باشد؛ زیرا شاید مجمعین به یک خبر موثق اعماد کرده اند و همگی طبق آن فتوا داده اند و اذا جاء الاحتمال بطل

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 این که 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 اربعماه همان روایاتی است که از معصومین علیهم السلام برای ما نقل کرده‌اند و اما آراء آنها به دست ما نرسیده سپس باز هم تحصیل اجماع میسر نیست.

۲. مدرک حضرات اجماع کنندگان خبر واحد موثق 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 نمی‌آورد و از دو جهت در مستند آن می‌توان خدشه کرد یکی از ناحیه سند و دیگری از ناحیه دلالت.

اشکال سندی: شاید اهل اجماع به مدرکی اعتماد کرده‌اند که اگر به دست ما می‌رسید بدان اعتماد نمی‌کردیم فی‌المثل آنان خبر حسن را حجت می‌دانستند و روی این مبنا به خبر حسن اعتماد کرده و اجماع کرده‌اند، ولی ما به خبر حسن اعتماد نداریم پس مسلم نیست که آنان به حدیثی تمسک کرده باشند که عند الكل حجت باشد. بنابراین، چنین اجماعی قطع به قول معصوم درست نمی‌کند.

اشکال دلالتی: بر فرض سند حدیث را نپذیریم در دلالت آن می‌توان خدشه کرد به دلیل این که شاید حدیث نص در این حکم نبوده، بلکه حد اکثر ظهور داشته و علمای سلف از ظاهر آن استفاده‌ای برده‌اند که اگر به دست ما می‌رسید ما آن استنباط را نداشتیم باز هم ارزشی ندارد چون فهم آنها برای ما حجت نیست، فی‌المثل در داستان آب چاه تا زمان علامه حلی همه علما از روایات این باب تنجس ماء البئر را استفاده کرده‌اند و گفته‌اند: آب چاه به مجرد ملاقات با نجس متنجس می‌شود، ولی از زمان علامه تا به امروز همه می‌گویند: آب چاه به مجرد ملاقات با نجس متنجس می‌شود، ولی از زمان علامه تا به امروز همه می‌گویند: آب چاه با ملاقات با نجس متنجس نمی‌شود چون ماده دارد خلاصه این که قدما آب چاه را در حکم آب قلیل می‌دانستند و متاخرین آن را در حکم آب جاری می‌دانند، پس این مدرک هم خدوش است

نتیجه آن که در عصر غیبت اجماع محصلی در کار نیست.

قوله اذا عرفت هذا: پس از این که بر اساس برهان سبر و تقسیم ثابت کردیم که بیشتر اجماعات و بلکه همه اجماعات محصله در دوران غیبت مفید فایده‌ای نیستند و برای ما کاشف قطعی از رأی معصوم نیست حال می‌گوییم: از طرق اربعه مذکوره تنها طریقه‌ای 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 ذیلاً 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 مهم‌تر است و یا غیبت آن، ولی بیان حکمی از احکام که علما در فهم آن به خطا رفته‌اند؟ پر واضح است که اصل ظهور مهم‌تر است به دلیل این که اگر در بیان حکمی از احکام شرعیه برای یک عده آن هم در یک عصر مصلحت وجود دارد، ولی در ظهور آن حضرت مهم‌ترین 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 مفساد 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 شرعیه فرعیه 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؟

برخی از عوامل غیبت امام زمان علیه السلام از این قرارند:

۱. خداوند حکیم است و بر اساس حکمت بالغه الهیه غیبت ولی عصر علیه السلام پیش آمده چه ما بدانیم و چه ندانیم.

۲. آزمایش انسان‌ها تا مستقر الایمانها از مستودع الایمانها متمایز شوند چنان‌که یکی از اهداف اصلی خلقت همین بوده.

۳. زیادی دشمنان و نبود یا کمبود یاوران چنان‌که در دعاها می‌خوانیم: **اللَّهُمَّ إِنَّا نَشْكُو إِلَيْكَ فَقْدَ نَبِينَا وَ غَيْبَ وَلِيِّنَا وَ كَثْرَةَ عَدُوِّنَا وَ قَلَّةَ عِدَدِنَا وَ ...** همان مردمی که به قول قرآن با هیچ پیامبری همراهی نکردند **«يَنْحَسِرُونَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ مَا يَقْتَرِبُونَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ»**، همان مردمی که با اجداد طاهربین امام عصر علیه السلام آن گونه رفتار کردند که ما منّا الا مسموم او مقتول از شواهد تاریخی استفاده می‌شود که اگر حضرت مهدی (عج) ظاهر بود همان مردم او را نیز به شهادت می‌رساندند، ولی از آنجا که خداوند اراده نموده که زمین از حجت حق خالی نباشد لئلا یکون للناس علی الله حجة، لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة و ... لذا حضرت فعلاً در پشت پرده غیبت نهان است و روزی که زمینیه ظهور فراهم شود حضرت ظهور خواهد کرد و جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد.

ان قلت: مهم‌ترین وظیفه امام علیه السلام تبلیغ احکام است و اگر ابلاغ نکند به وظیفه خویش اخلال نموده است.

قلت: اولاً 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 ثانیاً 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 می‌کند که در صورت اجماع بر خلاف حق در یک یا چند مسأله 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

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 اختلاف‌ها 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.

مسلك حدس: اشكال اين مسلك آن است که صرف ادعاست و قابل اثبات نیست به دليل اين که 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 این که بسیاری از بزرگان و متخصصان فن بودند که خود آنها و آثار آنها به کلی نابوده شده و یا در آتش سوخت از کجا ما بتوانیم رأی آنها را الان به دست آوریم!!

مسلك تقرير: اين 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 مسأله‌ای اجماع آنها را تحصیل کنیم. آن‌گاه 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 این که 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 اخلاص کرده باشد، بلکه ائمه علیهم السلام کلیه احکام را بر حسب روایات تعلیم داده‌اند و روی مصالحی باب اجتهاد را باز گذاشته‌اند و در زمان غیبت

هم به مجتهدین گرام ارجاع داده‌اند با آن همه اختیارات وسیعی که یک فقیه جامع شرایط دارد با همه اینها دیگر ما چه دلیل داریم که اگر امام علیه السلام ببیند عده‌ای خطا می‌کنند 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 این که به طریقۀ 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 کرده‌اند آن‌گاه برای مجتهد دیگر محصول تلاش خویش را ابلاغ کرده‌اند و هریک جدا جدا به او گفته‌اند: هذه المسألة 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 کرده‌اند و برای مجتهد بعدی محصول کار خود را نقل و گزارش نموده‌اند 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 می‌شود و بحث ما در رابطه با همین قسم است و خود این قسم

اقسامی دارد:

۱. گاهی ناقل اجماع، اجماع دخولی را نقل می‌کند.

۲. گاهی ناقل اجماع، اجماع لطفی را نقل می‌کند.

۳. و گاهی ناقل اجماع، نقل می‌کند اجماع حدسی را و ...

اجماع دخولی: همان طور که اجماع دخولی محصل حجت بود، ولی با کمال تأسف 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 می‌کند اگرچه شخص امام را به تفصیل نشناخته اما این لزومی ندارد و در پیشانی خبر واحد نوشته نشده که حتماً معصوم را به تفصیل بشناسیم بکله 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 این که چه بسا پاره‌ای از خبرها دارای وسائط متعدد باشند مثلاً عن زراره عن محمد بن مسلم عن ابی بصیر عن الصادق علیه السلام، ولی این قسم از اجاع وسائط متعدد ندارد و به اصطلاح اهل حدیث، عالی السند است. بنابراین، اجماع منقول دخولی از محل بحث خارج است و منحصرأ 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 آن‌گاه به مقتضای قانون لطف که مورد قبول شیخ بوده قطع به قول معصوم پیدا کرده سپس می‌گوید: 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 می‌کند 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 مسأله سه نظریه مطرح است:

۱. اجماع منقول مطلقاً حجت است به دلیل این که اجماع منقول فردی از افراد خبر واحد است در نتیجه ادله حجیت خبر واحد شامل آن شده و بر حجیت آن دلالت می کند 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 می گویند و گاهی ناقل اجماع امامی ممدوح است اجماع حسن می گویند 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 منجمله 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 این که در گاهی احدهما بر دیگری رجحان دارد به یکی از مرجحات باب تعادل و ترجیح در این صورت اخذ به راجح می شود و گاهی هر دو متعادل و متکافی اند در این صورت اکثر علما می گویند: هر دو سقوط می کنند و رجوع به اصل ثالث می شود و گروهی قائل به تخییر اند.

۲. اجماع منقول مطلقاً حجت نیست به دلیل این که اگرچه اجماع منقول هم نوعی از خبر واحد است و خبر واحد به عنوان خبر واحد بودن شامل اجماع منقول می شود، ولی خبر واحد به عنوان حجت بودن اجماع منقول را در بر نمی گیرد؛ زیرا که خبر واحد دو قسم است: ۱. حسی ۲. حدسی حال ادله حجیت خبر واحد که مهم ترین آنها بنای قطعیۀ عقلاییه است قدر متیقن آن است که خبرهای حسی را شامل می شوند 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

بود و دلیل دیگری هم بر حجیت آن نداریم پس مطلقاً حجت نیست.^۱
 ۳. شیخ انصاری در مسأله تفصیل داده به این که اگر ناقل اجماع، اجماع همه علمای 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 حسن است، ولی اگر ناقل، اجماع گروهی از علمای 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 حسن بر آن مترتب نیست.

درباره این اقوال در دو مرحله بحث می کنیم:

۱. بیان میانی هر یک از این اقوال؛

۲. بیان قول حق در مسأله.

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 این که عقلای عالم در جمیع شؤون 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 این که 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 الان شک داریم 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

شرعیه‌اند و آثار شرعیه دارند فی المثل زید نذر کرده که تا زمانی که فرزند دلبندش زنده است روزانه یک درهم به مسکین تصدق کند تا به حال یقین داشت به حیات ولد شارع فرموده بود: «فبنذرک»، 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 بناگذار که ان شاء الله الان هم فرزند زنده است بدین وسیله موضوع حکم شرعی درست می‌شود و اثر شرعی بر آن مترتب می‌شود 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 می‌گیرد و آن این‌که بدون تردید اجماع منقول گمان‌آور 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 می‌گردد 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 نمی‌شود، بلکه اختصاص دارد به خبرهای واحدی که یا مستقیماً مبین حکم شرعی باشند مانند این‌که زرارة بگوید: قال الصادق علیه السلام صلوٰۃ الجمعة واجبة و یا مبین موضوع شرعی باشند مثل این‌که عادلی خبر می‌دهد که امشب اول ماه رمضان است و موضوع وجوب صوم درست می‌شود بنابراین، مخبر عنه یا باید حکم شرعی باشد و یا دارای اثر شرعی و گرنه مشمول ادله حجیت خبر واحد نمی‌شود و شارع بما هو شارع ما را بدان متعبد نمی‌سازد. و در مانحن 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 نمی‌شود 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.

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 این که 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 این که 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 دلائل علی حده‌ای 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 حدسی‌ای 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.

مرحله دوم: بیان قول حق: مصنف گفته است که به نظر من حق آن است که باید تفصیل داد اما با ذکر یک کبراکلی و آن این که ادله حجیت خبر واحد حداکثر دلالت دارند بر این که (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 این که این نقل و اخبار واقعیت دارد و جعلی نیست و معنای واقعیت داشتن آن است که بنا بگذار بر این که چنین خبری از امام علیه السلام صادر شده حال این بنا گذاری آثاری دارد. و آن این که باید طبق این خبر متعبد شوی و عملت را طبق آن منطبق کنی، این است حداکثر مقدار دلالت ادله حجیت خبر واحد اما دلالت ندارند بر این که (صدق العادل فی اعتقاده)، یعنی اگر فرد موثقی به امری از امور معتقد شد تو بنا بگذاری بر این که 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: واقعية الاعتقاد امر و واقعية المعتقد به امر آخر.

به عبارت دیگر، ناقل و مخبر واقعاً معتقد است به کشف نه این که هازل و کاذب باشد، ولی آیا اعتقاد او هم مطابق واقع هست یا خیر دلیل ندارد و ما یک اصل تبعیدی عقلایی نداریم که الاصل فی الانسان الثقة ان تكون مصیبا فی رایه و حدسه با بیان این کبراکلی 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 بر اساس 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 این که 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 مثلاً که احدهما برای دیگری نقل اجماع می کند به نوع اجماع حدسی یا لطفی.

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 فتاوای علمای یک عصر را تتبع کرده و برای شیخ طوسی نقل اجماع می‌کند که اگر خود شیخ طوسی چنین اجماعی را تحصیل کرده بود حدس قطعی به قول معصوم می‌زد حال از این سه صورت، صورت اول قطعاً و جزماً مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست و در نتیجه حجیتی ندارد به دلیل این که پیش از این در بیان کبراکلی ذکر کردیم که ادله حجیت خبر واحد حداکثر دلالت می‌کنند که بر شما واجب است عادل را در اخبارش تصدیق کنید اما دلالت ندارند که (یجب تصدیق الثقة 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 این که در این دو صورت که ما به نقل این ناقل اعتماد می‌کنیم 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 می‌گوید: اجمعت الامامیه علی کذا؛ مخاطب کاری به اعتقاد او ندارد، بلکه وی را در اخبارش تصدیق می‌کند، یعنی می‌گوید: این مخبر دروغ نگفته و واقعاً مسأله اجماعی است و وقتی این را پذیرفت این پذیرش آثاری دارد و آن این که این اجماع در نظر مخاطب کاشف از رأی معصوم است و لذا بنا می‌گذارد 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 می‌شود 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 می‌گردد ولو از ناحیه مدلول مطابق مشمول ادله حجیت نباشد.

ان قلت: در منطق به ما آموخته‌اند که دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی و فرع

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 الموجود.

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.

باب چهارم

دلیل عقلی

باب چهارم از ابواب تسعة 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 مسأله،

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 عقلیین 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

نتیجه می‌گیرد: فالعدل حسن شرعاً و... و منظور از غیر مستقلات عقلیه عبارت‌اند از اموری که حاکم علی‌الاطلاق 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 فی‌المثل شارع فرموده است: حج واجب است. عقل می‌گوید: کل فعل واجب شرعاً یلزمه عقلاً و جوب مقدماته شرعاً و نتیجه می‌گیرد که پس مقدمات حج نیز واجب شرعی است، این قسمت دارای پنج مسأله مهمه است که عبارت‌اند از:

۱. مسأله اجزاء،

۲. مسأله مقدمه واجب،

۳. مسأله ضد،

۴. مسأله اجتماع امر و نهی،

۵. مسأله دلالت نهی بر فساد و بطلان نهی عنه.

مقام ثانی: در این مرحله سخن از حجّیت آن احکام و ادراکات عقلیه است به این معنا که حکم شرعی استنباط شده از کتاب و سنت بدون تردید واجب‌الاتباع 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

مرسله را عنوان کرده‌اند و در مقابل دانشمندان اخباری مسلک شیعه که برای حکم عقل و دلیل عقلی چه قطعی و چه ظنی حسابی باز نکرده‌اند و تنها به ظواهر روایات اکتفا نموده‌اند و در حقیقت حضرات اهل سنت افراط کرده‌اند و حتی به احکام عقلیه ظنیه هم اعتماد کرده‌اند و آقایان اخباریین دچار تفریط شده و حتی به حکم عقل قطعی هم اعتماد نکرده‌اند، ولی اصولیین شیعه اره وسط را برگزیده‌اند و مدعی هستند که حکم عقل غیر قطعی ارزش ندارد، ولی حکم عقل قاطع یک حجت الهیه باطنیه است و قابل اعتماد است.

در عین حال که مشهور اصولیین دلیل عقلی را یکی از منابع فقه و استنباط احکام به شمار آورده‌اند، ولی باکمال تاسف در کلمات اصولیین در طول تاریخ یک تفسیر جامع و یک ضابطه کلیه‌ای در رابطه با حکم عقل ارائه نشده بکله بسیاری از اصولیین حکم عقل را از منابع فقه به حساب نیاورده‌اند و گروه اندکی هم که به حکم العقل توجه نموده‌اند منظور خود را از دلیل عقلی تبیین نکرده‌اند و گروه دیگر هم دلیل عقلی را طوری معنا کرده‌اند که طریقی به سوی کتاب و سنت است نه این که یک منبع مستقلی در عرض آنها باشد. اینک فهرست وار به سیر تاریخی مسأله دلیل العقل اشاره می‌کنیم. 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 می‌کند:

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 می‌شود.

ملاحظه می‌کنید 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 *عدة الاصول* می‌رسد. ایشان هم دلیل عقل را به عنوان یک منبع مستقل مستقیماً و صریحاً عنوان نکرده، بلکه صرفاً فرموده است: معلومات ما دو دسته‌اند:

۱. ضروریات،

۲. اکتسابیات،

بعد فرموده است: معلومات نظری و اکتسابی نیز دو قسم‌اند:

۱. عقلیات،

۲. سمعیات،

و فرموده است: گاهی انسان با صغرا و کبرا برای عقلی به معلومات تازه‌تری دست می‌یابد (فی المثل العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث) و گاهی با اجتهاد در آیات و روایات به نتایجی می‌رسد سپس برای ضروریات امثله‌ای آورده، آن‌گاه فرموده است: ادله‌ای که برای انسان علم‌آور باشند که عبارت‌اند از: کتاب و سنت و ... حجیت و دلیلیت‌شان به وسیله حکم عقل درک می‌گردد و در این امر شرع هیچ دخالتی ندارد و گرنه دور خواهد بود.

ملاحظه می‌کنید 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 می‌داند.

پس از جناب شیخ طوسی نوبت به سبط مرحوم شیخ طوسی، یعنی مرحوم ابن‌ادریس حلی متوفای سال ۵۹۸ هجری می‌رسد که ایشان برای نخستین بار صریحاً نام دلیل عقلی را عنوان کرده و در کتاب *مرواثر* فرموده است: هرگاه در یک مسأله‌ای دسترسی به کتاب و سنت و اجماع نبود نوبت به دلیل عقلی می‌رسد که به آن تمسک می‌کنیم، ولی با کمال تأسف ایشان هم مراد خویش را از دلیل عقلی بیان ننموده است. پس از ابن‌ادریس حلی رحمته الله نوبت به محقق اول صاحب کتاب *شرایع* می‌رسد که وی

تا اندازه‌ای مراد و مقصود خویش را تبیین نموده است وی در مقدمه کتاب معتبر فرموده است: منابع احکام شرعیه 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 عقلیه‌ای که عقل در حکم کردن و تصدیق به آنها منتظر خطاب شارع است و از پیش خود ابتداء حکمی ندارد و آنها عبارت‌اند:

الف. لحن الخطاب،

ب. فحوی الخطاب،

ج. دلیل الخطاب.

مراد از لحن الخطاب همان دلالت اقتضا است که در جلد اول توضیح داده‌ایم 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 عقلیه‌ای که عقل در دلالت بر آنها منفرد و مستقل است و منتظر خطاب شارع نیست و آنها نیز سه قسم‌اند:

الف. وجوب مثل رد و دیعه که واجب است؛

ب. قبیح 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 بحث 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 عبارت‌اند 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 مأمور به توقف دارد و بدون آن معنا ندارد.

۳. مسأله 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 عبارت‌اند 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، چنان‌که در جلد چهارم ان‌شاء 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 حوزه‌های علمیه از قبیل کتاب معالم الاصول و فرائد الاصول و کفایة الاصول مراجعه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که اینها نیز درباره دلیل عقلی استقلال بحث نکرده‌اند و تنها به یک سری اشارات گذرا

در لابه لای مباحث اکتفا نموده‌اند و مطلب را مفتوح ننموده‌اند.

از کلمات محقق اول و شهید اول به خوبی استفاده می‌شود که مسأله دلیل عقلی در آن زمان‌ها به خوبی مفهوم نبوده و لذا پاره‌ای از مباحث لفظیه را در مباحث عقلیه جایگزین نموده‌اند از قبیل لحن الخطاب که مرادشان این است که قرینه عقلیه‌ای داشته باشیم مبنی بر این که از این کلام لفظی حذف گردیده که صحت و یا صدق کلام و یا هر دو متوقف بر وجود آن لفظ است مانند و اسئل القریه‌ای اهلها، و جاء ربک ای امر ربک، و مانند آن اضرب بعصاک الحجر فانفجرت ای فضررب فانفجرت که نام اینها 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 این که شرکثیر 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 آورده‌اند در حالی که استصحاب یک اصل است و فقط موجب خروج مکلف از حیرت می‌گردد و باید گفت استصحاب در مقابل و طول دلیل عقلی است نه مصداقی از مصادیق آن به دلیل این که دلیل العقل از ادله اجتهادیه است و استصحاب از اصول عملیه از همه آنها عجیب تر این که جناب محقق قمی صاحب قوانین الاصول آمده عقل را تعریف کرده به این که حکم عقلی یوصل به الی الحکم الشرعی و ینتقل من العلم بالحکم العقلی الی العلم بالحکم الشرعی، سپس آمده مفاهیم را نیز در حکم عقل داخل کرده در حالی که اینها 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 هدایة المسترشدين در ص ۴۳۱ مبحث دلیل عقلی را مطرح ساخته‌اند اگرچه بر سخنان اینها نیز مناقشات 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 نموده‌اند و اصولیین را به باد انتقادات شدیدی گرفته‌اند در حالی که مطلب بر خود آنها نیز مشتبّه بوده و با چماق عقل بر سر عقل کوفته و خواسته‌اند آن را از میدان خارج

سازند و شاهد بر این که حقیقت امر برای خود اخباریین هم روشن نبوده گفتاری از محدث بحرانی صاحب حدائق است که در جلد اول حدائق آورده و آن این که مقام سوم درباره دلیل العقل است گروهی از علما آن را به اصل برائت 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 برائت، استصحاب، تلازم بین الحکمین از قبیل مقدمه واجب و مسأله 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 هر یک 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 در حالی 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 مسأله 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 مسأله حجیت حکم عقل اخباریین هستند. معظم اخباریین حجیت عقل را انکار نموده و می گویند احکام خدا توفیقی

است و جای دخالت عقل استقلالاً نیست و معظم اصولیین می‌گویند: حکم عقل حجت است و می‌توان 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 می‌کند فی‌المثل: الشمس طالعة (ملزوم) و كلما كانت الشمس طالعة 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 می‌کند، 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 حجتی 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 همان‌گونه که کتاب و سنت دو منبع قطعی بودند دلیل عقلی هم باید قطع‌آور باشد تا حجت باشد که حجیه القطع ذاتیه و گرنه ارزشی ندارد.

تا اینجا به طور سر بسته 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 هر گونه تشکیک و تردید و مغالطه مسأله را در طی چهار امر دنبال می‌کنیم:

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 مدرکه 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 کرده‌اند، (منظور از عقل نظری عبارت است از ادراک اموری که از نوع دانستی‌ها هستند و اصل آگاهی به آنها مطلوب است و

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).

امردوم: 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 جدا جدا 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 علیهم‌السلام 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

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 واضح 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 توقیفی 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 الكل 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 صد درجه 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 ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام تبیین گردد.

۲. آیا عقل نظری قدرت دارد که استقلالاً و بدون استعانت شارع فلسفه احکام را درک کند؟ فی‌المثل 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

را ادراک کند؛ به دلیل این که تمام واجبات یا محرمات به ملاک مصالح و مفاسد نوعیه تشریع نگردیده‌اند تا عقل ما بتواند آن ملاکات را دریابد. برخی از واجبات دارای مصلحت نوعیه هستند فی‌المثل قصاص و دفاع و اجراء حدود الهی مصلحت اجتماعیه دارد (و لکم فی القاص حیاة یا انلی الالباب)، ولی نوع واجبات دارای مصالح فردیه و جزئییه 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 حداکثر عقل می‌تواند احتمال دهد و یا گمان پیدا کند که ملاک فلان واجب فلان امر است، ولی گمان فایده‌ای ندارد.

نتیجه این که 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 می‌تواند حکم شرعی را استخراج کند و چنین حکم عقلی‌ای حجت است و موارد فراوانی در فقه داریم به هشت قسمت آن ذیلاً اشاره می‌کنیم:

۱. در باب مستقلات عقلیه، ابتدا عقل عملی حسن عدالت و یا قبح ظلم را ادراک می‌کند سپس عقل نظری می‌گوید: کل ما یحسن فعله عقلاً یلزمه عقلاً وجوبه شرعاً مثلاً و کلما یقبح فعله عقلاً یلزمه عقلاً تحریمه شرعاً و از این دو مقدمه به این نتیجه می‌رسد: فالعد واجب شرعاً یا فالظلم حرام شرعاً و ...

۲. در باب غیر مستقلات عقلیه ابتدا به وسیله بیان شارع ثابت می‌کنیم که مثلاً هذا الماتی به هو المامور به فی حال الاضطراب سپس به کمک عقل نظری ثابت می‌کنیم که: کل ماتی به و هو مأمور به حال الاضطراب یلزمه عقلاً الاجزاء عن المامور به حال الاختیار. از این دو مقدمه به این نتیجه می‌رسیم: فهذا الماتی به معجز و لا یحتاج الی الاعادة.

۳. در باب غیر مستقلات عقلیه ابتدا به وسیله بیان شارع ثابت می‌شود که مثلاً الحج

واجب سپس به وسیله عقل نظری ثابت می‌کنیم که: کل فعل واجب شرعاً یلزمه عقلاً وجوب مقدمه شرعاً آن‌گاه از دو مقدمه فوق نتیجه می‌گیریم: فقطع المسافه مثلاً واجب شرعاً و یا مثال‌های دیگر (باب مقدمه واجب).

۴. در باب غیر مستقلات عقلیه ابتدا به واسطه کلام شارع ثابت می‌شود که: الصلوة ملا واجب. سپس عقل نظری می‌گوید: کل فعل واجب شرعاً یلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً 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 التقى عنوان المأمور به والمنهى عنه فى واحد بسؤ الاختيار فان بقى الامر والمنهى فعلىین مما فقد اجتماع الامر والمنهى فى واحد سپس عقل نظری می‌گوید: و لکنه يستحيل اجتماع الامر والمنهى فى واحد و از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد: فالامر والمنهى لا یبقیان فعلىین معاً.

۶. در باب غیر مستقلات عقلیه ابتدا به وسیله شارع دانستیم که: لا تصل فى الدار المغصوبه، سپس عقل نظری حکم کرد به این که بین نهی از شیء (عبادتى) 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 استحالة تکلیف بلا بیان و میان حکم شارع به براءت ملازمه وجود دارد و از این دو مقدمه استنتاج می‌کند: پس در مثل استعمال دخانیات مثلاً 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 «فالاھم فقط عند الشارع فعلى». حال از طرفی در کلیه این موارد فرض این است که عقل ما قطع به ملزوم دارد و آن لا مستقلاً یا با استعانت از شرع ادراک نموده است، و از طرف دیگر ملازمه هم در تمام این موارد از امور واقعیه‌ای است که عقل نظری آن را ادراک می‌کند یا بالبداهه در

مواردی که این ملازمه جزء اولیات باشد (اولیات عبارت‌اند از قضایایی که عقل ما به صرف تصور طرفین و تصور نسبت بینهما تصدیق می‌کند مثل باب مقدمه و واجب که عقل وجوب ذی المقدمه را تصور می‌کند و مقدمات آن را هم تصور می‌کند و نسبت بینهما را هم تصور می‌کند که این ذی‌المقدمه بدون آن مقدمات نشاید. سپس حکم به ملازمه می‌کند و در مواردی که ملازمه از قضایای فطریه باشد (و هی القضا یا التی قیاساتها معها ای ان العقل لا یصدق بها بمجرد تصور طرفیها کالاولیات بل لابد 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، قبلاً مردود شناخته شدند. حال پس از این که عقل ما قطع به ملزوم پیدا نمود و قطع به ملازمه هم پیدا کرد حتماً و جزماً قطع به لازم پیدا می‌کند که حکم شرعی باشد و وقتی قطع حاصل شد حجیت آن ذاتی است و دست جعل به دامن بلند قطع نفیایا اثباتا نمی‌رسد.

حال از اخباریین می‌پرسیم: شما که منکر حجیت حکم عقل هستید آیا مرادتان چیست؟ اگر مرادتان آن است که عقل ما استقلالاً نمی‌تواند خود احکام شرعی 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 می‌گوییم: عقل عملی هم مثل عقل نظری قدرت ندارد که احکام شرعی را ادراک کند، یعنی حکم کند به این که 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

می‌کنند و تابع ادراک آنهاست و وراء تطابق آراء عقلا و اقعیتی ندارد ادراک می‌کند و اما امور واقعیه و نفس الامریه به عقل نظری مربوط می‌شود و این‌که فلان عمل در نزد شارع بایستنی و فلان عمل نبایستنی است از جمله امور واقعیه‌ای است که تابع ادراک عقلا نیست؛ زیرا بسیاری از امور در نزد شارع واقعاً و حقیقتاً بایستنی ولو عقلای عالم به مقتضای عقلشان آن را درک نکنند و در بخش نبایستنی‌ها نیز مطلب از همین قرار است. بنابراین، عقل عملی نمی‌تواند قضاوت کند که: هذا ینبغی فعله عند الشارع و ذلك ینبغی ترکه، بلکه حداکثر 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 حاکمی 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 مشهوره‌ای 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 عادت‌ها و یا انفعالات نفسانیه‌ای را که از خصائص بشری هستند ندارد و لذا بین حکم عقلای بر اساس عادت بر حسن یا قبح کاری با حکم شارع به حسن یا قبح آن ملازمه‌ای 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 حتماً پیدا خواهد شد و هر جا که قطع آمد حجیت آن ذاتی است و قاطع عذر است تا

اینجا روشن شد که نقش اصلی را عقل نظری بازی می‌کند که هم در مستقلات و هم در غیر مستقلات حکم به ملازمه است. و اما عقل عملی تنها نمی‌تواند 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 می‌پردازیم و آن عبارت است از وجه حجیت حکم عقل. پس می‌گوییم: بعد از این که ما قطع به ملزوم پیدا کردیم که ملزوم در مستقلات عقلیه حکم عقل و در غیر مستقلات عقلیه حکم شرع است و پس از این که قطع به ملازمه بین حکم شرعی با حکم شرعی دیگر یا حکم عقلی با یک حکم شرعی پیدا کردیم آن‌گاه 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 نمی‌تواند در حجیت آن مناقشه کند چرا که کبرای کلی حجیه العقل قابل مناقشه نیست. آری، شما می‌توانید در اصل ملزوم خدشه کنید و بگویید چنین حکمی شرعا یا عقلا ثابت نیست و یا اگر ملزوم را پذیرفتید می‌توانید در اثبات ملازمه خدشه کنید و بگویید چنین ملازمه‌ای بین حکم عقل و شرع نیست چنان‌که 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 می‌کند ملازمه‌ای نیست و نیز در مسأله مقدمه واجب و مسأله ضد و مسأله دلالة الهی علی الفساد فی المعاملات ملازمه‌ای نیست و در موارد دیگر ملازمه هست مثل باب تحسین و تقبیح عقلی و باب اجزاء و باب اجتماع امر و نهی بنابر 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 می‌توانیم صانع را اثبات کنیم؟ از کدام طریقی توحید صانع اثبات شود؟ از چه طریقی نبوت نبی ثابت گردد؟ از

همه بالاتر اگر عقل حجت نباشد از چه طریقی می‌توانی اثبات کنی که خودت وجود داری؟ افکار و وجود دارند؟ و ... پس انکار حجیت حکم عقل در دام سفسطه افتادن است آن گونه سفسطه‌ای که بالاتر از آن سفسطه‌ای نیست!! با این بیانات به نظر ما اصولیین حجیت حکم عقل امری مسلم و صد در صد است و جای هیچ گونه ابهام و تردید نیست، ولی با همه اینها گروهی از اخباریین در حجیت حکم عقل تشکیک کرده‌اند که ما برای روشن کردن مسأله و افشاگری این طعنه بی جای اخباریین مطلب را توضیح می‌دهیم:

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 این که حسن و قبح اشیا اعتباری است؟ در این بخش طرف بحث اشاعره و عدلیه هستند که اشاعره می‌گویند اشیا حسن و قبح ذاتی ندارند، بلکه حسن و قبح آنها تابع جعل شارع است، ولی عدلیه می‌گویند: اشیا قطع نظر از اعتبار شارع برخی حسن و برخی قبیح هستند و عقل ما می‌تواند آنها را بدون استعانت از شرع ادراک کند.

۲. بر فرض که اشیا دارای حسن و قبح واقعی و نفس الامری باشند آیا عقل ما مستقلاً می‌تواند حسن و قبح آنها را ادراک کند یا خیر؟ در این مرحله طرف بحث اصولی‌ها با اخباری‌ها هستند که اخباری‌ها می‌گویند: اشیا دارای حسن و قبح ذاتی هستند و لکن عقل ما نمی‌تواند حسن و قبح اشیا را درک کند، بلکه نیاز به بیان شارع دارد و اصولیین می‌گویند: عقل ما استقلالاً حسن و قبح برخی از افعال را می‌تواند ادراک کند.

۳. بر فرض 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 هر چه را عقل حسن تشخیص داد شارع هم او را واجب می‌کند 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 موجه جزئی در برخی موارد ملازمه را اثبات

کردیم.

۴. بر فرض 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 حجت ندارد و اصولی می گوید حکم عقل حجت است این بخش خود دارای سه شاخه است که از اختلاف تعبیر اخباری ها درست می شود:

۱. پس از این که از طریق ملازمه برای ما قطع به لازم، یعنی حکم شرعی پیدا شد آیا شارع مقدس می تواند حجت 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 این که حجت قطع ذاتی اوست و یا لاقط لازم 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 حجت را از قطع سلب کند و بگوید: هذا القطع ليس بحجة، (لا تناله يد الجعل نفيا و اثباتا).

۲. بر فرض محال اگر شارع بتواند حجت را از قطع سلب کند آیا سراغ داریم جایی را که شارع مقدس در خارج چنین کاری کرده باشد، یعنی حجت 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 ليس بحجة و القطع الحاصل من طریق العقل لا اعتبار 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

نیست و ما حق نداریم بدان‌ها اخذ کنیم چون که ائمه علیهم‌السلام فرموده‌اند: 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 مانسبت به آن مکلفیم والا 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 عمده‌اش 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 واقعه 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 بارد 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 فاعنتم).

و اما حدیثی که اخباریین بدان تمسک کردند دو جواب دارد:

۱. جواب نقضی،

۲. جواب حلّی.

جواب نقضی: اگر ائمه علیهم السلام در برخی موارد فرموده‌اند: «ان دین الله لا یصاب بالعقول» همان ائمه علیهم السلام در موارد فراوانی فرموده‌اند: «ان الله علی الناس حجّین حجة ظاهرة و حجة باطنة و ... و اما الباطنة فالعقول» و یا در حدیث دیگر ابن سکیت از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که راوی پرسید: ما الحجة؟ امام فرمود: «العقل». حال شما از این احادیث چه جواب می‌دهید؟

جواب حلّی: دسته اول از روایات که می‌گوید: دین خدا را با عقل نتوان درک کرد ناظر به این مرحله است که عقل نمی‌تواند استقلالاً احکام شرعی و ملاکات آنها را به دست آورد و حدیث شریف در مقابل کسانی است که با قیاس و استحسان ملاکات احکام را به دست می‌آوردند و سپس به جاهای دیگر نیز سرایت می‌دادند، 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 می‌کنیم 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 می‌کند نه در مواردی که با ظنون و وهمیات می‌خواهد به نتیجه برسد و مستقلاً حکم یا ملاک حکم را درک کند.

۳. بر فرض که شارع نتواند حجیت قطع را نفی کند، بلکه ملزم باشد که طبق حکم عقلی او نیز حکم کند معنای این که شارع هم طبق حکم عقل حکم می‌کند چیست؟ آیا منظور این است که همان‌گونه که عقلاً بما هم عقلاً حسن یا قبیح کاری را ادراک می‌کنند شارع هم علم به حسن یا قبیح این کار در نزد عقلاً دارد؟ یا این که 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 می‌گوید: به نظر ما معنای حکم شارع عبارت است از این که شارع

ادراک می‌کند، یعنی هر چیزی را عقلای عالم حسن و بایستنی تشخیص می‌دهند شارع هم آگاه است که هذا عند العقلاء ینبغی فعله و ذلك ینبغی تركه، 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 حداکثر 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 تاسیسی 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 ملازمه‌ای نیست، بلکه حداکثر می‌توان گفت: کما 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

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 نمی‌کنند 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 این که حکم عقلی برای گروه انگشت‌شماری از انسان‌ها 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 مابی‌نیاز 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 علی‌المفروض در این مورد وارد نشده پس احتمال می‌دهیم 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 علی‌حده بیان ننموده و به همان ادراک عقلی اکتفا نموده و احتمال هم می‌دهیم که اساساً 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 نمی‌توانیم حکم شرعی مولوی را استکشاف کنیم.

جواب مابیه 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 می‌گوییم: حق آن است که مدح و ذم همان ثواب و عقاب است و عینیت در کار است که بالاتر از استلزام است به دلیل این که حقیقت مدح در نزد عقلا عبارت است از جزای خیر دادن و حقیقت مذمت عبارت است از جزاء شر دادن نه این که صرف ستایش زبانی و یا سبزش لسانی باشد و لذا فلاسفه الهی می‌گویند: ان مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، بلکه اصولاً 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 این که رضای شارع و غضب او به همین معناست؛ یعنی رضای الهی ثواب دادن اوست و غضب شارع

عقاب کردن اوست امام هشتم علیه السلام فرموده است: «ان رضا الله ثوابه و غضبه عقابه».

جواب بخش دوم: شما گفتید بر فرض 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: مسأله مدح و ذم از قضایای مشهوره‌ای است که همه عقلای عالم بما هم عقلاً 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 می‌کند 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 حاجة الی الامر و النهی بل هو عبث بل محال لکونه تحصیلاً 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 این که شما گفتید ادراکات عقلیه به تنهایی داعویت ندارد مگر نسبت به اقلیت انگشت‌شماری از مردمان می‌گوییم: کلام شما به صورت موجب 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 صرفاً صلاحیت داعویت دارد نه آن که 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.

باب پنجم

حجیت ظواهر

مقدمه

باب پنجم از ابواب تسعة 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 اصالة 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 اصالة 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 جداگانه‌ای نیست بر خلاف حکم العقل که در باب رابع مطرح شد و یک بحث علی حده‌ای 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

نصوص بوده و قطعی الدلالة 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 این که 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 کتاب و السنة 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 حجت 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 این که در مورد خاصی قرینه قائم شده بر این که صیغه لا تفعل دال بر کراهت است.

۵. نیاز به قرینه در دو باب است:

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 باکیه، رایت عینا لبا لمرصاد و ...

ب. در باب مجاز که اگر از یک لفظ بخواهیم یک معنای مجازی را اراده کنیم محتاج به قرینه‌ایم فی‌المثل اگر بخواهیم از کلمه اسد رجل شجاع را اراده کنیم باید بگوییم رایت اسدا یرمی یا رایت اسدا فی الحمام یا رایت اسدا یصارع و ...

۶. هرگاه قرینه مقامیه یا مقالیه در کلام نباشد آن کلام در معنای حقیقی ظهور پیدا می‌کند و مخاطب حکم می‌کند به این که 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 می‌شود و لا فرق که قرینه متصل به کلام باشد مثل اکرم العلماء الا الفساق منهم و یا منفصل از کلام باشد مثلاً اول بگوید: اکرم العلماء و پس از مدتی بگوید: لا تکرّم الفساق منهم.

پس از تبیین این مقدمات، وارد مطالب اصلی شده و در چهار مقام گفتگو می‌کنیم:

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 می‌گردد 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 این که در فرض اول به همان ظاهر کلام اخذ می‌کنیم 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 مثلاً نمی‌دانیم که آیا لفظ اسد دز معنای حیوان مفترس ظهور دارد یا خیر؟ در

اینجا دانشمندان راه‌های مختلفی را برای بیان و اثبات ظهور لفظی در معنایی ذکر کرده‌اند که برخی از آن طرق مورد قبول همگان است و برخی محل نزاع است و آنها عبارت‌اند از:

۱. استقراء، یعنی این‌که شخص مجتهد تلاش کند و موارد متعدد استعمال یک لفظ را در کلام عرب جستجو نماید آن‌گاه بر اساس برداشت و استنباط خویش عمل کند مشروط بر این‌که این مجتهد از اهل خبره و لغت‌شناس باشد فی‌المثل خود مادر باب او امر از این طریق پیش آمدم، 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 مبدء 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 می‌شود و اگر به معنای شیء باشد بر امور جمع بسته می‌شود از این قرائن و موارد استعمال و کیفیت استعمالات به آن نتیجه رسیدیم که اشتراک لفظی در کار است.

۲. تبادر 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 مقدم اصول برای تعیین ظهور لفظ از یک سلسله اصول و قواعد دیگری هم استفاده می‌کردند و می‌گفتند الاصل فی الاستعمال الحقیقه و یا در دوران بین اشتراک لفظی و مجازیت اصالة عدم الاشتراک را جاری می‌کردند و یا در دوران امر بین مجاز و اشتراک معنوی اصالة عدم المجازیة جاری می‌کردند و ... و خلاصه بحث مفصلی را تحت عنوان تعارض احوال عنوان می‌کردند، ولی در نزد متاخرین هیچ‌کدام از این اصول ارزشی ندارد به دلیل این‌که یگانه مدرک و دلیل اصول لفظیه

عقلاییه بنای قطعی عقلاست و قبلاً گفته‌ایم که بنای عقلا تنها در اصولی که برای تعیین مراد متکلم باشد جاری است از قبیل اصالة العموم و الاطلاق و ...، ولی در اصولی که برای تعیین معنای موضوع له به کار می‌رود 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 می‌کنیم. سؤال این است که آیا قول لغوی حجیت دارد یا خیر؟ مثلاً قرآن فرموده است: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَنَمَّؤُا صَعِيدًا طَيِّبًا» ما نمی‌دانیم که آیا کلمه صعيد در لغت عرب به معنای مطلق وجه الارض است؟ یا به معنای خصوص تراب خالص؟ به کتاب لغت که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم اهل لغت گفته‌اند: 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 این که تیمم بر مطلق وجه الارض رواست یا خیر؟ قبل از بیان اصل مطلب مقدمه‌ای را بیان می‌کنیم:

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 بسته‌اند و تنها به این بسنده کرده‌اند 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 برنداشته‌اند و تنها در موارد قلیلی به تعیین معنای حقیقی پرداخته‌اند، در این میان گروه انگشت شماری از لغویین بوده‌اند که به تعیین حقیقت از مجاز پرداخته‌اند و در این زمینه کتاب‌های نفیسی از خویش به یادگار گذاشته‌اند از جمله کتاب ارزشمند اساس اللغة زمخشری است. ثانیاً بر فرض 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 یقین‌آور بود طبق قطع خود عمل می‌کند؛ زیرا حجیت قطع ذاتی است از هر طریقی که حاصل شود، ولی اگر برای کسی یقین‌آور نبود چنان‌که غالباً چنین است این قول لغوی حداکثر

گمان خواهد بود و در زمره ظنون داخل می‌گردد که باید دلیل قاطع بر حجیت آن قائم شود وگرنه 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 دینی فتوا دهند فی‌المثل 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 ثقة 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 حجة بالاجماع.

جواب ما: مصنف از این دلیل چند جواب داده‌اند:

۱. از کجا ما الان 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 این که 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. بر فرض 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 هم چنین سیره و رویه‌ای داشته است به دلیل این که

معصومین علیهم السلام هیچ گاه به کتب لغت و قول علمای لغت عرب مراجعه نمی کردند؛ چون آنها نیازی به این امور نداشتند «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» پس نمی توان از این طریق رأی المعصوم را استکشاف نمود.

۳. احتمال دارد که این عمل علماً صرفاً از باب تعبد شرعی نبوده تا حجت بوده و کاشف از یک دلیل معتبر شرعی باشد، بلکه شاید رجوع علما به اهل لغت بر اساس 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 شؤونی 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 کار کشته 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 این که 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 این که عالم لغوی در فن خودش خبره است پس عقلای عالم به عالم لغت مراجعه می کنند.

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 هر آینه 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 بیانی‌ای از شارع مقدس صادر گردیده بود هر آینه 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 ﷺ را در تاریخ آورده‌اند و مانع هم مفقود بود؛ زیرا مسأله 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 لاقلاً به گونه خبر واحد، در حالی 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 بلا مانع 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 خبره‌اند 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

نمی‌توان رضایت و امضای او را استکشاف کرد، بلکه عدم ردع با فراهم بودن یکی از سه شرط ذیل کاشف از رضایت شارع است به گونه‌ای که اگر هیچ‌کدام از این شرط‌ها نبود از عدم ردع رضایت را نتوان فهمید و با کمال تأسف هیچ‌کدام از این شرایط در مورد بحث ما موجود نیستند پس این سیره عقلاییه ارزش ندارد. و اما شروط ثلاثه:

۱. مانعی از متحد‌المسلک 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 می‌کنیم مثل باب اخذ به ظواهر که عقلای عالم در تفهیم مقاصد خویش به ظواهر کلام یکدیگر اعتماد می‌کنند و بالنسبه به سوی شارع مقدس هم از اعتماد به ظواهر مانعی نیست و لذا می‌گوییم: 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 می‌کنیم. حال در ما نحن فیه این شرط مفقود است به دلیل این‌که عقلای عالم در جمیع شؤون خویش به اهل خبره مراجعه می‌کنند، ولی شارع مقدس از این اتحاد مسلک مانع دارد؛ زیرا شارع در هیچ شانی از شؤون نیازی به اهل خبره پیدا نمی‌کند تا بدان‌ها مراجعه کند.

۲. بر فرض که مانع در کار باشد در اتخاذ شارع همین شیوه عقلاییه را شرط دوم آن است که سیره از سیره‌هایی باشد که ما یقین داشته باشیم که عقلای عالم از این سیره حتی در امور دین و احکام شریعتشان هم استفاده می‌کنند آن هم در مرای و مسمع معصوم بوده و با این حال ردع نکرده تا بتوانیم بگوییم که این عدم ردع دلیل بر امضاست و این سکوت امام از نوع تقریر و امضاست، ولی اگر این امر هم ثابت نشد باز نمی‌توان به چنین سیره عقلاییه‌ای استدلال نمود فی‌المثل در باب استصحاب شرط ثانی موجود است توضیح این‌که یکی از ادله حجیت استصحاب بنای عقلاییه است و آن این‌که هر یک از ما انسان‌ها به وضوح مشاهده می‌کنیم که عرف عام و عقلای عالم در مواردی که یقین سابق و شک لاحق نسبت به متعلق پیدا کنند استصحاب می‌کنند، یعنی عملاً طبق حالت سابقه بناگذاری دارند حتی در شؤون

دینی خود نیز چنین عملی دارند حال شرع مقدس با عقلا در این سیره متحد المسلک نیست به دلیل این که 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 سیره‌ای در حق شارع عملاً قابل تصور نیست، ولی مسلمانان که گروهی از عقلای عالم اند چنین سیره‌ای را حتی در امر دینشان داشته‌اند و معصوم هم ملتفت بوده با این حال ردع نفرموده پس باز هم از عدم ردع شارع امضای وی را استکشاف می‌کنیم.

متأسفانه این شرط هم در ما نحن فیه مفقود است به دلیل این که 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 مرای 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 این که شاید مسلمین معانی لغات کتاب و سنت را از خود مفسرین حقیقی قرآن، یعنی معصومین علیهم السلام می‌پرسیدند و نیازی به اهل لغت نداشتند و اصولاً معاجم لغت در صدر اول نبوده و در زمان صادق آل محمد علیهم السلام اولین کتاب لغت تدوین شد و نخستین نویسنده لغوی خلیل بن احمد بود و پس از وی ابن سکیت و دیگران در این زمینه قلم‌فرسایی نمودند پس این امر هم محرز نیست.

۳. بر فرض که شرط اول و دوم مفقود باشند در این صورت بنای عقلا نسبت به احکام شرعی حد اکثر گمان‌آور 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 این که آیات ناهیه از اتباع ظن شامل این گمان هم می‌گردد و دلالت می‌کند بر این که شارع مقدس این سیره را ردع نموده پس بنای عقلا هم به اجماع ملحق می‌گردد و در ما نحن فیه دلیلی ندارد.

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 این که جاهل باید به عالم رجوع کند و این حکم عقل مستقل از آن احکام عقلیه‌ای 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 قطعی نظر شارع و حکم شرعی را استخراج می‌کنیم.

۳. در مبحث حجت به اثبات رسید که چنین حکم قطعی عقلی حجیت هم دارد پس بدرد ما نحن فیه هم می‌خورد.

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 وجوب رجوع جاهل به عالم را ثابت کردیم و این حکم عقل هم حجیت دارد.

تذکره: از جمله ادله وجوب تقلید عامی از مجتهد همین حکم عقل مستقل است. بیان ذلک: عامی جاهلی 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 این که 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 فی‌المثل 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 می‌فرماید: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» امر ارشادی خواهد بود و مولویت ندارد تا اطاعت و عصیان علی‌حده‌ای داشته باشد.

تنبيه: فرق بین حکم عقل و بنای عقلا چیست؟

۱. در بنای عقلا انسان عقل خود را به کار نمی‌برد که ببینم عقل من چه می‌گوید بلکه اجماع عقلا را مد نظر قرار می‌دهیم، ولی در حکم العقل کاری با عقل دیگران و عقلا نداریم، بلکه به عقل خود مراجعه می‌کنیم و او را قاضی قرار می‌دهیم و عقل حکم می‌کند و چه بسا به کلی از بنای عقلا بی‌اطلاع باشیم.
۲. بنای عقلا یک امر عملی است که همه عقلا عملاً چنین کاری می‌کنند و لو به زبان قراردادی نبسته باشند فی‌المثل تمام عقلا به خبر ثقه عمل می‌کنند و...، ولی حکم العقل یک قضاوت است که عقل هر عاقلی حکم می‌کند به این امر و لو بسیاری از عقلا طبق حکم عقل عمل نکنند فی‌المثل عقل می‌گوید: الکذب قبیح، ولی انسان‌ها عملاً آنجا که پای منافع شخصی‌شان در میان باشد به راحتی دروغ می‌گویند یا عقل می‌گوید: العدل حسن، ولی انسان عملاً طغیان و ستمگری می‌کند یا مثلاً عقل می‌گوید: رجوع جاهل به عالم واجب است پس اگر حقیقتی را نمی‌دانی بپرس تا بدانی: فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون، ولی عملاً انسان در موارد بسیاری خجالت می‌کشد و یا روی جهات دیگر سؤال نمی‌کند.

در خاتمه: به نظر مصنف، بهترین دلیل برای اثبات حجیت قول لغوی همین وجه است و تاکنون دلیلی بر رد آن نیافتم و به عقیده من این استدلال بی‌اشکال 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 نموده‌اند و فرموده‌اند: هر کلامی که از هر متکلمی صادر می‌شود و دارای نسبت تامه انشائیه 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

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 اینها دلالات تصویری هستند.

۲. منشاء 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. آنگاه 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 و 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. منشاء این دلالت: این دلالت از کل کلام متکلم سرچشمه می گیرد، نه از تک تک مفردات.

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 نیاورد 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 مثلاً چون که عقلاً قانونی دارند که لکل متکلم ان يلحق بكلامه ما شاء مادام متشاغلاً بکلامه مثلاً 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 این که همین ظاهر کلام، مراد واقعی گوینده هم هست.

شرط: شرط این قسم از دلالت یا ظهور، آن است که قرینه متصله و یا منفصله هیچ‌کدام نباشد. اگر قرینه مطلقاً نیامد کشف می‌کنیم که همین ظاهر کلام واقعاً 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 همان‌گونه که در جلد اول در مبحث «الدلالة تابعة للإرادة» 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

در اثر کثرت استعمال این لفظ در آن معنا با این معنا مانوس شده و لذا با اندک مناسبتی این معنا در ذهنش تداعی می‌کند و دلالت منحصر است به تصدیقیه به دلیل این که 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 حتماً اراده کرده است مثل این که شما از علم به صدای زنگ درب منزل علم به وجود قاصدی پیدا می‌کنید که پشت درب منزل منتظر و طالب شماسست و این حقیقت در دلالت تصویریه نیست در آنجا فقط یک حضور ذهنی و انتقال ذهن است و اما کاشف از وجود مدلول نیست؛ زیرا ولو آن مدلول به هیچ وجه در ذهن متکلم موجود نباشد این حضور ذهن برای سامع پیدا می‌شود پس کاشف از وجود مدلول نیست فعلی هذا نامیدن دلالت تصویریه 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 می‌شود و سپس با آمدن قرینه چه متصله و چه منفصله آن ظهور می‌رود و مراد جدی آفتابی می‌گردد 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 تصویریه 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 ولو برای شخص این مخاطب روی علل و عواملی این ظهور

کاشف از مراد جدی نباشد شخص ملاک نیست کما سیاتی تفصیلاً در مبحث بعدی.^۱

وجه حجیت ظواهر

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 یجب علیکم اتباع الظواهر فی الدین. همچنین از سنت هم دلیلی بر حجیت آن نداریم و ایضاً 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 قطعی 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 مدعاً را بالقطع و الجزم ثابت می‌کنند.

مقدمه اول: هنگامی که ما به عقلای عالم و توده‌های میلیونی مراجعه می‌کنیم و عملکرد آنها را مطالعه و مد نظر قرار می‌دهیم مشاهده می‌کنیم که عقلای عالم در غالب موارد برای فهماندن مقاصد و ابلاغ مرادات خودشان به دیگران بر ظواهر کلمات اعتماد و اتکا می‌کنند و به ندرت از نصوص استفاده می‌کنند. فی‌المثل از مشتقات استفاده می‌کنند. مثلاً می‌گوید: زید قاضی است، بکر واعظ است، حسن طبیب 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 بوده‌اند و الان نیستند، ولی ظهور کلام این معنا را دلالت می‌کند که مراد تلبس به مبدء بالفعل باشد و هكذا در اوامر صادره از موالی به عبید و هكذا در مفاهیم، عموماً، مطلقاً و ... و متقابلاً برای فهمیدن مقاصد و ما فی الضمیر دیگران هم به همین ظواهر کلمات او اعتماد می‌کنند و اخذ به ظواهر می‌نمایند و منتظر رسیدن نص نمی‌شوند 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 حتماً باید به نصوص متکلم اعتماد کنی و حق نداری به ظاهر کلامش اخذ کنی و این سیره در منازعات و دعاوی و اقاری و وصایا و در سراسر شؤون زندگی مردم حاکم است و اگر بخواهند به نصوص اکتفا

کنند اختلال نظام معاش پیدا می‌شود.

سؤال: آیا عقلای عالم احتمال نمی‌دهند که متکلم خلاف این ظاهر را اراده کرده باشد؟

جواب: چنین احتمالی را می‌دهند، ولی به این احتمالات اعتنا ننموده و ترتیب اثر نمی‌دهند این بنای قطعی عرف و عقلای عالم و عند العرف بر همین ظواهر موالی بر عبید احتجاج می‌کنند اگر عبد به ظاهر کلام عمل نکند به بهانه این که من احتمال دادم که خلاف ظاهر مراد مولا باشد و متقابلاً عبید بر موالی احتجاج می‌کنند اگر عبد به ظاهر کلام عمل کند و مولا بهانه‌جویی کند که من ظاهر را اراده نکرده بودم.

مقدمه ثانیه: هنگامی که به شرع مقدس مراجعه می‌کنیم می‌بینیم حتی در یک مورد شارع از اخذ به ظواهر در خصوص مرادات خودش ردع نکرده و جلوگیری ننموده، بلکه عملاً همه‌جا بر همین سیره مشی نموده و الفاظش را در همین معانی به کار برده است مثلاً از صیغه‌های افعال و لا تفعل استفاده کرده، از عمومات و مطلقات استفاده نموده و ... حال می‌گوییم: از طرفی شارع مقدس هم یکی از عقلای عالم و رئیس العقلاء است و علی القاعده باید همین مسلک عقلا را داشته باشد و از طرف دیگر مانعی هم از متحد المسلك بودن شارع با سایر عقلا 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 همه‌جا عملاً بر همین طریقه مشی فرموده است. بنابراین، یقین می‌کنیم که این سیره عند الشارع ممضا است.

نتیجه: از انضمام مقدمه ثانیه به مقدمه اولی به این نتیجه می‌رسیم که همان‌طور که عقلای در شؤون زندگی اخذ به ظواهر می‌کنند و عند العقلاء ظواهر حجیت است، همچنین شارع هم در احکامش به همین ظواهر اعتماد نموده و عندالشارع هم ظواهر حجیت و متبع است. بنابراین، اگر بندگان به ظواهر کلمات او عمل نکنند خداوند آنها را مواخذة 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

اصولی و چه اخباری، منتهی برخی از علما ظواهر را مطلقاً حجت می‌دانند و برخی دیگر در عمومیت این مطلب تردید دارند و لذا خصوصياتی 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 والا فلا، در مقابل، مشهور فرموده‌اند: ظن فعلی ملاک نیست، بلکه ظن شأنی یا نوعی ملاک است.

۲. آیا این بنای عقلاییه مشروط است به این که مخاطب ظن فعلی به خلاف ظاهر پیدا نکند یا خیر؟ در این بخش هم جناب کلباسی که از معاصرین شیخ انصاری رحمته‌الله بوده فرموده است: بر فرض 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 این که اصالة 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 این که 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 علیهم‌السلام در حق ما

حجت است، ولی در خصوص ظواهر قرآن این سیره متبع نیست، بلکه شارع مقدس نسبت بخصوص قرآن از این سیره ردع فرموده است. اینک هر یک از این مباحث پنج گانه را جدا جدا مطرح می‌سازیم:

الف. شرط بودن ظن فعلی به وفاق

بعضی از علمای اصول فرموده‌اند: مناط و معیار در حجیت ظواهر عبارت است از حصول ظن فعلی به مراد متکلم، یعنی هر کلامی که بالفعل برای شخص مخاطب کاشفیت ظنیه از مراد متکلم داشته باشد آن کلام در حق همان شخص ظاهر است و کل ظاهر حجة و اما هر کلامی که چنین نباشد فهو لیس بظاهر بل مجمل و المجمل لیس بحجة، 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 شانی است.

بیان ذلک: اما این که افاده ظن فعلی مقوم ظهور نیست برای این که از طرفی ظهور از اوصاف لفظ است که می‌گوییم: 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 ظناً و دلالت بر مراد او داشته باشد در مقابل نص که کاشف قطعی است و در مقابل مجمل که اصولاً کاشفیت ندارد و دلالت بر مراد نمی‌کند 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 آن‌گاه 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 این که اگر ظن فعلی آورد پس ظهور دارد والا فلا، بلکه اگر ظاهر بود مفید ظن فعلی هم خواهد بود. آری، حداکثر می‌توان گفت که این ظاهر مستلزم آن ظن فعلی است

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؟ می‌فرماید: 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 ولو بالفعل برای این شخص مفید ظن نباشد پس مناط و معیار افاده ظن نوعی است نه شخصی.

الائری: شاهد مطلب: ما می‌بینیم که عندالعرف موالی بر عبید به همین ظاهر کلمات احتجاج می‌کنند و به عذر و بهانه عبد اعتنا نمی‌کنند که او بگوید من احتمال خلاف می‌دادم و چنین ظنی برای من به وفاق پیدا نشد.

دلیل مطلب: اگر مناط و معیار ظن شخصی و فعلی باشد نه ظن نوعی، لازمه‌اش 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 یتوه 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 نیامورد 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 ولو برای دیگران باشد این ظاهر در حق هیچ‌کدام 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

نداشته باشد؟

مقدمه: کلامی که از متکلم صادر می‌شود و عند النوع ظهور در معنایی دارد گاهی نزد شخص سامع افاده قطع می‌کند در اثر خوش‌باوری 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 می‌آورد و نه ظن، بلکه مفید شک و احتمال متساوی الطرفین است و گاهی نزد سامع بالفعل مفید و هم به وفاق است که قهراً این و هم همراه دارد ظن به خلاف ظاهر را. با حفظ این مقدمه می‌گوییم: مرحوم کلباسی صاحب اشارات فرموده است: در این بنای عقلاییه بر اخذ به ظواهر در مرتبه اولی باید ظن فعلی به وفاق بیاورد و در مرتبه ثانیه اگر هم ظن فعلی به وفاق را لازم ندانستیم لا اقل این مقدار مسلم است که نباید مفید ظن فعلی به خلاف باشد برای شخص سامع و گرنه جلوی اخذ به ظاهر گرفته می‌شود. از این سخن سایر علما هر یک جوابی داده و تفصیلی را برگزیده‌اند مثلاً شیخ جوابی دارد و آخوند جواب دیگری و جناب مظفر جواب سومی و ... که در اصول فقه تنها به جوابیه آخوند و خود مصنف استقلالاً اشاره شده و به تفصیل شیخ انصاری هم ضمناً اشاره خواهد شد.

جواب آخوند: ایشان فرموده است: یگانه مدرک حجیت ظواهر بنای قطعیۀ عقلاییه است و در این بنا ملاک نوع است اگر برای نوع این کلام افاده ظن به مراد می‌کند 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 این که وقتی ما به عقلاً مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عند العرف موالی بر عبید و بالعکس به همین ظواهر کلمات احتجاج می‌کنند 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 نمی‌کنند و این بهانه‌ها را نمی‌پذیرند.

جواب مظفر^{رحمته}: جناب مظفر اطلاق جواب آخوند را که فرمود: «ظن فعلی به خلاف اصلاً ضرر نمی‌زند»، قبول ندارد و یک تفصیل سه پهلو می‌دهند که ضمناً نظر به سخن شیخ هم دارند.

بیان ذلک: این ظن فعلی به خلاف:

۱. گاهی منشأش امری است که عند العقلا و عند الشارع متبع است و هر دو در تفهیم مرادشان بدان اعتماد می کنند مثل خبر واحد ثقة مثلاً آیه قرآن ظهور در عموم دارد، ولی خبر واحد ثقة بر تخصیص قائم شد و برای مخاطب ظن فعلی بر خلاف 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 منشأش امری است که عند العقلاء متبع است و عقلا 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 الاخوند و المظفر مضر به ظهور کلام نیست و جلوی بنای عقلاییه 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 ماعدا 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

قسم سوم باشد و شاید منظور کلباسی که فرمود: ظن فعلی به خلاف مضر است منظورش ظن قسم اول و دوم بود نه مطلقاً فیقع التصالح بین الطرفين.

ج. اصالت عدم قرینه

آیا در این تبانی عقلاً ما حاجتی به اصالة عدم القرینه داریم یا نداریم؟

مقدمه: متکلمی که کلامی را گفته و ظهور در معنایی دارد گاهی ما یقین داریم که همین ظاهر قطعاً مراد متکلم است اینجا اخذ به قطع می‌کنیم و گاهی قطع داریم که این ظاهر را اراده نکرده باز طبق قطع اخذ می‌کنیم و گاهی احتمال قوی می‌دهیم که این ظاهر مراد باشد، ولی احتمال ضعیفی هم می‌دهیم که این ظاهر مراد نباشد به خاطر این که شاید قرینه‌ای بر خلاف ظاهر در کار بوده بحث ما در این قسم ثالث است در اینجا بعضی‌ها توهم کرده‌اند که عقلای عالم دو بنا دارند:

۱. اصالة عدم القرینه ۲. اصالة الظهور به این که اول می‌آیند اصاله عدم القرینه را جاری می‌کنند سپس به اصاله الظهور تمسک می‌کنند و حکم به ظاهر می‌کنند و جهت مقدمیتش هم آن است که اصاله الظهور وقتی جاری می‌شود 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 می‌کنیم و سپس به اصاله الظهور تمسک می‌کنیم، در مقابل این توهم مرحوم شیخ و آخوند و مظفر هر سه مدعی هستند که عقلاً دو بنا ندارند، بلکه وجداناً یک بنا بیشتر در اخذ به ظاهر در کار نیست منتهی مرحوم شیخ می‌گویند آن بنای اصلی بنای بر اصالة عدم القرینه است و سایر اصول هم بر می‌گردند به همین اصاله عدم القرینه؛ یعنی مثلاً اصالة الحقيقة بر می‌گردد به اصالة عدم قرینه المجاز و اصالة العموم به اصالة عدم المنخصص و اصالة الاطلاق به اصالة عدم التقييد و ... بر می‌گردد. پس این که عقلای عالم اصالة الظهور را حجت می‌دانند از این جهت است که عند العقلا اصالة عدم القرینه حجیت دارد و این اصول به آن بر می‌گردد و مرحوم آخوند به عکس مرحوم شیخ فرموده است: آن بنای اصلی بنا بر اصالة الظهور است و اصالة عدم القرینه یک اصل مستقلى نیست و بنای مستقلى نیست، بلکه مرجعش به اصالة الظهور است، بلکه عین اوست، یعنی عقلاً

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 کنند، 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 بازگشت به اصالة عدم القرینه می کند آن گونه که شیخ معتقد است و یا اصالة عدم القرینه بازگشت 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؟ منشأش 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 این که 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 این که موضوع این اصل احتمال وجود قرینه است و در این فرض احتمال می دهیم که

قرینه‌ای بوده و به ما نرسیده پس جا برای اصالة 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 این که اصالة عدم القرینه مفادش بناگذاری بر نفی وجود قرینه است واقعاً، یعنی می‌گوید: تو بناگذار بر این که در واقع قرینه‌ای در کار نیست در حالی که بود یا نبود قرینه در واقع مضر و یا نافع نیست نسبت به ظهور آن که بدر ظهور می‌خورد وصول یا عدم وصول قرینه است به دست ما، یعنی ما احتمال می‌دهیم که متکلم نصب قرینه کرده و به دست ما نرسیده اصالة الظهور می‌گوید به این احتمال اعتنا نکن همان‌طور که به احتمال غفلت و ... اعتنا نمی‌کردی، پس آنچه مفاد اصالة عدم القرینه است آن است که بگو در واقع قرینه‌ای در کار نیست و آنچه بدرد ما می‌خورد آن است که قرینه‌ای به دست ما نرسیده ولو در واقع هم باشد اما ما به این احتمال اعتنا نمی‌کنیم و به همان ظاهر کلام اخذ می‌کنیم پس باز هم جایی برای این اصل نیست.

خلاصه: در نزد عقلای عالم، تنها اصل، اصالة 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 این که عقلای عالم اصول و بنات متعدده داشته باشند در طول هم. نعم: شما می‌توانید این الغای احتمالات خلافیه را به نام یک اصل نامگذاری کنید مثلاً از الغای احتمال غفلت تعبیر به اصالة عدم الغفله کنید، یا از الغای احتمال هزل به اصالة عدم الهزل تعبیر کنید و یا از الغای احتمال تخصیص و تقييد و قرینه مجازیت به اصالة عدم التخصیص و التقييد و القرینه تعبیر کنید اما واقع که عوض نمی‌شود، واقع همان بناگذاری بر اصالة الظهور است و اگر منظور شیخ و آخوند هم همین باشد که مسامحة الغای احتمال قرینه را به نام اصالة عدم القرینه نامگذاری کرده‌اند ما بحثی نداریم و سخن آنها را می‌پذیریم، ولی مسمی و حقیقت همان است که ما گفتیم، حال اسم هر چه باشد ما شئت فسم!

د. حجیت ظهور برای غیر مقصودین بالتفهیم

چهارمین بحث در رابطه با مقدمه اول استدلال این است که آیا حجیت ظواهر

اختصاص به مقصودین بالا فهم 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 بالا فهم 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 این که مختص به شخص خاصی باشد همانند کتاب‌های علمی‌ای 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 فی‌المثل ما الان می‌نشینیم و قضاوت می‌کنیم که فلان دانشمند در هزاران سال پیش چنین نظریه‌ای داده و یا در فلان تاریخ چنین حادثه شگفتی تحقق یافته در این صورت لا اشکال فی اعتبار الظواهر فی مثل ذلک و علیه جرت طريقة العرف و العقلاء.

و گاهی غرض از کلام افهام فرد یا گروه خاصی است اینجا میرزای قمی فرموده ظاهر کلام نسبت به غیر مقصودین بالا فهم 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 بالا فهم آنها بوده‌اند 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 بالا فهم او بوده و اما دیگران پس حق ندارند به ظاهر تمسک کنند (لاحتمال ان تكون بین السائل و المجیب قرينة حالیه او مقالية سابقة الذكر او لاحقة الذكر معهودة بین المتکلم و المخاطب و مع هذا الاحتمال لا یمكن الوثوق بان ظاهر الکلام هو المراد...) هذا حاصل ما افاده المحقق القمی فیما

اختاره من التفصیل.

اقول: محققین از دانشمندان اصولی پس از میرزای قمی بر این سخن اعتراض نموده و آن را مورد مناقشه قرار داده‌اند. به اعتقاد جناب مظفر، دو اشکال بر میرزا وارد است:

اشکال اول: به میرزا عرض می‌کنیم: مقصود شما از این که ظواهر نسبت به غیر مقصودین بالافهام حجیت ندارد چیست؟ سه احتمال وجود دارد:

۱. منظور این باشد که این کلام نسبت به دیگران ذاتاً اجمال دارد لذا حجیت نیست و فقط برای مقصودین بالافهام ظهور دارد و لذا حجیت هم دارد، اگر مرادتان این باشد فهذا امر یکذبہ 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 می‌کنند و لذا ظاهر نسبت به آنها حجیت است، ولی نسبت به غیر مقصودین چنین بنایی از عقلا به ثبت نرسیده و لذا نسبت به دیگران این ظاهر حجیت نیست، اگر مرادتان این است فهی دعوی بلادلیل، بلکه قضیه بر عکس است ما وقتی به بنای عرف مراجعه می‌کنیم عملاً مشاهده می‌کنیم که عقلای عالم نسبت به همگان این احتمالات را الغا می‌کنند. (فاذا وقع المکتوب الموجه من شخص الی شخص بید ثالث فلا یتامل فی استخراج مرادات المتکلم من الخطاب المتوجه الی المکتوب الیه فاذا فرضنا اشتراک هذا الثالث مع المکتوب الیه فیما اراد المولی منهم فلا يجوز له الاعتذار فی ترک الامتثال بعدم الاطلاع علی مراد المولی و هذا واضح لمن راجع الی الامثلة العرفیه).

۳. منظور این باشد که عقلاً ممکن است که قرینه خفیه‌ای 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 آن که مقصود بالافهام بوده مراد

مولاراً فهمیده اگر مرادتان این باشد این سخنی است در جای خودش قابل قبول، ولی ضرری به ما نحن فیه نمی‌زند به دلیل این که ملاک در ما نحن فیه بنای عقلاست نه حکم عقل و ملازمه‌ای هم نیست بین حکم عقل و بنای عقلا که اگر عقل احتمال قرینه را نفی نکرد لازمه‌اش این باشد که به بنای عقلاییه هم نفی نشود نه تنها ملازمه‌ای نیست که، بلکه نباید ملازمه باشد به جهت این که کلام وقتی ظاهر است که احتمال خلاف عقلاً در کار باشد وگرنه اگر احتمال خلاف به کلی منتفی باشد کلام نص خواهد بود و نه ظاهر و از محل بحث خارج می‌شود پس در کلیه ظواهر احتمال قرینه عقلاً هست، ولی عقلای عالم به این احتمال اعتنا نمی‌کنند و او را نادیده می‌گیرند.

اشکال دوم: بر فرض که ما این کبرای کلی را بپذیریم که فرق است میان مقصودین بالافهام و غیر مقصودین به این که 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 بی‌حاصل 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 می‌گوییم: به حکم عقل لازم است که این تکالیف مقرون نباشند به یک سلسله قرائنی که بر غیر مشافهین مخفی باشد وگرنه نقض غرض است و هو قبیح و مولای حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد. ثانیاً ما اصلاً قبول نداریم که نسبت به خطابات قرآنی مقصودین بالافهام خصوص مشافهین باشند آری، مشافهین مخاطبین به این آیات بوده‌اند و اما این که مقصودین بالافهام فقط آنها باشند مقبول ما نیست، بلکه عندنا از مسلمات است که مقصودین بالافهام همه مکلفین و مسلمین تا دامنۀ قیامت هستند. (و قضایای شرعی، قضایای حقیقه 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 ... اینها هم مثل خطابات قرآنی است که

اولاً متضمن تکالیفی هستند که مربوط به تمام مکلفین است و ثانیاً مقصودین بالا فهم مخصوص مشافهین نبوده‌اند، بلکه همهٔ مسلمان‌ها هستند.

۲. عدهٔ قلیلی از روایات که در جواب سؤال بوده می‌گوییم: مقصود بالا فهم 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 می‌کنیم که این تکالیف عمومیت دارند.

ان قلت: نسبت بخصوص روایات ما احتمال می‌دهیم که شاید قرائنی بوده که دخیل در ظهور کلام بوده و راوی آنها را نیاورده است پس نمی‌توانیم به ظاهر روایات تمسک کنیم و راوی هم معصوم نیست تا شما بگویید: اگر قرینه‌ای بود می‌آورد و گرنه نقص غرض است.

قلت: ما در راوی شرط کردیم که ثقة باشد و امانت‌دار باشد و خیانت نکند با وجود این شرط می‌گوییم: اگر قرائنی بود که راوی با اعتماد به آنها مراد امام را فهمیده و در ظهور کلام دخالت داشتند حتماً بر راوی بود که بیاورد چون امین است و چون بیان نکرده ما یقین می‌کنیم که چنین قرائنی در کار نبوده است و قرائنی هم که سرنوشت‌ساز نیستند که عدم ذکر آنها مانعی ندارد چه این که ذکر آنها هم سودی ندارد.

به این ترتیب، سخن میرزای قمی عملاً عقیم و بی‌ثمر است.

ه. حجیت ظواهر کتاب

مبحث پنجم در رابطه با حجیت ظواهر قرآن است.

مقدمه: بالا جماع ظاهر کلام هر متکلم عاقلی در حق مخاطب حجت است و بالا جماع ظواهر کلمات معصومین در حق ما مسلمانان حجت است و بالا جماع ظواهر قرآن در حق معصومین حجت است اما آیا ظواهر قرآن در حق غیر معصومین علیه السلام 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 گروه‌هایی از فرقه‌های 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

طبق هدف‌های آنها است به قرآن اسناد می‌دهند، این عده دچار افراط شده‌اند در مقابل اینها 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 ولو مجتهد باشد حق ندارد به ظاهر قرآن عمل کند مگر این که تفسیری و بیانی از طریق اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام رسیده باشد بنابراین، هر آیه‌ای از ظواهر قرآن که حدیثی از معصومین در کنار او و مفسر او باشد ما می‌توانیم 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 نموده‌اند که مهم‌ترین آنها دو دلیل است که اصولیین از قبیل شیخ در **مسائل** و **آخوند** در **کفایه** و ... طرح نموده و جواب داده‌اند 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 آن که وارد در مناقشه و اعتراض بر اخباریین برآیند مقدمه‌ای را ذکر می‌کنند و در این مقدمه مراد اصولیین را در باب حجیت ظواهر کتاب طی سه مرحله بیان می‌کنند: 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 نمی‌توانیم 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 می‌تواند محکّمات را از متشابهات جدا کند و بدان اعتماد نماید، آن‌گاه به اخباریین می‌گوییم اگر مانع سر راه شما در باب اخذ به ظواهر کتاب این امر باشد که تمیز محکّمات از متشابهات مشکل است. ما می‌گوییم: خیر، نترسید! این امر بر آگاهان به مکتب قرآن چندان دشوار نیست. ثانیاً: اصولیین که می‌گویند: ظواهر قرآن در حق ما حجت است و ما می‌توانیم طبق ظواهر عمل کنیم نمی‌خواهند بگویند که

مجتهد به هر آیه‌ای در قرآن برخورد کرد فوراً می‌تواند طبق آن فتوا دهد بدون هیچ‌گونه بحث و تحقیق از وجود قرائن بر خلاف ظاهر فی‌المثل اگر به عام قرآنی برخورد کرد بلافاصله چشم‌ها 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 می‌توان به ظاهر قرآن عمل کرد. ثالثاً: اصولیین که معتقدند که ما می‌توانیم 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 می‌توانند طبق ظاهر قرآن عمل کنند، بلکه مرادشان این است که تنها کسانی که سابقه معرفت و آگاهی به مضامین قرآن دارند می‌توانند به ظواهر عمل کنند و این سخن اختصاص به قرآن ندارد، بلکه به طور کلی هر سخن یا نوشته‌ای که حاوی مضامین عالی و مطالب عمیق و دقیق باشد همین حکم را دارد که اشخاص دیگر و انسان‌هایی که با زبان آن کتاب آشنا نیستند نمی‌توانند به ظواهر آن اعتماد نموده و علیه گوینده یا نویسنده احتجاج کنند ولو این کتاب به زبان همان افراد نوشته شده فی‌المثل کسی که فلسفه نخوانده و به مرادفات 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 لطیفه‌ای است که تا انسان با علوم مقدماتی و پایه‌ای اجتهاد آشنا نباشد نمی‌تواند از ظاهر قرآن چیز بفهمد، ولی با این حال کلام ظهورش محفوظ است و طبق قواعد و سنن اهل محاوره هم سخن گفته منتهی باید ابتداءً 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 می‌کنیم:

علامه شهید مرحوم مرتضی مطهری در مقدمه جلد اول اصول فلسفه پس از انتقادهای عالمانه از کارهای مستشرقین و خاورشناسان چنین می‌گوید: «کنت گوینو که در زمان ناصرالدین شاه در ایران اقامت داشته و زبان فارسی را خوب تکلم می‌کرده در کتابی که به نام سه سال در ایران به زبان فرانسه منتشر کرده و به فارسی ترجمه شده است آنجا که کیفیت احوال‌پرسی ایرانیان را شرح می‌دهد، می‌گوید: پس از آن که شما و صاحبخانه و جمیع حضار نشستید، شما به طرف صاحبخانه رو می‌کنید و می‌گویید آیا بینی شما فربه است؟ صاحبخانه می‌گوید در سایه توجهات باری تعالی بینی من فربه است بینی شما چطور؟ ... من در برخی مجالس دیده‌ام که حتی پنج‌مرتبه این را از یک نفر سؤال کرده‌اند و او پاسخ داده است و حتی شنیدم در توصیف ... یکی از علمای تهران می‌گفتند که از بزرگ‌ترین خصایلش این بود که وقتی به ملاقات یکی از بزرگان می‌رفت، نه تنها در خصوص بینی وی و متعلقان وی پرسش می‌نمود، بلکه درباره بینی تمام نوکرها و حتی دربان استفسار می‌کرد. ملاحظه می‌کنید که این مرد در اثر عدم آشنایی کامل به تعبیرات فارسی و گمان این که 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 این‌گونه اشتباهات رخ می‌دهد در مورد افکار فلسفی چه انتظاری می‌توان داشت».

بنابراین، اصولیین اولاً تنها محکمات را حجت می‌دانند و ثانیاً تنها برای عالم و اسلام‌شناس 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 می‌پردازیم. از اخباریین می‌پرسیم: مراد شما از این که 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 می‌پذیریم و آن‌گاه تعمیم می‌دهیم به هر کتاب با سخن دقیق

علمی کما ذکرنا، و اگر مراد از 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 آن‌گاه می‌تواند به ظواهر عمل کند؛ ولی اگر مراد شما این است که ما باید دگماتیستی عمل کنیم و فقط بر احادیث آل‌البیت علیهم‌السلام 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 استدلال 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 تقیید خورده و ... با وجود این علم اجمالی روی هر آیه‌ای که انگشت می‌گذاریم احتمال می‌دهیم که این آیه از آیاتی باشد که قرینه بر خلاف 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 آن‌گاه 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 متواتره‌ای که به آن استدلال کرده‌اند که بعداً طرح نموده و جوابش را خواهیم داد.

ب. ثانیاً بر خلاف خواست قبلی خود اهل بیت علیهم‌السلام است که در روایات بسیاری ما را به قرآن ارجاع داده‌اند و معیار را کتاب خدا قرار داده‌اند و ما به عنوان نمونه چهار طایفه را نقل می‌کنیم:

۱. روایاتی که در خصوص احادیث متعارضه وارد شده و معصومین علیهم‌السلام دستور داده‌اند 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 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 مثلاً شخصی از امام معصوم پرسید: انگشت من زخم شده و او را باندپیچی کرده ام. حال چگونه وضو بسازم؟ حضرت فرمود: این که 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 بِكُمْ الْعُسْرَ»، یا مثلاً زرارة 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 «وامسحوا برؤسکم». در توضیح این سخن دو بیان ذکر شده است: ۱. ان دخلت الباء على محل المسح فهي للتبعيض و ان دخلت على آلة المسح فهي للاستيعاب و نسب هذا الى سبويه.

۲. فانه يدل على وجوب الارتباط و الملاصقة بين اليد و الرأس و لفظة امسحوا تدل على وجوب الامرار فيستفاد من ظاهر الآية وجوب ارتباط اليد على الرأس بنحو الامرار و هو يتحقق بمسح بعضه من دون حاجة الى اثبات كون الباء للتبعيض (این دسته روایات هم در صفحه ۳۶ و ۳۷ وسائل مرحوم شیخ نقل شده اند).

ج. ثالثاً 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

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 واصل باید ترمیم و تثبیت کنیم فلذا الامر فی الاخبار اعظم من الکتاب.

ماورد: مهم‌ترین دلیل اخباریین برای اثبات مدعایشان استدلال به روایاتی است که نهی می‌کند از تفسیر به رأی نظیر «من فسر القرآن برأیه فلیتوبء 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 پرده‌ای در کار نیست، بلکه ظاهر اسمش با خود اوست که ظاهر و هویدا است و این را تفسیر نگویند.

ب. بر فرض 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.

۲. دسته دوم روایاتی که ما را تشویق می‌کند به اخذ و رجوع به کتاب الله و مجوز این معناست نظیر حدیث زرارة درباره مسح سر یا روایت وضوء جبیره‌ای که ذکر شد این دو دسته به حسب ظاهر متعارض‌اند 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 چنان‌که 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 فیجب الفحص و پس از فحص اگر یاس حاصل شد آن‌گاه اخذ به ظاهر بی‌اشکال 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 علیهم‌السلام 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 تدریجاً 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.

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 نمی‌توانند بدان نایل گردند. فی‌المثل آیه شریفه می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾. این آیه دارای دو ظهور است:

۱. ظهور دارد در این که 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 گفته‌اند مراد، نبوت و قرآن است. بعضی گفته‌اند: مراد، نه‌ری است در بهشت. بعضی دیگر گفته‌اند مراد صدیقه طاهره علیها السلام است و اقوال دیگری هم مفسرین آورده‌اند تا آنجا که به قول علامه طباطبائی حدود ۲۶ قول ارائه شده و لکن به گفته مرحوم مظفر، اگر کسی در خود سوره دقیق شود می‌تواند بیابد که مراد از کوثر چیست؟ در خود سوره قرینه بر مراد موجود است و آن قرینه آیه سوم سوره کوثر است که می‌فرماید: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾؛ ما به تو کوثر دادیم پس تو ابتر نیستی، این دشمن تو است که ابتر است.

سؤال: چگونه این آیه قرینه می‌شود؟

جواب: ابتر به معنای کسی است که دنباله ندارد، یعنی نسل و ذریه او منقطع شده است. حال به قرینه مقابله می‌فهمیم که مراد از کوثر کثرت نسل و ذریه است و از طرفی خود کلمه کوثر هم که بر وزن فوعل است و دلالت بر مبالغه دارد آبی از این حمل نیست کوثر، یعنی مبالغه در کثرت آن‌گاه معنای آیه می‌شود انا اعطیناک الکثیر من الذریه و النسل ملاحظه می‌کنید که این ظهور با تأمل و قرینه به دست آمد. حال می‌توان تفسیر کرد کوثر را به فاطمه علیها السلام، یعنی بگوییم مصداق کامل کوثر زهراست چون نسل کثیر رسول الله صلی الله علیه و آله فقط از طریق فاطمه علیها السلام بوده، البته این تفسیر است نه این که کوثر نامی از نام‌های فاطمه باشد نظیر فاطمه، زهرا، صدیقه، طاهره، و ...، بلکه زهرا علیها السلام مصداقی از مصادیق کوثر است و مصداق اکمل و اتم آن است.

باب ششم

شهرت

باب ششم از ابواب مباحث حجت باب شهرت است. قبل از این که وارد بیان محل نزاع شویم، مقدمه معنای لغوی شهرت و اقسام شهرت در اصطلاح و احکام هر یک 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 در آمده 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 این که مشهور محدثین حدیثی را روایت کرده باشند اعم از این که مشهور علما و فقها طبق آن عمل کرده باشند و یا عمل نکرده باشند البته مشروط بر این که به سر حد تواتر نرسد چنین حدیثی را می‌گویند خبر واحد مشهور و یا خبر واحد مستفیض.

۲. **شهرت عملی:** عبارت است از این که هشتاد در صد فقهای طبق حدیثی عمل نموده و طبق آن فتوا داده باشند اعم از این که مشهور محدثین این حدیث را نقل کرده

باشند یا خیر.

۳. شهرت فتوایی: آن است که صدی هشتاد فقهای عظام طبق حکمی از احکام فتوا داده باشند بدون این که مدرک فتوا برای ما روشن باشد، بلکه مجرد شهرت فتواییه است حال اعم از این که 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 ولو به استناد وی نباشد نداشته باشند و ممکن است مشهور بر حکمی از احکام فتوا دهند و مطابق آن حدیثی باشد ولو مستند فتوا نیست اما آن حدیث مشهور نباشد و شهرت روایی نداشته باشد.

نسبت بین شهرت عملی و فتوایی: تباین است این دو قسیم هم هستند چون در شهرت عملی مستند عمل حدیث معینی است، ولی در شهرت فتوایی مجرد شهرت فتواست، ولی مستند معینی در کار نیست.

بیان احکام: شهرت روایی در باب تعادل و ترجیح ارزش دارد و آن این که 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 ترجیح 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؟ مسأله 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 مسأله اختلافی است و به نظر ما می تواند جابر باشد و آن قاعده معروفه مربوط به همین قسم است که «كلما ازداد صحة ازداد و هنا و كلما ازداد و هنا ازداد صحة».

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 مسأله دو نظر وجود دارد و هر دو دسته قبول دارند که فتوای یک یا چند مجتهد مادامی که به سر حد شهرت نرسد در حق سایر مجتهدین حجیت ندارد و دیگران حق ندارند بدان اعتماد کنند، ولی اختلاف کرده اند در این که 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 الاخوند و ... به گفته مرحوم

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 تماماً 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 می‌کنیم 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) قوی‌تر 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 داده‌اند که از فتوا هریک اینها برای انسانی گمان به صدق و مطابقت للواقع پیدا می‌شود و از فتوای همه این ۸۰٪ ظنون متراکمه به وجود می‌آید به حیث که گاهی به سر حد علم می‌رسد و اطمینان که علم عادی است می‌آورد پس شهرت فتواییه اقوی است در افاده ظن.

با توجه به جواب این سؤال می‌گوییم اگر ادله حجیت خبر واحد بالمطابقه دلالت می‌کنند بر حجیت خبر واحدی که مفید گمان ضعیف‌تر است پس به اولویت قطعیه دلالت می‌کنند بر حجیت شهرتی که به مراتب مفید گمان قوی‌تر است.

جواب: اولاً ما قبول نداریم که شهرت فتواییه مفید ظن قوی‌تری باشد از خبر واحد، عادل، بلکه مدعی هستیم که یا مساوی هستند و یا خبر واحد قوی‌تر است به دلیل این که خبر واحد، اخبار عن حس است و فتوی المشهور اخبار عن حدس و اجتهاد و رأی است و لا شک در این که اخبار عن رأی خطائش بیشتر است از اخبار عن حدس و اجتهاد فلذا معلوم نیست مفید گمان قوی‌تر باشد.

ثانیاً، قبول کردیم که شهرت فتواییه مفید ظن قوی‌تری باشد می‌گوییم: از کجا

یقین کنیم که ملاک حجیت خبر واحد افاده ظن است تا شما بفرمایید این ملاک در شهرت قوی تر است پس شهرت بالاولویه 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 تعبداً 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 این که 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 حجیت باشد، ولی این مبنا را مانع 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 ولو 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 این که 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 حجیت باشد مثلاً اگر از فتوای یک مجتهد هم ظن قوی تری آمد باید به طریق اولی حجیت باشد، از فتوای سه نفر هم که به حد شهرت نرسیده باشند اگر ظن قوی تری پیدا شد باید حجیت باشد و حال آن که 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

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 وجوب تبیین را معلل نموده به این که «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ». پس به حکم این تعلیل فهمیده می شود که اصابة القوم بجهالة مانع است از قبول خبر ابتداءً و بدون تبیین و می دانیم که علت موجب تعمیم حکم است پس به صورت موجبة کلیه می گوئیم: هر جا که اصابة قوم بجهالة باشد و ایمن نباشیم تبیین واجب است آن گاه مفهومش و یا نقیضش آن است که فما لیس فیہ الاصابة بجهالة فهو حجة يجب 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 اصابة 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 «ان تصیبوا قوماً بجهالة» تعلیل برای ماقبل، یعنی وجوب تبیین باشد، بلکه مفعول برای تبیین است، کما بینا تفصیلاً. پس اصل کبرا که علت باشد منتفی است.

ثانیاً بر فرض قبول کنیم که این ذیل علت آن صدر است، باز می گوئیم: مدعای شما این است که به عموم تعلیل آیه استدلال می کنید در حالی که حقیقت استدلال شما غیر از آن است شما در این دلیل برای حجیت شهرت به عموم خود تعلیل آیه، یعنی اصابة القوم بجهالة استدلال نکردید، بلکه به عموم نقیض تعلیل، یعنی عدم الاصابة بجهالة استدلال کردید و آیه شریفه مثبت آن نیست.

بیان ذلک: 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

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: العلة تعمم.

معنای تعمیم علت این است که کل ما هو حامض فاکله ممنوع اما دلالت نمی‌کند که فما لیس بحامض یجوز او یجب کله؛ زیرا شاید غذایی حامض نباشد، ولی خوردنش ممنوع باشد پس تعمیم علت موجب تعمیم نقیض نمی‌شود. آری، بعضی مالیس بحامض یجوز اكله، و ایضاً مثل آیه نبأ مثل این مثال است که معصوم فرموده باشد: الخمر حرام لانه مسکر شما بفرماید: العلة تعمم پس مراد این است که کل مسکر حرام اما این دلالت نمی‌کند که فکل مالیس 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 مالیس بمسکر لیس بحرام، کالماء و ... در ما نحن فیه هم قضیه همین است آیه فرموده است: «فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ». شما بفرماید: العلة تعمم، یعنی هر جا که اصابة قوم به جهالت بود آن امر حجت نیست چه خبر واحد و چه غیره، ولی دلالت نمی‌کند که پس هر جا اصابة 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 اصابة 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 حداکثر دلالت می‌کند که اگر اصابة 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 می‌کند؟

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 آن‌گاه دار الامر بین وجوب قبول و وجوب رد و احتمال ثانی باطل است چون یلزم کون العادل اسوء 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 نموده‌اند ولو 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 شاذة من حیث الروایة حیث لم یوجد مرویة فی شیء من جوامع الاخبار المعروفة و لم یحکها الا ابن ابی جمهور عن العلامة 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 الثانی عن العلامة مرفوعا الی زرارة قال سئلت ابا جعفر علیه السلام فقلت جعلت فداک یاتی 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 اعدلها عندک و اوثقهما 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 الحایطه لدینک و اترك الاخر قلت انهما معا موافقان للاحتیاط او مخالفان له فکیف اصنع فقال

اذن فتخیر احدهما فتأخذ به ودع الشاذ النادر».

این حدیث از مصادیق کامله و بارزه جبران ضعف سند به شهرت عملی است با این که حدیث تنها در کتاب **غوالی اللثالی** نقل شده و به قول شیخ در رسائل (ص ۲۲۰): «الا انها ضعيفة السند و قد طعن صاحب الحقائق فيها و فی کتاب **غوالی اللثالی** و صاحبه فقال ان الرواية المذكورة لم نقف عليها فی غیر کتاب **الغوالی** مع ما هی علیها من الارسال و ما علیه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل فی نقل الاخبار و الاهیال و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها کما لا یخفی علی من لا حظ 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 بین اصحابک ودع 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 این که آن شیء مشهور حدیث و روایت باشد و یا فتوا باشد پس ما موصوله باطلاقش شامل فتوی المشهور هم می شود، سؤال به چه دلیل مراد از موصوله مطلق الشیء المشهور است؟

جواب: به دلیل این که 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 صلۀ موصول و در اینجا صلۀ عبارت است از اشتهار و اشتهار 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: بر فرض که مراد از ماء موصوله خصوص حدیث و خبر مشهور باشد و لکن باز هم ثابت می کنیم که این حدیث هر امر مشهوری ولو 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 بالحديث المشهور از این تعلیق استفاده می شود که در خود حدیث خصوصیتی نیست، بلکه معیار شهرت است و به حدیث

هم که عمل می‌کنیم در صورتی است که مشهور باشد و وقتی مناط شهرت بما هی شهره شد می‌گوییم حکم و جواب اخذ دایر مدار شهرت است و هر جا که شهرت باشد و جواب 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 حتماً صلّه او باشد، بلکه گاهی به وسیله صلّه تعیین می‌شود و گاهی به وسیله قرائن خارجیّه و در اینجا سؤال قبل معین این موصول است؛ زیرا سؤال از حدیث بوده که زراره می‌گوید: یاتی 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 تو هم نمی‌کند که این حکم در جواب عام باشد و مراد تو این باشد که هر کسی که از من بزرگ‌تر است ولو برادر تو نباشد، بلکه دشمن تو باشد، جای چنین توهمی نیست بلکه هر کسی می‌فهمد، مراد تو برادر بزرگ‌تر است و یا به قول شیخ در رسائل (ص ۶۶): «الاتری انک لوسئلت عن ان ای المسجدین احب الیک؟ قلت ما کان الاجتماع فیه اکثر هل یحسن للمخاطب ان ینسب الیک محبویه کل مکان یکون الاجتماع فیه اکثر بیثاکان او خانا او سوقا و کذا الواجب عن سؤال المرحح لا حد الرمانین فقلت ما کان اکبر».

جواب بیان ثانی: پس از این که 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

الاحتمال بطل الاستدلال.

تنبیه

با این که بسیاری از علما شهرت فتواییه را حجت نمی‌دانند؛ با این حال هنگامی که به کتب فقهیه و شیوه فقهای کرام مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که بزرگان علما جرأت نمی‌کنند 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 می‌کوشند که دلیلی هر چند 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 هر چه 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 به‌ویژه 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 رشته‌ای که یک جمع قابل ملاحظه‌ای بر امری معتقد باشند دیگران با این جمع جرأت مخالفت نمی‌کنند 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 می‌کند که ۸۰٪ این جمعیت بر عقیده‌ای استوار شده‌اند و او این عقیده را قبول نکرده با خود این فکر را می‌کند که شاید من در اشتباه هستم و شاید در جهل مرکب هستم لذا خیلی آسان جرأت نمی‌کند 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 انسان‌ها دچار تفریط شده و تنها به فکر و رأی خویش اعتماد می‌کنند اینان مستبدان به رأی هستند و به قول امام علی علیه السلام: «من استبد برایه هلك». متقابلاً یک دسته دچار تفریط هستند؛ یعنی برای خود و فکر خویش هیچ‌گونه ارزشی قائل نیستند و استقلال فکری ندارند، بلکه دچار شخصیت‌زدگی گردیده‌اند

این هم خطاست شخصیت‌ها بسان خورشیدهای تابانی هستند که باید از آنها آدمی' ارائه طریق بگیرد چنان‌که نگاه به شمس موجب نابینایی و ماندن است، نگاه به شخصیت‌ها و مبهوت آنها شدن هم انسان را از حرکت باز می‌دارد. پس افراط و تفریط هر دو خطاست، بلکه باید از افکار و نظرات بزرگان استفاده نمود و حرکت نمود و پیش تاخت تا خود انسان فاتح قله‌های بلند علمی شود.

در خاتمه: کلام را به دو سخن از دو حکیم بزرگ زینت می‌دهیم:

۱. ارسطو دربارهٔ استادش افلاطون می‌گوید: من افلاطون را خیلی دوست می‌دارم، ولی حقیقت را بیشتر از استادم دوست می‌دارم.
۲. ملاصدرا دربارهٔ ابن سینا می‌فرماید: اگرچه ابن سینا نابغه است و شخصیت بزرگی است و لکن الحق احق ان یتبع.

باب هفتم

سیره

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 سلوکه 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 اسلامیّه 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:

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 کرده‌ایم و برای حجیت خبر واحد و ظواهر کلمات بدان احتجاج نموده‌ایم. 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 گر نه مجرد افاده ظن فایده ندارد حتماً باید یقین در کار باشد که حجیت او ذاتی است و الیه تنتهی حجة کل حجة و نیز آنجا گفتیم، کاشفیت قطعی سیره عقلا از موافقت شارع مشروط به یکی از شروط سه‌گانه است که باید یکی از این امور فراهم باشد تا سیره بتواند استکشاف‌کننده 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 متحد‌المسلک باشد؛ زیرا شارع خودش از عقلاست و مانعی هم از این اتحاد مسلک 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 متحد‌المسلک باشد؛ زیرا اگرچه شارع خود از عقلای عالم، بلکه رئیس‌العقلاء، بلکه خالق‌العقل است لیکن مانع دارد از اتحاد مسلک 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 شؤون به خبر واحد ثقه عمل می‌کنند، ولی در خصوص باب

دعاوی و منازعات و شهادات، 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 عقلاییه‌ای حجیت ندارد و به درد استنباط حکم شرعی نمی‌خورد.

۲. گاهی نیز شارع مقدس مستقیماً سیره عقلاییه را امضا فرموده است. به نظر من، مثال این قسم عمل به خبر واحد ثقة است در غیر موارد مذکوره در بخش اول. چنین سیره‌ای قطعاً حجت است و به درد احکام شرعی می‌خورد و می‌توان 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 مجرد عدم الردع است نظیر اخذ به ظواهر کلمات متکلمین که مفصلاً گذشت. در چنین موردی از مجرد عدم ردع شارع قطع پیدا می‌کنیم به این که شارع با عقلای متحدالمسلک است و او نیز همین شیوه را دارد؛ زیرا از طرفی شارع مقدس خود رئیس العقل است از طرف دیگر مانعی هم از اتحاد مسلک در کار نیست و از طرف سوم ردع هم نکرده پس معلوم می‌شود همین شیوه را پسندیده، وگرنه اگر شیوه جدیدی داشت و مسلک عقلا را قبول نداشت حتماً پیروان خود را از اتباع سیره عقلاییه ردع می‌نمود و روش مخصوص به خودش را بیان می‌نمود 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 می‌شود 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 شؤون حتی در احکام و امور شرعی استفاده می‌کنند و طبق آن سلوک می‌نمایند نظیر استصحاب و قیاس.

۲. و تا 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:

۱. گاهی شارع مقدس از این سیره عقلاییه مستقیماً ردع کرد نظیر عمل به قیاس که به روایات متواتره باطل شده چنین سیره‌ای اعتبار و ارزش ندارد.

۲. و گاهی شرع مقدس این سیره را مستقیماً امضا فرموده مثل باب بیوع و انکحه که فرموده احل الله البیع چنین سیره‌ای حتماً معتبر و حجت است.

۳. و گاهی مجرد عدم الردع است مثلاً عقلاً طبق استصحاب عمل می‌کنند در جمیع امور زندگی از داد و ستدها و غیره حتی در موضوعات و احکام شرعی و شارع مقدس خودش چنین سلوکی ندارد چون هرگز برای او شک لاحق مفهوم ندارد و قوام استصحاب هم به وجود یقین سابق و شک لاحق است، ولی چنین سیره‌ای در مرای و مسمع معصوم بوده با این حال ردع نکرده با فرض این که مانعی از ردع و اظهار حق از قبیل تقیه و ... نبوده در اینجا می‌گوییم از عدم ردع شارع باز هم به طور یقین استکشاف می‌کنیم رضای شارع را؛ زیرا اگر راضی نبود که بندگان در امور دین او از چنین سیره‌ای پیروی کند هر آینه آنان را از اتباع این سیره ردع می‌فرمود و طریقه خاصه به خودش را به هر نحوی که باشد بیان و ابلاغ می‌کرد و چون بیان نکرده معلوم می‌شود 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 می‌شود:

۱. گاهی دلیل خاص داریم که شارع برخی از این سیره‌ها را امضا فرموده چنین سیره‌ای حجت خواهد بود نظیر این که در باب قیمت‌گذاری اشیاء، شارع اجازه داده که عندالمنازعه 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 می‌شود به اهل خبره برای رفع نزاع.

قیمیات در مقابل مثلیات است. شیخ انصاری در مکاسب (ص ۱۰۵) درباره قیمی

و مثلی تعاریف گوناگونی نقل فرموده، اولین تعریف این است که: المثلی ما يتساوى اجزائه من حيث القيمة والمراد باجزائه ما يصدق عليه اسم الحقيقة والمراد بتساويها من حيث القيمة تساويها بالنسبة بمعنى كون قيمة كل بعض بالنسبة الى البعض الآخر كنسبة نفس البعضين من حيث المقدار... و روشن است که قیمی نکته مقابل مثلی است، برای مثلیات به گندم و جو و... مثال زده‌اند و برای قیمیات به خانه، عبد، حیوانات و... مثال آورده‌اند.

نظیر تعیین مقدار کفایت نفقه واجب النفقة انسان مثلاً اگر والدین انسان یا همسر مطلقه انسان و یا اولاد انسان تهدیدست بودند و بر شخص واجب شد که نفقه و مخارج آنها را بپردازد اینجا برای تعیین مقدار کفایت به اهل خبره مراجعه می‌کنند تا او معین کند. چنین سیره‌هایی متبع است.

۲. و گاهی دلیل خاصی بر امضا نداریم در این صورت از مجرد عدم ردع شارع نمی‌توانیم استکشاف کنیم رضایت شارع را ولو 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 نمی‌کردند و شاید مرضی شارع نبوده، ولی چون عقلاً از این سیره در احکام شرعیه استفاده نمی‌کردند لذا شارع بما هو شارع وظیفه خود ندیده که چون این سیره را در شرعیات نمی‌پسندد 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 عبرة بها و ان حصل الظن منها لان الظن لا يغني من الحق شيئاً.

۲. حجیت سیره متشرعه

مقام ثانی در رابطه با حجیت و ارزش سیره متشرعه است: می‌فرماید: سیره مسلمان‌ها به ما این که 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

دو گونه است:

۱. اجماع قولی و آن عبارت است از این که تمامی دانشمندان اسلام بر امری از امور دینی اتفاق نظر پیدا کنند و طبق آن فتوا دهند.

۲. اجماع عملی و آن عبارت است از این که 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 ثقه 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 الشریعة بل فی کل شریعة علی عدم الالتزام و الا التزام بترک 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 عادات 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 مرای 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

بود و حجت بود همچنین اجماع عملی این شکلی هم به طریق اولی کاشفیت دارد و مستقلاً حجت است، و تفاوت سیره متشرعه و سیره عقلا در همین نکته است که سیره عقلاییه 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 می‌کنیم امضای شارع را و گاهی هم مستقیماً شارع ردع می‌کند. به خلاف سیره مسلمین قسم اول و دوم که بنفسها دلالت و حجیت دارد و کاشف از رأی معصوم است کالاجماع القولی. البته فرق‌های دیگری هم شهید صدر در بحوث (ج ۴، ص ۲۴۷) بیان نموده است.

اگر سیره متشرعه از نوع سوم و چهارم باشد، ارزش ندارد. همان‌طور که اجماعات قولیه‌ای که در زمان غیبت ادعا می‌شود از راه قاعده لطف و قاعده حدس ارزش ندارد؛ زیرا چنین اجماعات یا سیره‌ها حداکثر گمان‌آور است و کاشف ظنی است و الظن لا یغنی من الحق شیئاً، بلکه اگر اجماعات قولیه در دوران غیبت حجت نباشد به طریق اولی اجماعات عملیه و سیره‌های مستحدثه ارزش نخواهد داشت وجه اولویت این است که در اجماع فقهای بزرگوار با همه جلالت قدر و تقوی و ورع اتفاق نظر پیدا کرده‌اند با تمام احتیاطاتی که در دین دارند، ولی در سیره‌های مسلمین نوعاً مردم اعتنای زیادی ندارند و در مسائل دین اکثر مردم لایابالی هستند، لذا اگر اجماع قولی حجت نباشد به طریق اولی اجماع عملی حجت نیست، شاهد بر این که این سیره‌ها از بی‌مبالاتی مردمان نشأت می‌گیرد آن است که شیخ در مکاسب (ص ۸۳) بیان نموده است. توضیح مطلب فی‌الجمله آن است که بیع بر دو قسم است: ۱. قولی، ۲. فعلی.

بیع قولی آن است که خرید و فروش و داد و ستد همراه با اجراء صیغه باشد، یعنی دارای ایجاب و قبول باشد با جمیع شروطش چنین بیعی بالا جماع 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.

بیع فعلی آن است که ایجاب و قبولی در میان نیست، بلکه بایع جنس را می‌دهد و مشتری پول را معاطات است و داد و ستد عملی است مثلاً جناب عالی به نانوا ۵ تومان پول می‌دهید و ۵ عدد نان می‌گیرید و می‌روید و یا وارد حمام شده و استحمام می‌کنید پس موقع بیرون رفتن ۱۰ تومان به کوزه حمامی می‌اندازی و می‌روی و ... چنین بیعی را معاطات نامند، حال اختلاف است که آیا اولاً چنین بیعی صحیح است یا باطل؟ ثانیاً بر فرض صحت آیا مفید ملکیت است و یا تنها اباحه تصرف می‌آورد ثالثاً بر فرض که مفید ملکیت باشد آیا مفید ملکیت لازمه است و یا متزلزل که بعد از تصرف احد الطرفین لازم می‌شود؟ گروهی بر آن اند که معاطه مفید ملکیت لازمه است و استدلال کرده‌اند به سیره مسلمین که مسلمان‌ها با مالی که از راه معاطه به دست آورده‌اند معامله ملکیت می‌کنند، یعنی آن را می‌فروشند (هبه می‌کند) به دیگری وصیت می‌کنند - به ارث می‌برند و ... متن استدلال در مکاسب شیخ (ص ۸۳) چنین آمده است: «و ذهب جماعه تبعاً للمحقق الثانی الی حصول الملك و لا یخلو عن قوة للسيرة المستمرة علی معاملة الماخوذ بالمعاطاة معاملة الملك فی التصرف فیہ بالعتق و البیع و الوطی و الایضاء و توريثه و غیر ذلک من آثار الملك».

سپس در بخش پایانی همان صفحه مرحوم شیخ جواب داده به این که این سیره‌ها حجیت ندارد؛ زیرا چنین سیره‌ای همانند بسیاری از سیره‌های دیگر مسلمان‌ها ناشی از مسامحه و بی‌مبالاتی در دین است و کاشف از موافقت شرع نیست.

متن بیان شیخ: «و اما ثبوت السیره و استمرارها علی التوریت فهی کسائر سیراتهم الناشئة عن المسامحة و قلة المبالاة فی الدین مما لا یحصی فی عباداتهم و معاملاتهم و سیاساتهم کما لا یخفی».

مرحوم مظفر می‌فرماید: روشن است که مراد شیخ از این سخن سیره‌های از نوع ۳ و ۴ است و گرنه قسم ۱ و ۲ مسلم حجت است.

سؤال: چرا سیره‌های مستحدثه و سیره‌های از نوع ۳ و ۴ حجیت و ارزشی ندارد؟ جواب: فلسفه مطلب و ریشه بحث را باید در نحوه پیدایش عادت‌ها در میان بشر و چگونگی تأثیر عادت‌ها در عواطف مردم جو یا شد، توضیح این که گاهی برخی از

متنفذین جامعه از قبیل حکومت‌ها، سرمایه‌داران و سایر طبقات ممتاز جامعه عملی را انجام می‌دادند یا به خاطر عادت‌های 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 شخصیت‌های دیگری در دوره‌های بعدی آمده و از آنان در این اعمال تقلید می‌کنند و تدریجاً مطلب در میان مردم شیوع پیدا می‌کند و کسی هم نیست که آنان را از این اعمال ناروا باز دارد یا در اثر غفلت یا در اثر مسامحه و یا در اثر خوف و ... سپس مدت‌های طولانی می‌گذرد و یک یا دو نسل در رهگذر زندگی می‌آیند و می‌روند کم‌کم تاریخچه این عادت به فراموشی سپرده شد و آیندگان گمان می‌برند که این سیره سیرهٔ مسلمین بما هم مسلمون است.

و هنگامی هم که یک امری در میان مردم عادت شد دیگر ترک عادت و خروج از آن بسیار دشوار است و حربهٔ تکفیر را به دنبال دارد ما می‌بینیم که جامعه به عادت‌های عمومی چه قدر احترام قائل است و کسی را که بر خلاف آن عمل کند او را از دین خارج می‌دانند چنین سیره‌هایی نباید موجب فریب مجتهد شوند؛ زیرا این سیره‌ها از بی‌مبالاتی سرچشمه می‌گیرد.

شاید از همین نوع باشد سیره‌های 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 سیره‌هایی 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 دربارهٔ حجیت سیرهٔ عقلاییه و متشرعه بحث کردیم وارد می‌شویم 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 می‌کنیم. می‌گوییم: گاهی سیرهٔ عقلاییه یا شرعیه از

سیره‌هایی است که حجیت دارند و گاهی از سیره‌هایی است که حجیت ندارند و کاشف قطعی از موافقت معصوم نیستند (سیره‌های حجت و غیر حجت را در مبحث حجیه سیره العقلاء و حجیه سیره المتشرعة تفصیلاً بیان کردیم) اگر این سیره از سیره‌هایی باشد که حجیت نداشته باشد در این صورت هیچ‌گونه 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؟ هریک 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 هریک 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 زبان‌دار 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 این که 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 این که اگر مسلم می‌شد که این استحسان و مدح از شرع سرچشمه گرفته آری، مداومت دلیل بر استحباب می‌شد و لکن شاید منشأ این امر عادت باشد، یعنی ولو 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

امور عادیّه عند الجمهور محترم و محبوب است و فاعل آن را مدح و تارک آن را مذمت می‌کنند 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 می‌شود 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 لازم‌هاش آن است که عمل به آن واجب باشد به دلیل این که وقتی عمل به خبر واحد ثقه مشروع است که حجت باشد و گرنه تشریع 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 می‌کنیم.

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 می‌کنیم:

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 بوده‌اند و لکن بسیاری از آن مذاهب منقرض شده و از بین رفته‌اند و مذاهب معروف اسلامی جهان ۵ مذهب است:

الف. مذهب امامیه اثنی عشریه،

ب. مذهب حنفیه پیروان ابوحنیفه،

ج. مذهب شافعیه پیروان امام محمد بن ادریس شافعی،

د. مذهب مالکیه پیروان امام مالک بن انس،

ه. مذهب حنابلّه پیروان احمد حنبل.

در این مقام فهرست اصول فقه اینها را بیان می‌کنیم:

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 متممات بحث از حجیت کتاب و سنت است؛

۲. حجیه قول اللغوی؛

۳. حجیت سیره عقلاییه؛

۴. حجیت سیره متشرعه که تمام اینها 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 تسعة: ۱. الكتاب، ۲. السنة، ۳. الاجماع، ۴. القیاس،

۵. الاستحسان، ۶. العرف، ۷. اجماع اهل المدينة، 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: وقد ذکر ابن القيم الجوزیه، ان

الاصول التي بنى عليها الامام احمد فتاويه خمس؛ احدها، النصوص فاذا وجد النص افتي بموجبه و لم يلتفت الى ما خلفه و لذلك قدم النص على فتاوى الصحابه. ثانيها، ما افتي 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 السنة 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 المسئلة نص و لا قول الصحابه او واحد منهم و لا اثر مرسل او ضعيف ذهب الى القياس فاستعمله للضرورة... و لكن كتب الاصول عند الحنابلة 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 ابوبکر 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 ﷺ فی ذلك الامر سنه قضی بها فان اعیاه خرج فسلل المسلمین فقال: اتانی کذا و کذا فهل علمهم ان رسول الله ﷺ قضی فی ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع اليه النضر کلهم یذكر عن رسول الله ﷺ فيه قضایا، فيقول ابوبکر: الحمد لله الذی جعل فینا من یحفظ علینا علم نبینا فان اعیاه ان یجد فيه سنه

عن رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس و خيارهم فاستشارهم فاذا اجتمع رأيهم على امر قصى به!!

باز آمده است: فی تعالیم عمر لشریح کما یؤتو عنه، فان جاءک مالیس فی کتاب الله و لم یکن فیہ سنۃ رسول الله ﷺ و لم یتکلم فیہ احد قبلک فاختر ای الامرین شئت و ان شئت ان تجتهد برأیک لتقدم فتقدم، و ان شئت ان تتأخر فتأخر و لا أری التأخیر الا خیراً لک. 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 (ع). 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 عنايتهم بتحصيل الاحادیث و نقل الاخبار و بناء الاحکام علی النصوص و لا يرجعون الی القیاس. سرسته این گروه مالک بن انس بود که با قیاس مخالفت می کرد و پس از وی داوود 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 سرسته آنها ابوحنیفه و شاگردان او امثال قاضی ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی بودند. اینها به شدت از قیاس طرفداری می کردند و به قیاس عمل می نمودند و ابوحنیفه 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 گر جنایات بنی عباس باشد، دستگاه حاکمه زمان از آنان حمایت کرد و به یوسف مقام قضاوت بخشید. در سایه حمایت بنی عباس اصحاب الرأی بر

اصحاب الحديث 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 السلام در برابر قیاس: تقریباً از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله همچنان پیشوایان معصوم دین اسلام با قیاس مخالفت نموده اند و در این زمینه روایاتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام و امام سجاد و به ویژه امام صادق علیه السلام وجود دارد که مسأله را تقریباً به سر حد ضرورت رسانیده و از ضروریات مذهب شیعه است که عمل به قیاس باطل است و مناظرات امام صادق با اصحاب الرأی لا سیما با ابوحنیفه 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؟ ابوحنیفه می گوید: قتل النفس. امام می فرماید: ان الله عزوجل قبل فی قتل النفس شاهدین و لم یقبل فی الزنا الا اربعة، باز می فرماید: ایها اعظم؟ الصلوة ام الصوم؟ ابوحنیفه می گوید: الصلوة. امام می فرماید: فما بال الحائض تقضى الصیام و لا تقضى الصلوة بعد می فرماید: فکیف یقوم لك 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 فإننا 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 سنت به دامن قیاس و استحسان پناهنده شوند؟

جواب: ریشه مطلب در اینجاست که روز اول از ثقل الله الا صغر 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 ششقیه 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

پناهنده شدند. آنها در این راه تا آنجا پیش رفتند که گاهی در مقابل نص اجتهاد می‌کردند و گاهی به وسیله قیاس و اجتهاد به رأی جنایات دیگران را توجیه می‌نمودند 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 ابوبکر خلیفه شد، مالک با ابوبکر بیعت نکرد و به خلافت او راضی نشد. روز جمعه که ابوبکر بر منبر رسول خدا به خطبه خواندن مشغول بود، مالک بن نویره خطاب به ابی‌بکر نمود و گفت: خدا و رسول او، دیگری را جانشین کرده بودند؛ شما را می‌بایست که تأملی در این کار کنید. ابوبکر او را درشت گفت. او دلگیر شده با قوم و قبیله خود از مدینه به در رفت و در صحرائی رحل اقامت انداخت. ابوبکر و عمر در آن باب مشورت‌ها نمودند و تدبیرها اندیشیدند، تا آن‌که کسی تعیین کرده فرستادند که از او و قوم او زکات بگیرند. ایشان گفتند: به نوعی که در زمان رسول خدا زکات می‌دادیم، از عهده آن بیرون می‌آییم و اگر گوئید ما خود زکات را خدمت علی بن ابی طالب علیه السلام می‌بریم که وصی رسول خدا اوست؛ چنان‌که ما از رسول خدا شنیده‌ایم تا به هر که باید داد، آن حضرت بدهد. بعد از آن، ایشان با هم گفتند: اینک راه انتقام به دست افتاد. زکات ندادن ایشان را در مدینه به این روش شهرت دادند که مالک و قبیله‌اش مانع زکات‌اند و مرتد شده‌اند. خالد بن ولید را که می‌دانستند 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 ابوبکر 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 برمی‌دارند و یا عند التعارض به واسطه قیاس از حدیث دست برداشته و آن را طرح می‌کنند و حتی به وسیله قیاس آیات قرآن را تأویل می‌کنند.

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 ماله 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 این که «القیاس اثبات حکم فی محل بعله لثبوتیه فی محل آخر بتلك العلة»؛ ترجمه: «قیاس عبارت است از ثابت نمودن شخص قایس 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 این که حکمی از سوی شارع برای موضوع خاصی به طور قطع ثابت شده است. مثلاً حرمت برای خمر ثابت شده، سپس قایس 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 واحد و کل الی ذاک الجمال یشیر

۱. حقیقت قیاس عبارت است از حمل نمودن قایس فرع را (فقاع) بر اصل (خمر)

در آن حکمی که (حرمت) ثابت است برای اصل عند الشارع.

۲. حقیقت قیاس عبارت است از اعطا نمودن قایس حکمی را (حرمت) برای فرع (فقاع) بمانند حکمی که برای اصل (خمر) ثابت است.

۳. حقیقت قیاس عبارت است از اثبات نمودن قایس 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 قایس به این که فرع (فقاع) سزاوار است که محکوم به حکمی باشد مماثل با حکم اصل (خمر)؛ چون هر دو دارای یک علت مشترکه هستند (اسکار).

پس خود قیاس اثبات الحکم است، نتیجه این عملیات ذهنی و اثبات و اعطا، ثبوت الحکم برای فرع است واقعاً در نزد شارع؛ یعنی آقای قایس از راه قیاس نتیجه می گیرد 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 قایس چنین قیاسی کند؟

جواب: عامل این قیاس اعتقاد او بوده به این که این قیاس برای او قطع و یا لاقط ظن به حکم شرعی می آورد.

سؤال: هدف قایس 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 می فرماید: با این بیانات ما اعتراضی که بر این تعریف وارد شده مندفع می شود و آن اعتراض این است که مستشکل می گوید: قیاس یکی از ادله احکام شرعیه است و اثبات حکم شرعی در فرع نتیجه قیاس است و دلیل باید با نتیجه الدلیل و یا مستدل علیه و یا مدعی و مطلوب فرق داشته باشد و حال آن که 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،

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 می‌آید و از این طریق استکشاف می‌شود 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 ... اینها تعریف به مورد قیاس است نه خود قیاس چون قیاس یک کار ذهنی است منتهی این فعالیت در موردی جاری می‌شود 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 هریک منتفی شود قیاسی هم منتفی می‌شود و آنها عبارت‌اند 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 آن که 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 می‌خواهیم 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 می‌خواهیم مماثل آن را و فرد دیگرش را برای فرع ثابت کنیم که در مثال ما «حرمت» است.

۳. حجیت قیاس

بحث سوم و مهم‌ترین بحث در باب قیاس عبارت است از مبحث حجیت قیاس.
سؤال: آیا قیاس به درد استنباط احکام شرعیه می‌خورد و از منابع احکام شرعیه

است یا خیر؟

جواب: مقدمه باید بدانیم که مناط و معیار در حجیت کلیه امارات، علم است. بنابراین، هر اماره‌ای اگر بخواهد حجت باشد یا باید مستقیماً مفید علم باشد کالنصوص القرآنیة و الاخبار المتواتره و ... و یا اگر خود این اماره گمان‌آور است باید پشتوانه قطعی داشته باشد، یعنی ادله قطعی بر حجیت آن قائم باشد تا بالآخره 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 یتحتاج الی الاثبات.

۲. و یا اگر گمان‌آور 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 این که 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 ادله‌ای که فقط و فقط مفید احتمال است به دلیل این که به مجرد مشابهت دو چیز و یا دو کس در یک یا چند خصوصیت نمی‌توان قاطعانه گفت که این دو در جمیع خصلت‌ها مشترک‌اند فی‌المثل اگر دو انسان هر دو قد بلند هستند و یکی از آن دو سیاستمدار است لازمه‌اش 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 ... نمی‌توان گفت چون یکی از آن دو قهرمان میدان کشتی است پس دیگری هم چنین است تنها می‌توانیم 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

تقویت شده و به سر حد گمان و گاهی به سر حد 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 قیافه‌شناسی از این باب است توضیح این‌که گاهی ما شخصی را با خصوصیات 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 گمان‌آور 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 مشترکه 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 وجوب بود حکم فرع هم وجوب 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 مسأله از باب قیاس اصولی خارج و در باب قیاس برهانی منطق داخل خواهد بود که مقدمتین آن قطعیتین هستند. دلیل مطلب آن است که بیان علت تامه به منزله بیان کبرای کلی است، لان العلة تعمم پس الخمر حرام لآنه 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

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 مستقلاً 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 این که 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 این که کلیه امور مجعوله بشری باید توسط جاعل و صانع آن توضیح و تشریح گردد و دیگران نمی‌توانند با مراجعه به عقل و وجه و فلسفه این رمز با علامت یا لغت را بفهمند، پس راهی از طریق عقل استقلالاً برای استنباط ملاکات نداریم.

نکته: چه بسا ما خود ملاک را بالوجدان ادراک کنیم مثلاً این که خمر مسکر است از اموری است که به آسانی قابل مشاهده است، ولی این که 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 این که 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.

۲. از راه اولویت قطعی 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 قطعی: چنان که در باب حکم عقل ثابت کردیم، این راه نیز در ما نحن فیه مسدود است؛ یعنی ما از طریق قیاس نمی توانیم ثابت کنیم که ملازمه وجود دارد بین حکم اصل با فرع به دلیل این که 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 بر خلاف عدلیه قبول ندارند که احکام شرعیه دایر مدار مصالح و مفاسد باشد، بلکه می گویند مصالح و مفاسد 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 بر فرض قبول ملاک در مسأله شش احتمال وجود دارد که باید تمام اینها مندفع گردد تا ملازمه درست شود و هیچ کدام مندفع نمی شود مگر با تصریح خود شارع و آنها عبارت اند از:

۱. شاید عامل خارجی ملاک این حکم باشد نظیر فبظلم من الذین هادوا حرماناً 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. بر فرض 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. بر فرض که قایس در این تعلیل به حق رسیده باشد اما شاید در مورد اصل

خصوصیتی وجود دارد که اضافه و صف 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 نبیذهم اسکار هست پس او هم حرام است، بلکه شاید اسکار الخمر مقیداً 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 احتمال خصوص جهل به عوض در باب بیع سبب افساد معامله است نه مطلقاً پس حق تعدی و تجاوز نداریم.

۶. از تمام احتمالات قبل که بگذریم باید ثابت کنیم که این علت و فلسفه ای که قایس بر اساس 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 اینها ابطال شود تا بتوانیم به نتیجه برسیم (و لا یمكن ابطالها الا بالادلة السمعية الواردة 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 مایک احتمال ایجاد می کند و خیلی که ترقی کنیم گمان و رجحان می آورد، ولی ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً.

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 عبدالله (ص ۱۴۳) به چهار طریق آن اشاره شده که دو طریق آن در حاشیه مرحوم ملا عبدالله و دو طریق آن در حاشیه حاشیه نقل شده و آنها عبارت اند از:

الف. المناسبة و الاحاله و هو تعیین العلة فی الاصل بمجرد ابداء المناسبة بینهما و

بین الحکم من دون ملاحظه شیء آخر.

ب. الاستدلال (بقول حنفیه) أو تنقیح المناط (بقول غزالی) و هو ان يقال ان علة الحکم اما القدر المشترك بین الاصل و الفرع او ما امتاز به الاصل من الفرع و الثانى باطل بالقاء الفارق و هو ان الفارق بینهما اما کذا و اما کذا و کل ذلك لا یصلح لوجود الحکم فثبت ان العلة هو القدر المشترك و هو متحقق فی الفرع فیجب تحقق الحکم فيه ایضا.

ج. طریقه الدوران و هو ترتب الحکم على الوصف الذی له صلاحیه العلیه و جودا و عدماکترتبه الحرمة على الخمر فی الاسکار فانه ما دام مسکرا حرام فاذا زال عنه الاسکار زالت عنه الحرمة...

د. طریقه برهان سبر و تقسیم: بهترین طریقه 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 خود به خود همان یکی علة الحکم باشد.

دو مثال: ۱. ما نمی دانیم که علت حرمت خمر چیست؟ اول می رویم تمام احتمالات ممکنه را که مثلاً 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 المایعات مع عدم الحرمة و همچنین یک یک احتمالات را ابطال می کنیم تا احتمال

اخیر معین گردد و نتیجه بگیریم که همان یکی علت حرمت است.

۲. می‌دانیم که ربا در گندم حرام است اما نمی‌دانیم فلسفه حرمت آن چیست؟

نخست احتمالات مسأله را استقرای می‌کنیم 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 این که برخی از اشیاء عندالناس به کیل معامله می‌شود کالحنطه و الشعیر و ... و برخی از اجناس به وزن فروخته می‌شود مثل میوه جات و برخی از چیزها به شمارش داد و ستد می‌شود مثل تخم مرغ، گردو ... و البته معیار در هریک چه امری است؟ اختلافی است و شاید معیار عرف هر بلدی باشد فراجع الی الکتاب المکاسب للشیخ، ص ۱۹۲).

سپس می‌گوییم: 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 می‌توانیم حکم را تعمیم دهیم و بگوییم: شعیر هم از مکیلات است پس ربا در آن حرام است و ... اقول: جناب مظفر از این طریقه سبر و تقسیم پاسخ می‌دهند، مقدمه باید بدانیم که شیوه تقسیم‌بندی احتمالات یک مسأله 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. فی‌المثل: کلمه یا دارای معنای مستقل هست یا نیست، اگر نباشد حرف است و اگر باشد یا مقترن باحد‌الازمنه 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 حساس او غیره و الحساس اما ناطق او غیره و ...

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 مثلاً 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 مثلاً عرب ها از لحاظ لهجه چند دسته اند: ۱. قبیله مجاز، ۲. قبیله بنی تمیم، ۳. قبیله حمیر و ... اینها تقسیم استقرایی است که اگر استقراء تام باشد یقین آور است، ولی غالباً ممکن نیست، آن که میسور است استقراء ناقص است و آن هم یقین آور نیست، بلکه حداکثر 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 این که 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 حداکثر 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: علة الحرمة منحصرة فی احدی هذه الاحتمالات؛ زیرا:

۱. شاید علت حرمت خصوصیت دیگری باشد که قایس بدان دسترسی پیدا نکرده است.

۲. شاید علة الحرمة دو یا چند خصوصیت از این خصوصیات با هم 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 شئی باشد که هرگز برای قایس قابل درک نیست نظیر آنچه در آیه ۱۶۰ سوره نساء آمده است: «فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ»، 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 اصلاً برای حکم اصل علتی و فلسفه ای در کار

نباشد تا چه رسد به این که او مدعی شود که علت منحصر در یکی از این امور است. با این همه شاید ما فاتحه بایدها خوانده می شود و نمی توان استدلال نموده، نتیجه این که برهان سبر و تقسیم هم در باب احکام شرعیه کمیتش لنگ است و برای ما تنها یک احتمال درست می کند و یا حداکثر یک گمان اما گمان سودی نمی بخشد.

در خاتمه: طرفداران قیاس هم مدعی نیستند که قیاس موجب علم است، بلکه حداکثر می گویند: قیاس گمان آور است، ولی گمان حاصله از قیاس حجیت دارد لوجود الأدلة الخاصة، که مربوط به بحث بعدی ماست.

ب. دلیل بر حجیت قیاس ظنی

پس از این که ثابت شد که قیاس یقین آور نیست، بلکه گمان آور است پس حجیت ذاتیه ندارد حال باید بحث کنیم در این که 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 مسأله از ضروریات مذهب ماست فلا نحتاج الی هذا البحث ثانیاً بر فرض که روایاتی در کار نبود ما در باب قیاس همان کار را می کردیم که در باب شهرت کردیم و آن این که 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 ﷺ،

۳. اجماع علما،

۴. حکم عقل.

به عنوان نمونه از هریک بخشی را بیان می‌کنیم.

سؤال: چرا حجیت قیاس به خود قیاس تمسک نکرده‌اند؟

جواب: چون مستلزم دور است؛ یعنی توقف الشيء علی نفسه و هو باطل کما ذکرنا فی الاجماع.

دلیل از آیات قرآن

از قرآن به آیاتی چند استدلال نموده‌اند که ما به عنوان نمونه چهار آیه را ذکر می‌کنیم
دو آیه را تفصیلاً و به دو آیه دیگر اشاره‌ای می‌کنیم:

آیه اول: قرآن در آیه ۲ سوره حشر می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَتْهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ».

شأن نزول: به طور مختصر باید بدانیم که آیه در مورد یهودیان بنی‌النظیر 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 ﷺ این قرارداد را پذیرفت پس از مدتی جنگ بدر پیش آمد و مسلمین بر کفار پیروز شدند، یهودیان بنی‌النظیر 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، بنی‌النظیر 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 ﷺ رساند... تا این‌که به دستور رسول خدا ﷺ کعب بن الاشرف رئیس قبیله کشته شد... مسلمان‌ها آنان را در محاصره قرار دادند، آنان می‌پنداشتند که دژهای محکم اطراف آنها مانع از نفوذ مسلمین می‌شود، ولی خداوند در دل‌های آنان رعب و وحشت افکند و وضع طوری شد که خانه‌های خود را به دست خود و مؤمنین خراب می‌کردند، آنها خراب می‌کردند تا بگریزند و مسلمین خراب می‌کردند تا به آنها

رسیده و آنان را نابود کنند... فاعتبروا یا اولی الابصار ای فاتعظوا... 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 می‌کند و تنها در اصل توقف نمی‌کند (کبرا) پس واجب است قیاس نمودن (نتیجه).

جواب: کلمه اعتبار به معنای اتعاظ (پند گرفتن) است. فاعتبروا ای فاتعظوا 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 این حزم که یکی از دانشمندان اهل سنت است در کتاب ابطال القیاس خود ذیل آیه شریفه فوق در رد استدلال طرفداران قیاس می‌گوید: محال است که خدای حکیم بفرماید: «فَاعْتَبِرُوا یَٰأُولِی الْأَبْصَارِ» و اراده کند از اعتبار قیاس کردن را، ولی حد و مرز این تکلیف را اصلاً بیان نکند که چه چیزی را قیاس کنیم؟ در چه زمانی؟ بر چه چیزی قیاس کنیم (نظیر این که بفرماید: اقیموا الصلوة، ولی بیان نکند که مراد از صلاة چیست؟ چند رکعت است؟ با چه خصوصیات است؟ در چه زمانی؟ در چه مکانی؟ و...) پس اگر این مربوط به قیاس بود حتماً 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 يُحْيِ الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ»، «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ». شخصی از کنار گورستانی عبور می‌کرد با استخوان مرده‌ای روبرو شد آن را به دست گرفته با خود گفت الان می‌روم و با محمد ﷺ محاجه نموده او را محکوم می‌سازم آمد حضور رسول خدا ﷺ و با تنجتر این استخوان‌ها را به دست گرفته گفت: «مَنْ يُحْيِ الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ»؛ چه کسی این استخوان‌های پوسیده را زنده

می‌کند؟ قرآن جواب می‌دهد: «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 می‌گوید: این دو که نظیر هم هستند مساوی و برابرند و هر حکمی که احدهما داشت دیگری هم دارد و مورد قیاس هم چنین 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 نمی‌کرد.

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 می‌کردند که هیچ کس قدرت ندارد که این استخوان‌های پوسیده را دوباره احیا کند به یک نظر حق با آنهاست که تعجب کنند چه کسی با عقل بشری باور می‌کند که ابراهیم در آتش برود و آتش در او تأثیر نکند چه کسی باور می‌کند که موسی علیه السلام با عصا به جنگ ساحران رود؟ چه کسی باور می‌کند که عیسی علیه السلام مردگان را دوباره زنده گردانند؟! چه کسی باور می‌کند که محمد صلی الله علیه و آله با اشاره انگشت سبابه ماه را منشق سازد؟ این امور و امثال آن از جمله مسأله احیای دوباره اموات در قیامت برای مردم عادی و مشرکان عرب که با منطق وحی آشنا نبودند پذیرفتن آنها جدا دشوار است همان‌گونه که امروزه برای دنیا مسأله شهادت طلبی انقلابیون مسلمان ایران و سایر ممالک معمای است حل نشده چون با منطق وحی آشنا نیستند و با عقل محاسبه‌گر نمی‌توانند مطلب را محاسبه کنند. حال قرآن خواست جواب آنها را بدهد و ثابت کند که چنین چیزی ممکن است و مابین 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 القدرة علی الاحیاء موجودة لما کان القدرة علی الانشاء موجودة و التالی باطل فالمقدم مثله و وقتی ملازمه ثابت شد از طرفی هم

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 آن که مطلوب شما اثبات حجیت قیاس مساوات است.

آیه سوم: قرآن در آیه ۹۵ سوره مائده می فرماید: «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ» (به همین بخش اخیر استدلال شده است).

توضیح این که 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 مائل او را که شتر است کفاره بدهد و اگر آهو را کشته مائل او را که گوسفند است کفاره بدهد و اگر گاو وحشی کشته مائل او را که گاو اهلی است بدهد، خلاصه قیاس نموده حکم مائل را به مائل.

جوابش این است که کدام یک از اینها 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 نموده‌اند که ما به عنوان نمونه سه روایت را نقل می‌کنیم:

۱. حدیث معاذ بن جبل: رسول خدا ﷺ هنگامی که معاذ را به عنوان قاضی به یمن می‌فرستاد سفارشات بی‌شمار به او فرمود ضمن صحبت‌ها از معاذ سؤال فرمود: اگر حادثه‌ای پیش آمد که حکم آن را نتوانستی از کتاب خدا یا سنت رسول خدا ﷺ استخراج کنی چه خواهی کرد؟ بماذا تقضی؟ معاذ گفت: اجتهد رایي و لا آلو؛ یعنی اجتهد به رأی می‌کنم و کوتاهی و تقصیر نمی‌کنم، حضرت ﷺ فرمود: الحمد لله الذی وفق رسول الله بما یرضی الله.

کیفیت استدلال: رسول خدا طبق این حدیث امضا فرموده اجتهد به رأی را و اجتهد به رأی گاهی مرسل است؛ یعنی رهاست و به هیچ اصل برگشت نمی‌کند، یعنی هر چه به فکرش رسید عمل می‌کند 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 برمی‌گردانیم اولی نزد خود اهل سنت هم باطل است فتعین الثانی و هذا عین القیاس پس رسول خدا ﷺ قیاس را امضا فرموده است.

جواب: چهار جواب می‌دهیم:

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 این که به صورت مبهم و مجمل ذکر شده مثل عن رجل، عن بعض اصحابنا، عن عدة، 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 نمی‌شناسند و غیر از همین حدیث هم از وی روایت دیگری نقل نشده، پس باز هم روایت بی اعتبار است.

سوم. حدیث مذکور معارض دارد چون در همین حادثه حدیث دیگری وارد شده که رسول خدا ﷺ فرمود: «وقتی حکم مسأله‌ای را نفهمیدی، حق نداری به رأی خود عمل کنی، بلکه برای من بنویس تا جواب تو را بدهم» و وقتی تعارض کردند تساقط می‌کنند، 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 جواب‌های قبل که بگذریم می‌گوییم: 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 می‌رود و آن این که مراد از اجتهاد به رأی این باشد که من تمام توانایی خود را بذل می‌کنم در راه طلب حکم و در اطراف آن فحوص می‌کنم حتی اگر شده به عموماً کتاب و حدیث رجوع می‌کنیم و یا به اصول عملیه عمل می‌کنم و شاهد این معنا خود کلمه لا آلو است که به معنای این است که کوتاهی نمی‌کنم در این راه، پس این حدیث به درد استدلال برای شما نمی‌خورد.

۲. حدیث خثعمیه: زنی به نام خثعمیه درباره قضای حج پدرش به رسول خدا عرض کرد: یا رسول الله ﷺ، پدرم از دنیا رفته، در حالی که بر عهده او حج واجب بوده و ادا نکرده است. آیا اگر قضای حج او را به جا آوریم، سودی به حال او دارد؟ رسول خدا ﷺ فرمود: ای زن! اگر پدرت مدیون بود و مقداری طلا و نقره یا درهم در دنیا به دیگران بدهکار بود و خلاصه حق الناس بر عهده او بود، آیا اگر تو بدهی او را می‌دادی 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 ﷺ دین خداوند را به دین مردم قیاس نمود و فرمود این مثل آن است همان‌طور که دین الناس واجب القضاست، هكذا دین الله و این رویه عین قیاس کردن است.

جواب: اولاً حدیث جعلی است چون حاوی اتهام بر رسول خدا ﷺ است؛ زیرا مفاد حدیث آن است که العیاذ بالله رسول خدا ﷺ حکم قضای حج را نمی‌دانست و از طریق قیاس حکم آن را ثابت نمود در حالی که این سخن باطل است و پیامبر تمام

احکام الهی را از طریق وحی آسمانی آگاه بود و نیازی به قیاس نداشت «فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ». ثانیاً بر فرض صحت و صدق حدیث باز هم می‌گوییم حدیث به درد قیاس نمی‌خورد، بلکه پیامبر خدا ﷺ شیوة 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 کبرادر اینجانب 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 هیچ‌کدام 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 بالقضا، و از طرفی هم برای حجیت قیاس به این حدیث استدلال می‌کنند در حالی که خودشان مضمون حدیث را قبول ندارند!!

۳. حدیث بیع رطب به تمر: از رسول خدا ﷺ پرسیدند یا رسول الله ﷺ آیا بیع رطب (خرمای تر و تازه) به تمر (خرمای خشک) جایز است یا نه؟ مثلاً صدمن رطب را به صدمن تمر می‌شود معامله کرد یا نه؟ رسول خدا ﷺ پرسیدند: آیا اگر رطب خشک شود کم می‌شود؟ (مثلاً صدمن به ۹۰ من می‌رسد) عرض کردند: آری یا رسول الله ﷺ. حضرت فرمود: حال که چنین است، خیر، این معامله جایز نیست؛ چون رباست.

کیفیت استدلال: رسول خدا ﷺ 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 معامله‌ای رباست و باطل است.

جواب: اولاً این حدیث نیز جعلی است؛ زیرا مشتمل بر توهین به رسول خدا ﷺ است مگر رسول خدا حکم مسأله را نمی‌دانست که متوسل به قیاس گردد برای

دانستن حکم؟! و ثانیاً بر فرض 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 مثنی هم جنس بودند ربا در آنها حرام است چه خرما چه گندم و چه جو و ... حال در مانحن فیه بالفعل که نقصانی در کار نیست تا ربا باشد، ولی بالقوة القریبة من الفعل ربا هست و تشخیص این مصداق و انطباق عام بر این فرد بر ایشان مجهول بود و پیامبر ﷺ 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 مبتلابه 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 ﷺ بر می‌گردیم 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 ﷺ 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 چنان‌که 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؟

مقداری که قطعی است آن است که صحابه رسول خدا ﷺ بعضاً اجتهاد به رأی نموده‌اند، ولی اجتهاد به رأی شعبه‌هایی 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 بر اساس توجیه و تاویل نصوص بوده است؟ (که متأسفانه شیوه ناپسند توجیه‌گری در طول تاریخ در میان عالمان متعصب آنها بوده و هست) و یا بر اساس جهل به نصوص بوده؟ و یا بر اساس بی‌اعتنایی به نصوص بوده؟ و یا هر سه امر با هم بوده؟ چه بسا برخی از صحابه رسول خدا هم توجیه‌گر بوده و هم جاهل در برخی موارد و هم مستهین به نصوص.

پس در صدر اسلام و دوران صحابه رسول خدا ﷺ 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 تقسیم‌بندی و شعبه شعبه می‌شود و حدود قیاس و استحسان و مصالح مرسله از یکدیگر جدا می‌شود، ولی در صدر اسلام مشخص نبوده.

اینک چند نمونه از اجتهادات خلفای ثلاث:

الف. اجتهادات ابی‌بکر: ما به عنوان نمونه به داستان مالک بن نویره و خالد بن ولید اشاره می‌کنیم که قبلاً بیان نمودیم و سخن ابی‌بکر این بود که: «اجتهد برأیه فأخطا» و این جمله در میان عامه معروف است و آنها کثیراً ما این را به کار می‌برند.

ب. اجتهادات عمر:

۱. جمله معروفه عمر بن الخطاب: «متعتان کانتا علی عهد رسول الله انا محرهما و معاقب علیها حج تمتع و نکاح موقت».

۲. داستان صلوة تراویح: به عقیده شیعه نمازهای نافله را به جماعت نمی‌توان گذارد، مگر نماز عید فطر، عید اضحی، صلاة الاستسقای؛ ولی به عقیده مذاهب اربعه عامه نوافل را می‌توان به جماعت خواند. مراد از صلاة تراویح، نمازهای نافله ماه رمضان است که عمر به مسجد آمده دید که مردم به نماز نافله مشغول‌اند. فرمان داد که نافله را به جماعت بگذارند. شبی دیگر دید چراغ‌ها روشن و مردم صف بسته‌اند و

تراویح را به جماعت می‌گذارند. پرسید: چه خبر است؟ گفتند: مسلمانان نماز سنت را به جماعت می‌کنند. گفت: بدعة و نعم البدعة.

وجه تسمیه صلاة تراویح: ابن اثیر در نهاییه (ج ۲، ص ۲۷۴) گفته است: «و منه حدیث صلاة التراویح، لانهم كانوا یستریحون بین کل تسلیمتین و التراویح جمع ترویحه و هی المرة الواحدة من الراحة تفعيلة منها مثل تسلیمة من السلام».

۳. دیگر از اجتهادات عمر برداشتن جمله شریفه حی علی خیر العمل از اذان است و افزودن الصلوة 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 طریق بود که اگر در مجلسی زنی سه طلاقه می‌شد، یکی محسوب می‌شد عمر گفت این کار بر مردمان دراز می‌شود و دستور داد سه طلاقه در یک مجلس باشد و تا به امروز این بدعت میان اهل سنت!! باقی است. و نمونه‌های فراوان دیگری که مرحوم علامه در کتاب کشف المراد فی شرح تعزید الاعتقاد آورده است و مرحوم مقدس اردبیلی در کتاب ارزشمند حدیقة الشیعة آورده است.

ج. اجتهادات عثمان:

۱. آتش زدن قرآن‌ها: مرحوم مقدس اردبیلی در حدیقة الشیعة (ص ۲۹۱) آورده است: چون کار خلافت بر عثمان مستحکم شد اراده کرد قرائت قرآن را بروش زید بن ثابت قرار دهد. منادی ندا کرد که صحایف قرآن نزد هر که باشد بیاورد و اگر کسی ابا کند جبرا و قهراً بگیرند، عبدالله بن مسعود مصحفی داشت که مکروه می‌داشت طریق خود را تغییر دهد و در آن تصرف کند و چون می‌دانست 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 نسخه‌ای از آن برداشت و او را نیز همانند سایر مصاحف سوزانید، سپس ابن مسعود را کشت و وقتی به عایشه

خبر دادند گفت: اقتلوا محرق المصاحف.

۲. باز مقدس اردبیلی در صفحه ۲۹۸ کتابش آورده است: مردی زنی خواست و چون شمشاه 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: «وَفِصْلُهُ وَفِي عَامَّتَيْنِ» و جای دیگر فرموده است: «وَحَقْلُهُ وَفِصْلُهُ وَتَلْتُونَ 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 اینها 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 المستصفی تلاش نموده که اجتهاد به رأی های صحابه را بر اساس قیاس توجیه کند، و لکن در بسیاری موارد عاجز شده است. به گفته مرحوم مظفر، اگر بخواهیم خیلی به آقای غزالی احترام کنیم، می گوئیم: این توجیهات از باب حسن ظن و ی به صحابه بوده و گر نه 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 است 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 بر اساس قیاس بوده و یا بر اساس استحسانات؟ بیشتر آنها با استحسان مناسب تر است.

۲. ثانیاً بر فرض که این اجتهادات از باب قیاس باشد، اما به صرف این که 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 مسأله 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.

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 این که 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؟! و

ثالثاً، اساساً 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 این که شخصیت های بزرگوار 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 الله عنهما- لو کان الدین بالرأی لکان المسح علی باطن الخف اولی من ظاهره و قال عمر -رضی الله عنه- اتهموا الرأی علی الدین فان الرأی منا تکلف و ظن و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً و قال ایضاً ان قوماً یفتون بأرائهم ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما یفتون و قال ابن مسعود قراؤکم و صلحاؤکم یذهبون و یتخذ الناس رؤساء جهالاً لیقیسون ما لم یکن بما کان و قال ایضاً ان حکمتکم فی دینکم بالرأی احللتکم کثیراً مما حرمة الله و حرمتکم کثیراً مما احله الله و قال ابن عباس ان الله لم یجعل لاحد ان یحکم فی دینه برأیه و قال الله تعالی لنبیه ﷺ: «لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» و لم یقل بما رأیت و قال ایاکم و القیاس فما

عبدت الشمس الا بالمقاییس و قال ابن عمر ذرونی من رأیت و رأیت و كذلك انکر التابعون القیاس قال الشعبي ما خبروک عن اصحاب احمد فاقبله و ما خبروک عن رایهم فالقه فی الحش ان السنة لم توضع بالمقاییس و قال مسروق بن الاعدع لا اقیس شیئاً بشیء 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 پیشتانان عمل به رأی بود چنانچه نمونه هایی را در گذشته نقل کردیم و ثانیاً 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 مباهله نمودند با این محاسبات فاین الاجماع (این مربوط به کل صحابه).

برای ما که پیرو مذهب تشیع هستیم کافی است که امیرالمؤمنین علی علیه السلام این معنا را انکار نموده باشد که او معصوم است و طبق فرموده نبی اکرم صلی الله علیه و آله که عامه و خاصه نقل کرده اند و از طرق عامه چهارده بار و از طرف خاصه ده بار طبق نقل **غایة 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 این که حضرت فرموده است: لو کان الدین بالرای لکان المسح علی باطن الخف اولی من ظاهره توضیح این که 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 ابالی امسح علی الخفین او علی ظهر غیر بالفلا» 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

دانسته شود باید مسح به باطن کفش اولی باشد چون اقرب به پاست!! پس قیاس و استحسام 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 و جهی است که ما ذکر می کنیم و در عین حال این وجه به نظر ما از او هنر استدلال است و آن وجه این است که از طرفی لاریب در این که حوادث و وقایع نامتناهی است و هر روز که می گذرد هزاران حادثه و واقعه تحقق می یابد و از طرف دیگر لاریب در این که در یکایک این حوادث ما نص و وارده از قرآن یا سنت نداریم چون این نصوص بسیار محدود است و از طرف سوم محال است که یک امر منتهای 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 الفقہی العام** (ج ۱، ص ۷۳) بدین شکل نقل شده است: «ولا یخفی ان نصوص الكتاب و السنة محدودة متناهیة و الحوادث الواقعة و المتوقعة غیر متناهیة فلا سبیل الی اعطاء الحوادث و المعاملات الجدیدة منازلها و احکامها فی فقه الشریعة، 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 الظاهرية و لم يكن لمذهبهم هذا حياة و وزن لمخالفته ضرورات الحياة التشريعية، بل القياس هو سر سعة الفقه الاسلامی الشاملة لماكان و ما يكون من الحوادث».

والجواب: مرحوم مظفر می فرماید: ما هم قبول داریم که حوادث جزئیة نامتناهی

است منتهی سخن ما این است که لازم نیست از سوی شرع مقدس در هر حادثه جزئیة معینۀ خارجیة یک نص فرا رسیده 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 می‌گردد، البته آقایان عامه که دستشان از دامن ثقل الله الاصغر کوتاه است باید به دامن 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 فرموده‌اند: «علینا بالقاء الاصول و علیکم بالتفریع» یا فرموده‌اند: «ان نلقی ان نلقی الیکم الاصول و علیکم ان تفرعوا».

۴. منصوص العلة و قیاس اولویت

مباحث سه گانه‌ای که تا به حالا ذکر کردیم تماماً مربوط به قیاس مساوات (به تعبیر مصنف) یا قیاس ظنی (به تعبیر اهل سنت) و یا قیاس مستنبط العلة (به تعبیر صاحب معالم بود اینک در مبحث رابع درباره دو نوع دیگر از قیاس که معروف به نام قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت هستند گفتگو می‌کنیم، 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 العلامة و بعض العامة.

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 این که این دو موضوعاً قیاس هستند، ولی حکماً مستثنی هستند، بلکه از باب این که این دو قسم در حقیقت قیاس نیستند و تخصصاً خارج هستند، بلکه داخل در باب ظواهر هستند و از باب حجیت ظواهر حجت هستند.

اینک بیان مطلب در دو مقام:

منصوص العلة

در رابطه با منصوص العلة چند سخن مطرح است:

۱. منصوص العلة چیست؟ منصوص العلة آن است که از سوی شرع مقدس حکمی برای موضوعی تشریع و تبیین گردد و به دنبال آن متصلاً یا منفصلاً فلسفه آن حکم را هم صریحاً تبیین کند مثلاً بگوید الخمر حرام و علة حرمته الاسکار یا سبب حرمته الاسکار یا موجب حرمته الاسکار یا لکونه مسکرا و ... هر تعبیری که رساننده معنای علیت باشد.

۲. قیاس منصوص العلة کدام است؟ قیاس منصوص العلة آن است که از ناحیه شارع حکمی برای موضوعی ثابت شود و سپس علت آن را بیان نماید و بعداً همان علت در موضوع دیگری هم باشد آن‌گاه مجتهد این موضوع را مقایسه کند به آن موضوع معلل و حکمی را که برای او ثابت بود برای این موضوع هم ثابت کند مثلاً شارع فرموده الخمر حرام لکونه مسکرا مجتهد می‌گوید 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 العلة دو نظریه بین عامه و خاصه مطرح است:

یکم. منصوص العلة حجیت دارد و این قول علامه، محقق، صاحب المعالم و جناب مظفر و گروهی از عامه است منتهی خود اینها دو دسته‌اند:

الف. منصوص العلة موضوعاً قیاس است، ولی حکماً استثنا شده از سایر قیاس‌های باطله که علامه و بعضی العامة گفته‌اند و استدلال علامه طبق نقل صاحب المعالم (ص ۲۲۳) چنین است: و قال العلامة الحق عندی ان العلة اذا كانت منصوصه و علم وجودها فی الفرع كان حجة و احتج فی النهاية لذلك بان الاحکام الشرعية تابعة للمصالح الخفية و الشرع کاشف عنها فاذا نص علی العلية عرفنا انها الباعثة و الموجبة لذلك الحكم فاین وجدت و جب وجود المعلول.

ب. منصوص العلة 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 ننموده‌اند. سخن محقق در معالم (ص ۲۲۳) نقل شده است: «قال المحقق انه اذا نص الشرع على العلة و كان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار الشرع ماعدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم و كان ذلك برهاناً». صاحب معالم (در ص ۲۲۶) فرموده است: «الظاهر عندی ما قاله المحقق...» و سخن مرحوم مظفر خواهد آمد.

دوم. منصوص العله هم ملحق به قیاس مستنبط العلة 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 المصلحة فيه و قد يشترك الشیثان فی صفة واحدة و تكون فی احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه و قد يكون مثل المصلحة فيه مفسدة 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 فيما لم نفعله الوجه الذى لاجله فعلناه بعينه ثم قال و اذا صحت هذه الجملة لم يكن فی النص على العلة ما يوجب التخطی و القیاس و جرى النص على العلة مجرى النص على الحكم فی قصره على موضعه و ليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطی كان عبثاً و ذلك انه يفيدنا مالم نكن نعلمه لولاه و هو ماله كان هذا الفعل المعین مصلحة انتهى.

۴. مقدمات بحث: چند نکته مقدمه بیان می‌کنیم:

یکم. در باب ظواهر معیار فهم عرف است و لذا هر مجتهدی که خودش از اهل عرف است طوری از کلام استظهار می‌کند که چه بسا با استظهار دیگری متفاوت است نظیر این‌که در باب صحیح و اعم گروهی می‌گویند الفاظ عبادات و معادلات برای صحیح وضع شده للتبادر و لصحة السلب عن الفاسد و برخی می‌گویند برای اعم وضع شده باز هم للتبادر و عدم صحة السلب و هکذا در باب مشتقات البته در

اینجا میرزای قمی سخنی دارد و آن این که در قوانین (ص ۱۴) فرموده است: «و لذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف و ان كان هو من اهل العرف لكثرة و فور الاحتمالات و غلبة مزاوله المتخالفه من الاستعمالات مع ما يستحبه من المنافيات من جهة الادلة العقلية و النقلية...».

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 العلة 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 این که حکمتی از حکمت های حکم باشد. فرق مابین علت تامه با حکمت حکم: العلة ما يدور الحكم مدارها اثباتا و نفيا، ولی حکمت آن چیزی است که باعث جعل حکم شده، ولی حکم دایر مدار او نیست مثلاً 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 مسلماً 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 الحكم يكون عاما و شامل مصادیق دیگرش هم می شود نظیر این که مولا بفرماید: «الخمر حرام لكونه مسكرا» ظاهرش آن است که خمر خصوصیتی ندارد بلکه معیار مسکر بودن است و این ملاک در فحاح و نبیذ هم هست پس حکم حرمت برای آنها هم ثابت است یا مثلاً پدری به فرزندش می گوید: لا تاكل ثمرة هذه الشجرة لانها سم، باز هم قضاوت عرفی این است که ثمرة 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.

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 مثلاً 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 مثلاً در مثال بالا به دست آوردیم که کل مسکر حرام آن گاه می گوییم الخمر مسکر و کل مسکر حرام فالخمر حرام النبیذ مسکر و کل مسکر حرام فالنبیذ 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 بزیع از امام هشتم علیه السلام چنین آمده است: ماء البئر واسع لا یفسده شیء لان له مادة 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 بانجس 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 و 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 اینها ماده دارند و وصل به پشتوانه هستند لذا متنجس نمی شوند و این سخن از باب اخذ به ظاهر عموم

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 ماله ماده را ولو 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 این که آنها که می گویند: قیاس منصوص العلة حجت است منظورشان موردی است که علت عامه باشد و کلام ظهور در عمومیت علیت داشته باشد و آنها که می گویند: قیاس منصوص العلة 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 بالاولویه القطعیه.

بحث دوم: قیاس اولویت را مفهوم موافقت کلام می گویند به جهت این که حکمی که از منطوق کلام و بالمطابقه فهمیده می شود هم سنخ و موافق است با حکمی که از مفهوم کلام و بالاتزام 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

چون متکلم به جای تصریح به آن تلویحا و تعریضا به آن اشاره کرده است (و لحن: صرف الکلام عن سننه الجاریة بالتلویح است) و نیز قیاس اولویت هم می‌گویند چون مرتبه متوسطه و عالیّه اولویت دارد برای ثبوت حکم در آنجا نسبت به مرتبه دانیّه و نیز قیاس جلی هم می‌نامند؛ زیرا این دلالت، امری است که برای همگان قابل درک است و هر کس 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 تَقْلُ لَهُمَا أَفٍ»؛ یعنی در مقابل پدر و مادر آف گفتن حرام است. آف گفتن مرحله نازله از اذیت و آزار است و اگر این مرحله نازله حرام باشد به طریق اولویت قطعیّه 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 يَفْعَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»؛ یعنی هر کس به اندازه یک ذره کار خیر کند پاداش آن را خواهد دید حال اگر مرتبه دانیّه از خیر پاداش دارد پس به طریق اولی کارهای خیر بزرگ‌تر از قبیل نماز، روزه، تحصیل علم، حج، جهاد و ... پاداش متناسب با خودش را خواهد داشت.

۳. قرآن فرموده است: «وَلَا يَظْلُمُونَ فَتِيلًا» (یا نقیرا)؛ یعنی به اندازه سرسوزنی 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 بزرگ‌تر انجام نخواهد گرفت.

۴. به دوست صمیمی خود می‌گویی: به تو اذم دادن که از سکناى این منزل استفاده کنی. این کلام به اولویت قطعیّه دلالت دارد بر اذن در تصرف در مرافق دارد، یعنی منافع جزئی آن از قبیل استفاده از شیر آب، لامپ برق، وسایل خنک‌کننده و وسایل گرم‌کننده، دستشویی و ... که این را فقها در اصطلاح خود اذن فحوایی می‌گویند.

۵. مولایی به عبدش می گوید: اکرم خادم العالم، این کلام بالمطابقه دلالت می کند بر وجوب اکرام خادم عالم و بالمفهوم الموافقه یا بالاولویه القطعیه دلالت می کند بر وجوب اکرام خود عالم چون اکرام خادم عالم به واسطه انتساب او به عالم است و گر نه خود او محلی از اعراب ندارد.

بعد از بیان این امثله نتیجه گیری می کنیم و آن این که 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 حججیشان طبق بنای قطعیه عقلاییه است چه دلالت مطابقی و چه التزامی و ربطی به باب قیاس ندارد تا شما بگوئید 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 بر اساس 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 ابوحنیفه 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 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:

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 ﷺ 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 ۲ تا ۲۰ و سه تا ۳۰ پس اگر ۴ تا شد باید چهل شتر باشد چون چهار تا همان سه انگشت را دارد باز یادی پس باید دیه بیشتر باشد غافل از این که حکم شرعی غیر از این است و آن این که 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 بادیه 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.

تنبیه: 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 حنفیه و مالکیه و حنابله است و در مقابل اینها

امامیه، شافعیه و ظاهریه مخالف بوده و این منبع را قبول ندارند و امام محمد بن ادریس شافعی گفته من استحسان فقد شرع.

معنای استحسان: استحسان معنای ظاهری آن انتخاب راه حل نیکوتر است. به قول قرآن: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ و از سوی علمای طرفدار استحسان تعاریف گوناگونی شده است. یکی از آنها، تعریف ابوالحسن کرخی (از ائمه مذهب حنفی) است: «الاستحسان هو قطع المسئلة عن نظائرها و العدول بالمسئلة عن حکم نظائرها الی حکم آخر لوجه اقوی یقتضی هذا العدول».

طبق این تعریف استحسان بر عکس 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 مثلاً گفته اند: اعیان مورد اجاره و نیز مال الشرکه 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، تعمیر کننده، رنگرز و ... ولو 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 جمعاً چهار قسم می شود.

۱. استحسان قیاسی: آن است که حکم مسأله‌ای را از اشتباه و نظائرش که قیاس ایجاب می‌کند جدا کنیم، ولی مدرک این جدایی خود یک قیاس دیگری باشد که از قیاس اول دقیق‌تر و مخفی‌تر و قوی‌تر است (ترجیح قیاس حفی علی قیاس جلی).

۲. استحسان ضرورت: آن است که ابطال حکم قیاس به خاطر بروز ضرورتی انجام گیرد (استثناء جزئی من حکم کلی لمصلحة).

۳. استحسان سنت: و هو العدول عن حکم القیاس الی حکم مخالف له ثبت فی السنة.

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 نمی‌رسد.

مصالح مرسله: این منبع را مالکیه و حنابلّه 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) می‌گوید: «من استصلح فقد شرع کما ان من استحسّن فقد شرع، معنای مصالح مرسله هی کل مصلحه لم یرد فی الشرع نص علی اعتبارها بعینها او بنوعها».

توضیح این‌که اهل سنت مصالح و مفاسد را به سه تقسیم می‌کنند:

۱. آنهایی که از سوی شارع مطابق با آن مصالح و مفاسد حکم صادر گردیده، یعنی مصالح را واجب و مفاسد را حرام کرده است.

۲. آنهایی که هر چند 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

فقهای حنبلی باطل است و مبنای آن جز رعایت مصالح مرسله نمی باشد به موجب قواعد و اصول اولیه حقوق صاحب مال قبل از آن که توسط دادگاه مجبور گردد مجاز در تصرف است، ولی اهل سنت با توجه به این که 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 مصلحة عامة لغالب الناس او فیه مفسدة 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: حنا به به استناد همین اصل ورود زنان را به مقابر و اماکن دفن میت حرام می دانند؛ زیرا می گویند عادتاً 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 بدو جلوگیری نمود. و حرمت نفسی قائل هستند.

پس از بیان معانی این سه منبع باز می 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 اینها 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

این منابع و اگر اینها هم از عموماً 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 این که ما مکرراً 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 السلام 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 این که 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 عجباً پس از انکار حسن و قبح عقلی و مصالح و مفاسد واقعی و این که 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 ترجیح

تمیهد

۱. معنای کلمه تعادل و ترجیح 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 می توانست رجحان و برتری داشته باشد، یعنی هیچ کدام واجد امتیاز بیشتری نیستند تا بر دیگری مقدم داشته شوند. و کلمه ترجیح 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 این که مصدر نوعاً با الف و تا جمع بسته می شود از قبیل تبلیغات که جمع تبلیغ است و تبریکات که جمع تبریک است و ... و لکن در مانحن فیه بر خلاف قاعده بنای مفرد در هم شکسته شده و به صورت جمع مکسر بر ترجیح جمع بسته شده در هر حال کلمه ترجیح 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 ترجیح به معنای مرجحات است و یا از باب مجاز در حذف است؛ یعنی مضافی در تقدیر بوده‌ای و جوه ترجیح احد الدلیلین علی الآخر.

۲. چرا کلمه تعادل به صورت مفرد، ولی کلمه ترجیح 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 ترجیح به صورت جمع استعمال شده به دلیل این که مرجحات یک دلیل بر دلیل دیگر فراوان است گاهی ممکن است مرجح، سندی باشد و گاهی ممکن است مرجح دلالی باشد و گاهی مرجح جهتی و ... فلذا مرجحات فراوان است و بجاست که کلمه ترجیح به صورت جمع استعمال شود.

۳. مشهور اصولیین تا زمان آخوند خراسانی مسأله مورد بحث را به عنوان: التعادل و التراجیح عنوان می‌کردند، ولی جناب آخوند صاحب کفایه عنوان بحث را عوض کرده و فرموده است: «تعارض الادله».

مصنف گفته است که به نظر من تعبیر آخوند مناسب‌تر از تعبیر مشهور است؛ به دلیل این که تعادل و ترجیح از عوارض تعارض الادله 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 الادله مقسم است برای دو قسم متعادلین و متراجحین و تعبیر به عنوان جامع و مقسم در عنوان مبحث اولی و انسب است نظیر این که 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 مسأله را به این عنوان معنون نکرده‌اند و گفته‌اند التعادل و التراجیح؟

جواب: برای این که غرض اصلی اصولیین از این بحث معرفت و شناخت کیفیت عمل به ادله متعارضه در حالت تعادل و ترجیح 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 ترجیح

و یا تعارض الادله را در خاتمه علم اصول ذکر کرده‌اند و مانیز 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 مسأله 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 الحجة علی الحكم الشرعی است و مبحث تعادل و ترجیح هم در این هدف با سایر مسائل و مباحث حجت مساوی است چون بحث می‌کنیم که عند التعارض کدام یک از متعارضین حجت و کدام لا حجت است، پس غرض تحصیل حجج بر احکام شرعیه است و لذا مناسب‌تر آن است که مسأله را در باب مباحث حجت عنوان کنیم.

مقدمه

پس از بیان مدخل بحث، وارد می‌شویم در بیان مقدمات باب تعارض الادله و روی هم رفته هفت مطلب را به عنوان مقدمه عرضه می‌کنیم:

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 می‌گوید: فلان عرض متاعه‌ای اظهارها و جعلها فی معرض البیع در باب تعارض این معنا مناسب است به لحاظ این‌که هریک از دو دلیل متعارض در مقابل دلیل دیگر عرض اندام و اظهار وجود می‌کنند هریک خود را به دیگری عرضه نموده و نشان می‌دهند هریک به روی دیگری چنگ و دندان نشان می‌دهند.

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 است به لحاظ این‌که همیشه متعارضین بایستی در عرض هم باشند نه در طول هم به عبارت دیگر متعارضین باید

در یک رتبه باشند نه در دو مرحله طبق این معنا هیچ‌گاه اصول عملیه با ادله اجتهادهای تعارض نمی‌کنند و هیچ‌گاه عناوین اولیه با عناوین ثانویه از قبیل عسر و حرج و ضرر و ... متعارض واقع نمی‌شوند.

تعارض از نظر صرفی: تعارض مصدر باب تفاعل است و باب تفاعل همانند باب مفاعله طرفینی است؛ یعنی میان دو کسی باید باشد که هر یک به دیگری آن کند که دیگری با او می‌کند البته با این تفاوت که در باب مفاعله به حسب ظاهر آن دو کس یکی به صورت فاعل و دیگری به صورت مفعول ذکر می‌شود مثل ضارب زید عمرو، ولی در باب تفاعل هر دو به صورت فاعل استعمال می‌شوند مانند تضارب زید و عمرو حال سر این که تعارض از باب تفاعل آمده آن است که تعارض همیشه میان دو دلیل است که هر یک با دیگری متعارض بوده و قابل جمع نیستند بنابراین، هیچ‌گاه تعارض میان یک دلیل به تنهایی نخواهد بود و یک دلیل متعارض نمی‌شود مگر در ارتباط با دلیل دیگر و لذا باید بگوییم تعارض الدلیلان یا تعارض دلیل مع دلیل آخر و نمی‌توانیم بگوییم: تعارض الدلیل، تعارض از نظر اصولی: آن است که هر یک از دو دلیل دیگری را تکذیب نموده و مهر بطلان بر پیشانی او بزند، 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 می‌پردازیم و الان وارد آن بحث نمی‌شویم.

۲. شروط تعارض

دو دلیل: هرگاه بخواهند یکدیگر را تکذیب نمایند و با یکدیگر متعارض باشند حتماً و جزماً 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 هفت‌گانه عبارت‌اند از:

۱. یکی از دو دلیل به تنهایی و یا هر دو دلیل با هم قطعی و یقین‌آور نباشند به عبارت دیگر سه صورت متصور است:

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 این که اگر یکی از دو دلیل یقین آور باشد و دیگری یقین آور نباشد چنین امری ممکن است مثل این که نص قرآنی بیانی دارد و خبر واحد بیان دیگری، ولی هرگز نوبت به تعارض نمی رسد، بلکه یقین می کنیم که دلیل قطعی حجت و صدق است و دلیل دیگر لا حجت و کذب است و هرگز لا حجت با حجت تعارض نمی کنند، بلکه حجت برنده است و اما اگر دو دلیل هر دو قاطع باشند مانند دو تانص 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 می آید و یا اجتماع ضدین و کلاهما محالان، یعنی نمی شود در آن واحد هم یقین به وجوب داشته و هم یقین به عدم وجوب یا هم یقین به وجوب و هم حرمت داشته باشیم.

بنابراین، تعارض هیچگاه بین دو نص قرآنی واقع نمی شود، بین دو خبر متواتر واقع نمی شود، بین یک نص قرآنی با یک خبر متواتر واقع نمی شود، 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 هر یک از دو اماره ظنیه متعارضه: ظن فعلی معتبر نباشد، بلکه یا باید در هر دو دلیل ظن شانی ملاک باشد و یا لااقل در حجیت یکی از دو دلیل ظن شانی ملاک باشد ولو در آن دیگری ظن فعلی معتبر باشد، دلیل این شرط آن است که اگر در حجیت هر دو اماره ظن فعلی ملاک باشد می گوئیم 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

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 متنافیین باشند به گونه‌ای که اجتماع دو مدلول در صدق مستحیل باشد حال فرقی نیست در این که تنافی مدلول‌ها 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 مثلاً 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 عبارت‌اند 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 هریک یک امر وجودی مباین 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 متباینین گویند مانند: اکرام العلماء بالاتکرم العلماء و گاهی در برخی مدلول دو دلیل است این قسم نیز دو شعبه دارد: گاهی تنافی بین برخی مدول‌ها از هر دو جانب است که نام آن عامین من وجه است مانند اکرام العلماء بالاتکرم الفساق و گاهی تنافی برخی مدلول‌ها از یک طرف است که نامش عموم و خصوص مطلق است مثل اکرم العلماء بالاتکرم 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 می‌شوند به متباینین یا

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 ذاتاً 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 ذاتاً با یکدیگر تکاذب و تمناعی ندارند، بلکه کاملاً قابل جمع هستند، ولی به برکت عوامل خارجی با یکدیگر تنافی پیدا کرده‌اند.

مثال: یک دلیل می‌گوید: در ظهر روز جمع نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر می‌گوید: در ظهر جمعه نماز ظهر واجب است این دو دلیل با یکدیگر تنافی ندارند؛ زیرا عند العقل مانعی نیست از این که در ظهر روز جمعه هم ظهر واجب باشد و هم جمعه، ولی اجماع که یک دلیل خارجی و دلیل ثالثی است قائم شده بر این که در زمان واحد بیش از یک نماز واجب نیست و تنها یک عمل تشریع شده و لذا این دلیل سبب می‌شود که آن دو دلیل متعارض شوند و هریک دیگری را تکذیب کنند.

مثال دیگر: فرض کنید یک دلیل می‌گوید: در مسافرت به چهار فرسخ که رسیدید بر شما واجب است نمازهای چهار رکعتی را قصر بخوانید و دلیل دیگر می‌گوید: در سر چهار فرسخی اتمام واجب است حال این دو دلیل با یکدیگر تنافی ذاتی ندارند بلکه قابل جمع هستند، یعنی کاملاً ممکن است حال این دو دلیل با یکدیگر تنافی ذاتی ندارند، بلکه قابل جمع هستند، یعنی کاملاً ممکن است که در وقت واحد هم قصر واجب شود و هم اتمام، ولی اجماع یا دلیل خارجی دیگری دلالت کرده بر این که در وقت واحد یک نماز بیشتر تشریع نشده یا قصر و یا اتمام به نحو منفصله مانعة الجمع و لذا آن دو دلیل در سایه این دلیل خارجی با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند و هریک دیگری را تکذیب می‌کند.

نکته مهم: مشهور علما قبل از شیخ انصاری تعارض را این گونه تعریف می‌کردند: التعارض تنافی مدلولی الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد که کلمه تعارض را وصف مدلولین می‌گرفتند، اشکال این تعبیر این بود که بنابراین، وصف تعارض

حقیقتاً 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 این که تعارض حقیقتاً 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 رحمته الله تعبیر را عوض کرده و در مبحث تعادل و ترجیح و مسائل 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 الادله بحسب مقام الدلاله و الاثبات.

نکته ای که آخوند رحمته الله بدان توجه نموده آن است که تعریف جناب شیخ هم مبتلا به اشکال است به دلیل این که چنین نیست که هر جا دو مدلول دو دلیل متنافی بودند لازمه آن تعارض دو دلیل باشد، بلکه موارد کثیره ای هست که مدلولین متنافیانند 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 آن که 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.

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 این که بین آن دو تکاذبی باشد.

حال این مطلب باعث شده که آخوند رحمه الله قید (بحسب الدلاله و الاثبات) را بیافزاید 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 حداقل 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 هریک از دو دلیل واجد شرایط حجیت باشند به این معنا که هریک از متعارضین طوری باشد که لو خلی و نفسه، یعنی اگر خودش بود و معارضی نداشت حتماً حجیت فعلیه پیدا می کرد و واجب الاتباع می شد اگرچه به مجرد تعارض احد الدلیلین از حجیت قطعاً 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 یا یکدیگر تعارض نمی کنند؛ زیرا تعارض وصف دو دلیل است به عنوان این که 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

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 این که ما علم اجمالی داریم به کذب احدی، ولی داخل در باب تعارض نیست؛ زیرا تعارض میان دو دلیلی است که هریک فی نفسه دلایلیت 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 این که در هر جا احتیاط ممکن است از قبیل دوران بین القصر و الاتمام و الظهر و الجمع 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 این که در هریک 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 تشریع است؛ یعنی صدور هر دو از مولا محال است چون یکی از آن دو حتماً بدون ملاک است و چون مربوط به مقام جعل است دو دلیل متکاذب می شوند، یعنی هریک به روی دیگری شمشیر کشیده و سعی دارد او را نابود سازد و لکن در باب تزاحم این استحالة 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 الصلوه یا ازل النجاسة 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

چهارم خواهیم گفت. روی همین اصل متزاحمین، متکاذبین نیستند و یکدیگر را تکذیب نمی‌کنند.

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 تعبداً موضوع دلیل محکوم را تضییق یا توسعه می‌دهد 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 می‌رود؛ زیرا دلیل محکوم با دلیل حاکم معارضه‌ای 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 وجداناً و حقیقتاً موضوع دلیل مورد را از میان بردارد مانند امارات نسبت به اصول عملیه که موضوع اصول عملیه شک و نبود بیان است و اماره‌ای که قائم شده می‌گوید: انا البیان، انا الطريق الی الواقع و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان. و تفصیل بحث در مقدمه پنجم خواهد آمد.

۳. فرق بین تعارض و تراجم

در این مقدمه تفاوت بین باب تعارض با باب تراجم و سپس تفاوت آن دو با باب اجتماع امر و نهی را بیان می‌کنیم، تفصیل این مطلب در مسأله چهارم از مسائل غیر مستقلات عقلیه در باب ملازمات عقلیه گفته شد و در مانحن فیه خلاصه‌ای از آن مطلب را به شیوه دیگری عرضه می‌کنیم:

دو خطابی که با یکدیگر تعارض می‌کنند 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 تراجم پیدا می‌کنند 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 صلوة در دار غصبی یا نبودن مندوحه و راه چاره

است و ماده افتراق صل صلوة در خارج دار غصبی است و از جانب لا تغصب، غصب بدون نماز است.

نیز اجتماع امر و نهی در شیء واحد هم مصداق و موردش منحصر به مواردی است که نسبت بین دو عنوان مآخوذ در دو خطاب از نسب اربع عموم و خصوص من وجه باشد از قبیل صل و لا تغصب مع وجود المندوچه 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 هریک 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 مآخوذ در دو خطاب به نحو عموم استغراقی ملاحظه شده باشد، یعنی ولو 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 تکریم الفساق که به منزله آن است که لا تکریم خالد الفاسق و لا تکریم 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

می شود تا این که شامل فساق از علما هم می گردد و دلالت می کند بر این که 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 خطا بین 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 خارجیۀ تنها ما به الانطباق طبیعت باشد بدون این که 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 خارجیۀ آن فلذا تکاذبی بین صل و لا تغصب به حسب مقام جعل و تشریع در کار نیست، بلکه هر یک از دو طبیعت صلوه و غصب علی حده دارای ملاک هستند و صدورشان از مولای حکیم بلامانع است آن گاه در چنین صورتی گاهی مکلف تمکن دارد از این که 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

متباینین هم جاری اند و این که 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 تشریع و جعل است، ولی در تزاحم به لحاظ مقام امثال 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 مسأله اختلافی است، ولی در باب تزاحم اگر متعادلین بودند مسأله اتفاقی است چنان که به زودی خواهیم گفت همچنین مرجحات باب تعارض که سه دسته هستند: ۱. صدوری ۲. جهتی ۳. دلالی، همه اینها مربوط می شود یا به سند حدیث از قبیل اصدقیّت، او ثقیّت، 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 ترجیح 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 گوئیم: دو حکم شرعی الزامی که با یکدیگر متزاحم شده اند و مکلف هم قدرت بر امثال هر دو ندارد از دو حال خارج نیستند:

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 مسأله مورد اختلاف است چه از نظر قاعده اولیه که مشهور علما قائل به تساوط 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 تنقدر 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 واراده خود مکلف که هر یک را خواست انجام دهد و دیگری را ترک نماید.

۵. و این حکم عقلی از احکام عقلیه‌ای 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

واجب است کل ذلک مما لا ریب فیہ.

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 شناداری بر شما واجب است که این دو انسان غریق را نجات دهی، ولی قدرت بر انفاذ هر دو نداری و امتیازی هم در یکی از آن دو نیست و لذا عقل می‌گوید: شما آزادی هریک را که خواستی نجات دهی و دیگری را به حال خود رها کنی.

مقام دوم: دو حکم متراحمی که یکی بر دیگری رجحان دارد و یا مرجحات باب تراحم.

جناب مصنف به شش امر از مرجحات باب تراحم اشاره می‌کند که تمامی این مرجحات به یک امر برمی‌گردد و آن این که 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 می‌شود و به درجه فعلیت می‌رسد منتهی سرچشمه‌های اهمیت گوناگون است پس ناچاریم در رابطه با هریک جداگانه بحث کنیم: به نظر ما جهات ترجیح شش امر است که عبارت‌اند از:

۱. دو واجب با یکدیگر تراحم پیدا کرده، ولی یکی از آن دو بدل و جانشین دارد و آن دیگری بی‌بدل است؛ یعنی فقط باید خود او را انجام داد و هیچ امر دیگری جای او را نمی‌تواند بگیرد، و آن‌که بدل دارد و یا دارای بدل اختیاری است و یا اضطراری هریک که باشد فرقی ندارد در این که واجب بی‌بدل مهم‌تر است و بر واجب با بدل عند التراحم مقدم می‌شود مثال برای بدل اختیاری: مکلف نذر نموده که معیناً 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 کفاره‌ای 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

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 صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، ولی تطهیر بدن بدل و جانشینی نه عرضاً و نه طوعاً، 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 در حالی 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 تزامم نموده، ولی یکی از آن دو واجب فوری است و آن دیگری واجب غیر فوری از قبیل این که اول ظهر وارد مسجد می شویم و مشاهده می کنیم که مسجد آلوده به نجاست شده در اینجا امر اقم الصلوه بر عهده ما آمده و امر ازل النجاسه نیز متوجه ما شده و لکن ازاله نجاست فوری است و اقامه صلوه و قتش وسیع است و فوریتی ندارد و یا دو واجب تزامم 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 یومیه بر مکلف واجب شد کسوف هم حاصل شد و نماز آیات هم واجب شد، ولی وقت نماز آیات مضیق است چون اگر به نماز یومیه 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 بر اساس همان معیاری که در مرجع اول ذکر شد و آن این که 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

است به کلی تفویت می‌گردد بدون آن‌که چیزی جای او را پر کند در حالی 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 می‌توانیم انجام دهیم و واضح است که این شیوه اولی است.

بنابر گفته مصنف، از همین قبیل است مواردی که امر دایر می‌گردد 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 می‌شود بر ازاله نجاست به دلیل این‌که اگر ازاله نجاست را مقدم بدارد لازم می‌آید 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 بدل اضطراری طولی دارد حال اگر در ساعت اول نشد در ساعت بعدی باید 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 می‌شود 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 مهم‌تر 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 لحظه‌ای که سبب آن حاصل شود آن عمل واجب می‌گردد چه در این وقت معین و چه در سایر اوقات و لحظات حال تصادفاً در این وقت خاص سببش تحقق یافته در این‌گونه موارد هم واجبی که دارای این وقت خاص است اولویت دارد و مقدم می‌شود بر واجبی که دارای این وقت خاص نیست فی‌المثل نمازهای یومیه از اول تشریع دارای وقت خاصی بوده‌اند 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

اول صبح؟ یا ساعت ۱۰ صبح؟ اول ظهر؟ بعد از ظهر؟ نزدیک غروب آفتاب؟ حال فرض می‌کنیم نزدیک غروب آفتاب است و وقت نماز یومیه ضیق شده از آن طرف خورشید هم گرفته و وقت نماز آیات هم ضیق است و مکلف قدرت بر امتثال هر دو ندارد در این صورت نماز یومیه مقدم بر نماز آیات خواهد بود به دلیل این‌که نماز یومیه اصالة و اولاً و بالذات دارای این وقت مختص است و شارع مقدس از روز اول این وقت را از آن نماز یومیه دانسته، ولی نماز آیات دارای این وقت خاص نیست و تصادفاً در این وقت واجب گردیده به خاطر این‌که سبب آن الان حاصل شده.

در خاتمه: مسأله تقدیم صلوة یومیه بر صلوة آیات هنگامی که هر دو مضیق باشند امری اجماعی است و منشا این تقدیم همان اهمیت بیشتر ذات الوقت المختصه 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 شرعیه 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 متمكناً من النصاب يجب عليك الزکوة» و ... با حفظ این مقدمه می‌گوییم: دو واجب با یکدیگر تراحم پیدا کرده‌اند که یکی از آن دو مشروط به قدرت شرعیه است و دیگری از این ناحیه اطلاق دارد، در این‌گونه موارد واجب مطلق از ناحیه قدرت شرعیه بر واجب مشروط به قدرت شرعیه 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 شرعیه است و در هنگام مزاحمت واجبی که از ناحیه اخذ قدرت در لسان دلیل اطلاق دارد بر واجب مشروط از این ناحیه، مقدم می‌شود.

دلیل اهتمام ورزیدن شارع مقدس و معتبر کردن قدرت در لسان، در حالی که اگر هم نمی‌گفت عقل آن را بیان می‌کرد، دارای دو احتمال است:

۱. بیان شارع مؤکد است؛ یعنی همان قدرتی را که عقل لازم می‌دانست که خواهیم گفت: همان قدرت هم منظور نظر شارع است.

۲. بیان شارع مؤسس باشد، یعنی احتمال می‌دهیم که قدرت معتبره در نزد شارع یک قدرت ویژه‌ای 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 مزاحم پیدا نمی‌کند.

ان قلت: همه ما قبول داریم که واجبات شرعی عموماً مشروط به قدرت عقلیه هستند به دلیل این که تکلیف عاجز قبیح است حال همان احتمالی را که شما در ناحیه قدرت شرعیه دادید ما در ناحیه قدرت عقلیه می‌دهیم و آن این که شاید وجوب اداء دین مشروط به قدرت خاصه‌ای 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 می‌گوییم.

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 می‌کند 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 آسمان‌ها و مشی بر

روی دریاها اینجا عقلاً 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 عقلاً 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 ولو 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 می‌گردد، اما به خلاف قدرت شرعیه که احتمال دارد قدرت خاصه‌ای منظور نظر شارع باشد و گر نه قید نمی‌کرد و ... پس قیاس نمودن قدرت عقلیه به قدرت شرعیه بی‌وجه است. بنابراین، واجب مطلق از این ناحیه بر واجب مشروط به قدرت شرعیه مقدم می‌شود.

۵. دو واجب با یکدیگر تزامم 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 ا، 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 می‌رسد و باید رکعت اولی را ایستاده بخواند.

دلیل مطلب: آن واجبی که زمان امتثالش تقدم دارد هم اکنون مستقر الوجوب گردیده و وجوبش به سر حد فعلیت رسیده و حالت منتظره‌ای ندارد، ولی واجبی که در رتبه بعدی است الان وجوبش فعلیت پیدا نکرده، بلکه متوقف است که زمان امتثال آن فرا رسد و در همان آن مکلف قادر بر امتثال باشد تا وجوبش فعلی باشد و چون علی‌الغرض 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 شرعی باشند از قبیل «لو فرض انه نذر صوم یوم الخمیس و صوم یوم الجمعة و بعد ذلک عرض له ما یمنعه من الجمع بین الصومین و دار امره بین صوم احدهما و ترک الآخر کان مقتضی القاعدة تقدیم صوم یوم الخمیس و ترک صوم یوم الجمعة لتقدم زمان امتثال الاول و عدم مانع شرعی عنه لا اعتبار القدرة الشرعیة فی کل منهما حیث ان خطاب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة الشرعیة لان دلیل الوفاء بالنذر تابع لما التزم به المكلف علی نفسه و ما التزم به المكلف علی نفسه هو الفعل المقدور فقد اخذ المكلف فی التزام القدرة و خطاب الوفاء متاخر عن الالتزام فالخطاب یرد علی الفعل الذی اخذت القدرة فیه فی المرتبة السابقة علی ورود الخطاب فیکون کما اذا قید المتعلق فی لسان الدلیل بالقدرة صریحا».

۲. هر دو واجب نسبت به قدرت شرعی مطلق باشد از قبیل قیام در رکعت اولی و رکعت ثانیه که توضیح داده شد حال در هر یک از این دو صورت واجبی که زمان امتثالش مقدم است اولویت پیدا می کند و بر دیگری مقدم می شود.

۳. یکی از دو واجب مطلق باشد و دیگری از ناحیه قدرت شرعی مشروط باشد و مطلق تقدم زمانی داشته باشد مانند اداء دین که واجب مطلق است و زمان آن الان فرا رسیده و وجوب حج که واجب مشروط است یک ماه بعد خواهد بود که در مرجع چهارم توضیح دادیم.

۴. به عکس صورت ثالثه باشد، یعنی واجب مشروط زمان امتثالش تقدم داشته باشد حال در هر یک از این دو صورت واجب مطلق بر واجب مشروط تقدم دارد بر اساس ملاکی که در امر رابع گفته شد.

۶. دو واجب بایکدیگر تراحم نموده اند و یکی از آن دو بر دیگری ترجیح دارد به غیر از جهات خمسة 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:

۱. از ناحیه دلیل شرعی اولویت یکی از دو حکم را به دست آوریم فی المثل در باب نماز دلیل گفته: الصلوة لا تترك بحال و یا فرموده است: لن ينال شفاعتنا من استخف بالصلوة و ... این تعبیرات نشانگر اهمیت فوق العاده نماز در اسلام است یا مثلاً در رابطه با جهاد قرآن می گوید: «قُلْ إِنْ كَانَ عَابَاؤُكُمْ» و ... «أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا» ... که دنبال حب خدا و رسول مسأله جهاد را طرح نموده و یا می فرماید: «أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَهَدَ» 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 مد ظله 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 عندالمزاحمة حفظ جان مقدم است به دلیل این که 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 عندالشارع دارای ملاک و مصلحت نوعیه و اجتماعیه است و واجب دیگر دارای مصلحت شخصیه است و تردیدی نیست در این که 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

سبب حفظ اساس اسلام است.

۲. دوران امر است میان اموری که حق الناس هستند با اموری که صد در صد حق الله است و رابطه‌ای میان مکلف و خدای اوست و ربطی به غیر ندارد. در اینجا هم حق الناس عند المزامحه 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 این که 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 تزاحم 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 غفلی 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 الاهیة 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

احتمال دارد که در واقع فاسق باشد و شرعاً نجات مؤمن صالح مهم‌تر است و همین که احتمال اهمیت آمد عقل می‌گوید: 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 می‌کند فی‌المثل نمی‌دانیم که آیا در کفاره قسم معیناً عتق رقبه واجب است و یا مخیر هستیم بین احد الأُمور الثلاثة، یعنی اطعام و کسوت و عتق عقل می‌گوید قدر متیقن را اخذ کن و احتیاطاً 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، محتمل‌الاهمیه نیز مقدم می‌شود. و هذا اصل ینفع کثیراً فی الفروع الفقہیة فاحتفظ به.

۵. حکومت و ورود

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 مسأله جناب شیخ اعظم خاتم الفقهاء و المجهتین شیخ مرتضی انصاری دزفولی است که وی بدین وسیله باب تازه‌ای را در مسیر اجتهاد و استنباط احکام به روی فقه‌های 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 فقه‌های سلف در استنباطاتشان از شیوه حکومت و ورود با این اصطلاح مطرح نبوده و در هر حال سکه به نام نامی شیخ انصاری رحمته زده شده اگرچه زمینه بحث از قبل بوده اما کسی که این مبحث را زنده و شکوفا نمود مرحوم شیخ انصاری بوده شکرالله مساعیه الجمیلة.

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 کرده‌اند و ملاحظه نموده‌اند که گاهی یک دسته از ادله بر دسته دیگر مقدم می‌شوند در

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 نیافتاده‌اند.

دو مثال: ۱. ادله عناوین اولیه بر ادله عناوین ثانویه مقدم می‌شود اگرچه نسبت بین آن دو عموم من وجه باشد فی‌المثل 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 باطلاقش 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 آن که 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 باقی‌اند 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 باقی‌اند و هریک در مجرای خود جاری‌اند و اصولاً

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 فرو برده و قانون ارزشمند حکومت و ورود را اکتشاف نموده و به جهان اصول عرضه نماید.

قصه: معروف است که گویا جناب میرزا حبیب الله رشتی که از شاگردان نامی شیخ اعظم بوده روزی در جلسه درس مرجع بلامنازع تقلید در جهان تشیع در عصر خویش جناب آیه الله العظمی شیخ محمد حسن صاحب جواهر با مرحوم شیخ انصاری برخورد می‌کند در حالی که آن روزها جناب شیخ آن چنان آوازه‌ای 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: مسأله به این سادگی نیست، بلکه باید حداقل 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 خوشه‌های بسیاری از خرمن دانش درخت پر بار میدان فقه و اصول جناب شیخ انصاری بر می‌چیند 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 کتاب‌های بسیاری درباره آن نوشته شود؛ در حالی با کمال تأسف در هیچ‌کدام از کتاب‌های فقهی و اصولی مرحوم شیخ انصاری بحثی واف و شافی در این زمینه انجام نگرفته و صرفاً به یک سلسله مباحث پراکنده و غیر جامع در لابه‌لای کتب شیخ بسنده شده است. لذا این موضوع همچنان در کتب اصولیه مبهم ذکر شده است. اگرچه منظور جناب شیخ در نزد متأخرین کاملاً واضح و روشن بوده، ولی بحث جداگانه‌ای در این زمینه نشده و ما در این کتاب مختصری در رابطه با حکومت و ورود گفتگو خواهیم کرد.

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 عبارت‌اند 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 گفته‌اند: حکومت عبارت است از این‌که یکی از دو دلیل ناظر بر دلیل دیگر و مفسر دلیل دیگر باشد به گونه‌ای 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 چنان‌که از اسم آن پیداست عبارت است از این‌که دلیل حاکم به صورت قهری و جبری و سیطره داشتن بر دلیل محکوم مقدم شود و وری همین اصل نام این تقدیم را حکومت گذاشته‌اند که به معنای سلطه داشتن و سیطره پیدا کردن است، البته تقدیم دلیل حاکم بر محکوم نه از ناحیه مرجحات سندی است که کسی بگوید: سند دلیل حاکم رجحان داشته، لذا مقدم شده

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 یقدم 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 این که 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 این که 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 نفیاً یا اثباتاً چیزی نگفته و اکرم العلماء به عمومش متعرض آنها شده و هکذا در مثال لا تکرّم الکفار و لا تکرّم 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 بالا تکرّم الفساد منهم یا لا تکرّم العلماء با اکرم

العدول منهم در چنین مواردی دلیل خاص مخصوص دلیل عام می‌شود، یعنی در این فرض دلیل عام با دلیل خاص در خصوص مدلول خاص با یکدیگر به حسب ظاهر تنافی و تکاذب پیدا می‌کنند منتهی چون دلیل خاص از حیث دلالت قوی‌تر از دلیل عام است لذا عقلای عالم دلیل خاص را بر دلیل عام مقدم می‌دارند و هر جا عقلای عالم بنایی داشتند کاشف از موافقت و رضایت شارع است؛ یعنی از این طریق استکشاف می‌کنیم 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 موضوعاً پس تخصیص اخراج حکمی است.

تقسیمات حکومت: برای حکومت تقسیماتی ذکر شده که مهم‌ترین آنها دو تقسیم کلی ذیل است:

تقسیم اول: گاهی دلیل حاکم در عقد الوضع (موضوع) دلیل محکوم تصرف می‌کند از قبیل این‌که یک دلیل می‌گوید: خمر حرام است و دلیل دیگر می‌گوید: هر مسکری خمر است این دلیل دوم بر دلیل اول حاکم است؛ یعنی تنزیلاً و مجازاً دایره موضوع دلیل اول را توسعه می‌دهد به این‌که خمر بخصوص مایع متخذ از انگور اختصاص ندارد، بلکه فقاق و نبید و ... را نیز شامل است این یک ادعاست؛ زیرا وجداناً بر اینها خمر اطلاق نمی‌شود، ولی تعبداً اطلاق می‌کنیم 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 می‌دهد از قبیل این‌که الصوم واجب شامل صوم ضرری هم می‌گردد و وجوب را در آنجا نیز اثبات می‌کند، ولی قانون لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام دلالت می‌کند 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 می‌کند و

مقداری از دامنهٔ دلیل محکوم را برمی‌چیند 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 می‌گردد در باب تخصیص مدلول دلیل خاص از تحت عموم عام خارج می‌گردد 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 می‌کشد به گونه‌ای که دیگر دلیل محکوم ظهور در این عده ندارد و نتوان گفت که این عده هم از ظاهر کلام مولا اراده شده‌اند بلکه این عده از عنون مآخوذ 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 می‌گوید: اکرم العلماء. سپس گاهی می‌گوید: لاتکرم الفساق من العلماء. این سخن مخصص آن دلیل عام است؛ زیرا این جمله دلالت ندارد بر این‌که عالم فاسق عالم نیست، بلکه می‌گوید: عالم فاسق وجوب اکرام ندارد (خروج حکمی) و گاهی می‌گوید: 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 دیدهٔ جاهل بنگر، البته خروج موضوعی، ادعایی و تنزیلی است؛ یعنی عالم فاسق را نازل به منزلهٔ 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 نتیجهٔ الفاسق لیس بعالم بالاتکرم العالم الفاسق متحد و یکسان است و هر دو دلالت می‌کنند 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 ادله‌ای داریم که احکام و دستورالعمل‌های

مشکوک را تبیین می‌کند 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 می‌فرماید: اذا شککت فابن علی الاکثر که اطلاق دارد و هر نوع شکی را می‌گیرد، سپس می‌فرماید: لا تبن علی الاکثر فی الشک الفلانی این نامش تخصیص است، ولی گاهی می‌گوید: لا شک لکثیر الشک یا لا شک للامام مع حفظ الماموم یا لا شک للاماموم مع حفظ الامام این اسمش حکومت است که به حسب ظاهر خروج موضوعی را دلالت دارد، یعنی لسان دلیل آن است که شک انسان کثیر الشک و یا شک ماموم با حفظ امام و بالعکس از دایره شک خارج است منتهی خروج ادعایی است نه وجدانی به دلیل این‌که وجداناً که در کثیر الشک شک منتفی نیست، ولی تنزیلاً چرا در نتیجه تمام احکامی که برای شکوک بیان می‌گردد به شک کثیر الشک داده نمی‌شود.

و گاهی حکومت به نوع توسعه است؛ یعنی دلیل حاکم در موضوع یا محمول دلیل محکوم تصرف نموده و آن را گسترش می‌دهد از قبیل مثال: الخمر حرام باکل مسکر خمر که قبلاً بیان شد و از قبیل مثال‌های ذیل:

۱. گاهی مولا اول می‌گوید اکرم العلماء که عنوان العلماء مختص به افرادی است که عند العرف والاصطلاح عالم باشند، ولی بعداً می‌گوید: المتقی عالم این کلام معنایش آن است که انسان متقی ولو جاهل و بی‌سواد 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 بارکن. این دلیل حاکم بر دلیل اول بوده و در عقد الوضع دلیل اول تصرف کرده و ادعاء موضوع آن را گسترش داده است.

۲. می‌دانیم که نماز در اسلام احکامی دارد منجمله از احکام نماز آداب شکوک است که اگر شک بین ۲ و ۳ پیدا کردیم وظیفه چیست و ... این احکام مال نماز است که در نزد متشرعه همان عبادت خاصه معروفه‌ای است که دارای اقوال و اکوان و هیأت مخصوصه است، ولی دلیل دیگر می‌گوید: الطواف بالبيت صلوة که تعبداً و تنزیلاً دایره موضوع دلیل محکوم را که صلوة باشد توسعه داده و شامل طواف هم گردیده،

یعنی وجداناً که طواف صلوة 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 مثلاً نکاح با مادر رضاعی و خواهر رضاعی هم حرام است.

فرق های حکومت با تخصیص: حکومت و تخصیص در پنج مورد با هم فرق دارند که ذیلاً 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 حقیقتاً و وجداناً است، ولی دومی ادعاءً و تنزیلاً.

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 مرجع 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 احیاناً عام اقوی باشد از حیث دلالت دلیل عام مقدم است از قبیل این که 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 يستحب باشد که مخصص عام است و حیث این که دو احتمالی و مجمل است پس خاص مقدم نمی شود، بلکه عام مقدم است البته این سخنان بر مبنای شیخ انصاری است نه میرزای نایینی و مرحوم مظفر و آخوند که دلیل

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» هذیان‌گویی 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

همان‌گونه که حکومت در برخی موارد با تخصیص هم نتیجه بودند همچنین ورود هم با تخصیص در نتیجه متحد هستند توضیح این‌که هر یک 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 و جداناً و حقیقتاً با این تفاوت که در باب تخصیص خروج، خروج بالتکوین است و منشاء تشریعی 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 و جدانی که تخصیصاً از امارات و اصول عملیه خارج است، ولی در باب ورود، خروج منشاء 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 البرائة العقلية و اصالة الاحتياط العقلی و اصالة التخییر العقلی.

۲. اصول عملیه شرعیه که حاکم بر آنها شرع است از قبیل اصاله البرائة الشرعیه و اصاله الاحتیاط الشرعی و اصاله الاستصحاب الشرعی.

حال اختلاف است که آیا ادله امارات بر ادله اصول عملیه مطلقاً 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 می‌گویند: ادله امارات نسبت به اصول عملیه عقلیه وارد و نسبت به اصول شرعیه حاکم‌اند و خلاصه استدلالشان نسبت به اصول شرعیه و حکومت این است که: ان الاصول الشرعیه اخذ الشک فی موضوعه و الامارة رافعة للشک تعبداً لا وجداناً فتكون حاکمة لا واردة.

این نظریه مبنای مرحوم آخوند و میرزای نایینی و مرحوم مظفر است، ولی گروه دیگری از علما از قبیل مرحوم آیه‌الله حکیم در کتاب **حقائق الاصول** (ج ۲، ص ۵۵۶) می‌گوید: ادله امارات نسبت به ادله اصول مطلقاً ورود دارند فراجع.

با حفظ این مقدمه مثال مذکور را توضیح می‌دهیم: ادله امارات بر ادله اصول عقلیه واردند بیان مطلب این است که اصول عملیه عقلیه عبارت‌اند از سه اصل:

۱. اصل برائت عقلی،

۲. اصل احتیاط عقلی،

۳. اصل تخییر.

هریک را محاسبه می‌کنیم.

اصالة البرائة: موضوع اصل برائت عقلیه عبارت است از عدم البیان، عقل می‌گوید: عقاب بلاییان 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 منشاء شرعی دارد ولو وجداناً 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 می‌گوید: انا البیان و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان.

اصالة 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

می‌گوید: انا المؤمن و اذا جاء المؤمن ارتفع عدم المؤمن. مؤمن بودن خبر ثقه و جدانی است، ولی منشاء تعبدی دارد، یعنی شارع او را مؤمن قرار داده و گر نه عقل بدان اکتفا نمی‌کرد.

اصالة 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 ثقه‌ای قیام کرد مبنی بر این که دفن میت کافر واجب است این خبر موضوع آن اصل را نابود می‌کند و یک طرف را ترجیح می‌دهد در نتیجه تحیر می‌رود پس دلیل اماره بر دلیل اصل تخییر عقلی وارد است؛ یعنی موضوع او را می‌برد.

خلاصه: تخصیص عبارت است از خروج حکمی محض و صد در صد و ظاهراً و باطناً.

تخصص عبارت است از خروج موضوعی محض و صرف و جداناً و تکیوئاً. حکومت عبارت است از خروج موضوعی ادعاء و تنزیلاً و به تعبیر جامع‌تر، 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 و جداناً نه ادعاء، ولی منشاء این خروج تعبد شرعی است.

۶. قاعدة در متعارضین، تساقط یا تخییر

دو دلیلی که با یکدیگر تعارض می‌کنند 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 خارجیة 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

متعادلین باشند فعلاً 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 این که 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. فعلاً بحث ما در مقام اول است:

سؤال: با توجه به این که ما قاعده ثانویه داریم و بر اساس 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 منحصرأ 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 بنابر 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 بهره‌مند 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 صرفاً 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 این که اگر اماره بر امری از امور قیام نمود قیام اماره سبب می‌شود که طبق مؤدای اماره مصلحت حادث شود به اندازه مصلحت واقع

و یا بیش از آن و وقتی اماره مخالف واقع درآمد این مصلحت حادثه جبران کنندهٔ مصلحت فائده واقعیه 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 کرده‌اند که اگر امارات طریق محض باشند مقتضای قاعدهٔ 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 قاعدهٔ اولیه بر مبنای طریقت محضه در متعارضین متعادلین چیست؟

جواب: در مسأله 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 می‌کردیم همچنین الان هم که دلیل داریم، ولی مبتلا به معارض معادل است هر دو را نادیده می‌گیریم و به اصول عملیه مراجعه می‌کنیم.

۲. گروهی از اصولیین هم مبنای تخییر را اختیار کرده‌اند. مصنف می‌گوید: و الحق هو الاول، دلیل ما بر اثبات مدعایمان عبارت است از اثبات المدعا بابطال دلیل الخصم.

بیان مطلب: مهم‌ترین دلیل قول به تخییر این است که از طرفی تعارض در هنگامه‌ای است که دو دلیل هر دو واجد شرایط حجیت باشند به دلیل این که حجت بالا حجت تعارض نمی‌کند چنانچه دو تالا حجت نیز با یکدیگر تعارض نمی‌کنند. از طرف دیگر اگر تعارض بین دو دلیل نبود به هر دو عمل می‌کردیم؛ زیرا هر دو واجد شرایط هستند، ولی در سایه تعارض این دو دلیل مانعة الجمع شده‌اند. پس تعارض

حداکثر 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 نمی توانیم تشخیص دهیم که حجت فعلیه علی التعیین کدام است؟ و لا حجت کدام؟ فقط اجمالاً می دانیم که احد الحدیثین لا علی التعیین حجیت فعلیه دارد و لا غیر. از طرف چهارم ترجیح بلامرجح محال است، بنابراین، نتیجه می گیریم: فلا بد من التخییر بینهما.

جواب ما: مرادتان از این تخییر که گفتید لابد 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 می کنند که احد المتعارضین لا علی التعیین 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 این که 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 سختنان باطل است به دلیل این که ادله حجیت معیناً 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 می گوید: کل اماره کذائیه حجت است نه این یا آن، به عبارت کامل تر، ادله حجیت حداکثر دلالت دارد که در فلان اماره شرایط حجیت موجود است و مقتضی در هر یک 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 نمی آید حال در مواردی که تعارضی در کار نیست مقتضی موجود است و مانع هم مفقود است. فلذا آن اماره به درجه حجیت فعلیه می رسد، ولی در خصوص باب متعارضین ولو مقتضی دارد، ولی مانع وجود دارد از این که آن دو به درجه فعلیت

برسند و مانع همان تعارض و تکاذب است که هریک از دو دلیل دیگری را تکذیب می‌کند و سدی می‌شود در برابر دیگری و جلوی فعلیت آن را می‌گیرد و ترجیح بلامرجح هم که محال است پس مانع وجود دارد و هیچ‌کدام به درجه حجیت فعلیه نمی‌رسند پس تخییر در حجیت معنا ندارد. و ادله حجیت قاصرند از شمول نسبت به متعارضین و اگر مرادتان تخییر از جهت واقع باشد سخت‌ان مبتلابه دو اشکال اساسی است:

۱. تخییر از جهت واقع در مواردی است که ما قاطع باشیم به این‌که لااقل احد الدلیلین مطابق با واقع هست، ولی متأسفانه در متعارضین هرگز نتوان قطع پیدا کرد به این‌که احدهما مصادق للواقع، بلکه حداکثر بعد التعارض می‌توان قاطع شد به این‌که احد الدلیلین کاذب است و قطعاً مصادف واقع نیست و اما قطع به صدق دیگری پیدا نمی‌کنیم، بلکه احتمال دارد که هر دو دلیل کاذب باشد و حکم واقعی امر ثالثی باشد فی‌المثل یک دلیل می‌گوید: جمعه واجب است و دیگری می‌گوید: جمعه حرام است، در اینجا ممکن است واقع استحباب باشد پس نتوان قطع به مطابقت احد المتعارضین للواقع حاصل کرد.

۲. بر فرض قبول کنیم که در متعارضین احدهما لا علی التعیین حتماً مطابق واقع است باز هم تخییر از جهت واقع معنا ندارد؛ زیرا تخییر به حسب واقع در مواردی از قبیل خصال کفاره است که هریک از افراد را بگیریم حتماً به واقع می‌رسیم، ولی در متعارضین حداکثر یکی حق و واقع است و دیگری ناحق و خلاف واقع است و معنا ندارد که در واقع و عندالله ما مخیر باشیم بین حق و باطل، واقع و خلاف واقع پس تخییر از جهت واقع هم معنا ندارد.

آری، قائل به تخییر می‌تواند بگوید که در این فرض ثانی وقتی حتماً یکی مطابق واقع بود ما علم اجمالی پیدا می‌کنیم به مطابقت احدهما للواقع و به برکت علم اجمالی حکم واقعی در حق ما منجز می‌شود و چون تعیناً نمی‌دانیم که کدام مطابق واقع و کدام مخالف واقع است و دوران بین المحذورین است فلا بد من التخییر بینهما.

ولی جواب ما این است که اگر مسأله 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 این که 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 این که 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 الان بحث در این است که هرگاه دو دلیل متعارض مشترکاً بر نفی حکم ثالث از یک موضوع دلالت داشتند آیا مقتضای تساقط دو دلیل آن است که علی الاطلاق از حجیت می‌افتند و در این جهت نیز حجیت ندارند و یا این که در این جهت چون معارض نیستند هر دو بر حجیت فعلیه خود باقی‌اند؟ مثال: فرض کنید حدیثی می‌گوید: جمعه واجب است و لازمه‌اش آن است که مستحب نباشد، و حدیث دیگر می‌گوید: جمعه حرام است آن هم لازمه‌اش 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 مطلقاً، یعنی می‌گویند: این دو دلیل نسبت به نفی ثالث هم از حجیت فعلیه ساقط می‌شوند.
۲. گروهی قائل به عدم تساقط هستند مطلقاً، یعنی می‌گویند دو دلیل متعارض نسبت به نفی حکم ثالث حجیت دارند.

۳. گروهی هم تفصیل داده‌اند میان آنجا که متعارضین تنافی ذاتی داشته باشند با آنجا که متنافیین 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 دالالتشان بر نفی حکم ثالث به حجیت خویش باقی هستند به دلیل این که 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 تقدر بقدرها).

اشکال: ما در منطق آموخته‌ایم 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 این که 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 و 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 حال اگر دو دلالت داشتیم که هیچ کدام اصل و فرع، تابع و متبوع نبودند بکله 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 می‌گوید: لا تبع وقت النداء و ما هم فرض می‌کنیم که نهی در

معاملات هم مثل عبادات، هم دال بر حرمت و هم بر فساد است سپس حدیث دیگر می‌گوید: البیع وقت النداء لیس بفاسد 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 می‌کرد که حدیث دوم دلالتی نداشت پس حدیث اول در دلالتش بر حرمت بلامعارض و بر حجیت فعلیه باقی است و می‌توان بر اساس آن به حرمت بیع در وقت نداء فتوا داد ولو فاسد نباشد.

مثال دیگر: حدیثی می‌گوید: اکرم العلماء و حدیث دیگر می‌گوید: لا تکرم الفساق که نسبت بین آن دو عموم من وجه است و هریک دارای ماده افتراق هستند حال دو دلیل بالنسبه به ماده اجماع تعارض نموده و تساقط می‌کنند، 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 مبحث 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 ابن‌ابی‌جمهور صاحب کتاب **غوالی اللئالی** نسبت به آن ادعای اجاع نموده‌اند و آن عبارت است از «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»؛ یعنی مادامی که می‌توان 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 فوق‌العاده این قانون سخن می‌گوییم.

آنچه تا به حال در رابطه با متعارضین به دست آوریم 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 می‌کنیم و اگر هر دو طرف مساوی بودند تساقط می‌کنند و یا قائل به تخییر می‌شویم. حال می‌گوییم: تمام این مباحث در مواردی است

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 نمی‌رسد، بلکه هر دو دلیل بر حجیت فعلیه خویش باقی‌اند و به هر دو دلیل عمل می‌کنیم، بنابراین، قانون الجمع مهما امكن اولی من الطرح جلو تمام آن دستورالعمل‌های باب تعارض را می‌گیرد و لذا از اهمیت به سزایی برخوردار است با حفظ این نکته در رابطه با این قانون در دو مقام بحث می‌کنیم:

۱. سند و مدرک آن،

۲. گستره دلالت آن.

بحث سندی: ما برای حجیت و اعتبار این قانون آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از سنت معتبره نداریم، مبنی بر این‌که: «یا ایها الذین آمنوا اعلموا ان الجمع بین المتعارضین مهما امكن اولی من الطرح»، بلکه تنها مدرک این قانون عبارت است از حکم عقل به اولویت جمع توضیح این‌که تا به حال مکرر گفته‌ایم 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 حتماً هر یک به درجه حجیت فعل می‌رسیدند 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 می‌کند و از حجیت فعلیه آن مانع می‌شود 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 می‌رسند.

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

می‌پسندند و در محاورات خود عملاً از آن بهره می‌گیرند از قبیل دلیل عام و دلیل خاص که عرف مردم به وسیلهٔ دلیل خاص، عام را تخصیص می‌زنند و در این مورد سرگردان نمی‌مانند و همچنین در مطلق و مقید.

۲. جمع تبرعی و عقلی و آن عبارت است از وجه الجمعی که عقل با دقت و باریک‌بینی می‌تراشد، ولی به درجهٔ ظهور عرفی نمی‌رسد و عقلای عالم در محاورات خود چنین بنایی ندارند، این قسم از جمع حد و مرزی ندارد، بلکه غلیظ‌ترین متعارض‌ها را می‌توان با دقت عقلی تأویل برده و بین آن دو را جمع نمود فی‌المثل یک دلیل می‌گوید: اکرم العلماء و دلیل دیگری می‌گوید: لا تکرّم العلماء عقل می‌تواند 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 ولو عام و خاص مطلق نباشند، بلکه عامین من وجه یا متباینین باشند یا یک نص با یک ظاهر قابل جمع تبرعی هستند پس دایرهٔ جمع عقلی به مراتب از جمع عرفی وسیع‌تر است و خلاصه این‌که جمع تبرعی عبارت است از توجیهات بسیار بعدی 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 درجهٔ اعتبار ساقط نشود توجیهات غیر وجهی برای آنها ذکر می‌کنیم که شاید و لعل مراد فلان امر باشد و خلاصه ائمّه علیهم‌السلام تناقض‌گویی نکرده‌اند و ما بیش از این درک نمی‌کنیم.

با حفظ این مقدمه سؤال می‌کنیم که آیا قانون مذکور به جمع‌های عرفی اختصاص دارد یا شامل جمع‌های تبرعی هم می‌گردد؟ گروهی پنداشته‌اند به این‌که این قانون شامل جمع‌های عقلی هم می‌شود 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 می‌کنند که هر دو واجد شرایط حجیت باشند که لولا المانع به درجهٔ حجیت فعلیه می‌رسیدند، ولی تکاذب الدلیلین مانع شد از این‌که هر یک از متعارضین حجت فعلی شوند حال مادامی که جمع بین الدلیلین ولو به نحو جمع تبرعی میسر باشد وجود مانع محرز نیست، پس مقتضی وجود است و مانع مشکوک است فی‌وثر

المقتضى اثره.

مشهور علمای برآنند که قاعده فوق مخصوص جمع‌های عرفی است و شامل جمع تبرعی نمی‌گردد و مصنف از همین دسته است و دو دلیل برای اثبات مدعای خود می‌آورد:

۱. اگر مضمون این قانونی که مورد تسالم جمیع فقهاست وسیع باشد و شامل جمع‌های تبرعی هم بشود لازمه‌اش آن است که هیچ‌گاه دو دلیل متعارض پیدا نکنیم که قابل جمع نباشند، بلکه غلیظ‌ترین متعارض‌ها را با جمع تبرعی می‌توان جمع نمود و این امر تالی فاسد بزرگی دارد و آن این‌که لازم می‌آید تمام روایات وارده در باب تعارض را که معروف به اخبار علاجیه هستند و برای علاج متعارضین صادر گردیده‌اند، 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 می‌توان مدعی شد که اصلاً در میان امارات ظنیه متعارضه ما چنین موردی نداریم که هر دو دلیل نص باشند، بلکه نوعاً 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 می‌کنند 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 الدلالة 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 می‌شود و یک درصد هم احتمال آن داده نمی‌شود.

۲. یکی از دو دلیل قطعی السند و الدلالة باشد و دیگری این چنین نباشد این احتمال نیز از مورد تعارض خارج است؛ زیرا وقتی از یک دلیل قطع حاصل شد،

حجیت قطع ذاتی آن است و آن خبر حجت مسلم می‌شود و به طور قهر و جبر خبر دیگر از میدان خارج می‌گردد و لا حجت می‌شود پس این دو صورت از محل بحث خارج است و بحث ما منحصر می‌شود در چهار قسم ذیل که عبارت‌اند 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 آیه‌ای 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 گمان‌آور 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 این که قانون فوق در محدوده دلالت دو دلیل متعارض جریان می‌یابد نه در محدوده سندها و فرض این است که دلالت‌ها قطعی و یقین‌آورند چون هر دو نص بوده و به هیچ وجه قابل توجیه نیستند پس نوبت به قانون الجمع نمی‌رسد آن‌گاه 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 می‌کنیم و مرجوح را طرح می‌کنیم و اگر هر دو دلیل از ناحیه سند برابر بودند فی‌المثل هر دو خبر ثقة بودند یا هر دو خبر صحیح بودند و ... نوبت به دو مبنای معروف در باب متعارضین متعادلین می‌رسد و آن این که یا قائل به تخییر شده و می‌گوییم: اذن فتخیر و یا قائل به تساقط می‌شویم و می‌گوییم تعارضاً تساقطاً و يرجع 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 این که سند دو دلیل هر دو قطعی است و لذا نوبت به تصرف در یکی از دو دلالت می‌رسد 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

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 اصالة الظهور در هر دو ظاهر معقول نیست چون دو ظاهر متعارض و متکاذب‌اند و لذا در چنین حالتی اگر جمع عرفی و عقلایی بین دو دلیل میسر 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 پشتوانه‌اش بنای قطعیه عقلاست و لذا چنین جمعی حجت و معتبر است، ولی اگر جمع عرفی میان دو دلیل میسر 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 توجیهات غیر وجیهه متوسل شویم و چنین جمعی حجیت 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 هیچ‌کدام 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 الدلالة 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 اصالة السند را در آن طرح کنیم تا

به ظهور دلیل دیگر اخذ کنیم و اصالة الظهور را در آن جاری کنیم:

۲. و یا باید در دلالت دلیل ظنی الداله تصرف نموده و از ظاهر آن رفع ید کنیم تا در نتیجه به سند دلیل دیگر اخذ کنیم و اصالة 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 این که بگوییم: اصالة السند در یک دلیل اولی از اصالة الظهور در دلیل دیگر نیست. پس هیچ کدام رجحان پیدا نمی کند، در نتیجه هر دو دلیل را نادیده می گیریم.

حال چه کنیم؟ آیا اصالة السند را زیر پا بگذاریم و اصالة الظهور را ساری و جاری بدانیم؟ و یا اصالة الظهور را نادیده گرفته و از اصالة 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 این که قطعی السند عام یا مطلق است و قطعی الداله خاص یا مقید و یا از سایر مصادیق جمع عرفی. در اینجا میان دو دلیل را جمع می کنیم به این که ظاهر را بر نص یا اظهر حمل می کنیم و چنین جمعی به برکت بنای قطعی عقلا حجت است، ولی اگر جمع عرفی ممکن نباشد نوبت به جمع تبرعی و عقلی می رسد 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 می رسد اما مقطوع الداله را از ناحیه سند طرح می کنیم و اما مقطوع السند را از ناحیه ظهور به دلیل این که اگر بخواهیم سند قطعی الداله را احیا کنیم باید اصالة السند را در آن جاری کنیم و اگر بخواهیم دلالت قطعی الداله را احیا کنیم باید اصالة الظهور جاری کنیم و هیچ یک از این دو اصل نسبت به دیگری اولویتی ندارد و ترجیح بلامرجح محال است و لذا هر دو را طرح می کنیم.

قسم چهارم: دو دلیل متعارض هر دو مظنون الداله 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 می گوید که سندها با یکدیگر دعوی

ندارند، دلالت‌ها نیز با همدیگر تعارض ندارد آری، تعارض میان ظهور هریک با سند دیگری است.

توضیح ذلک: از طرفی ادله حجیت خبر واحد به طور مساوی هریک از دو دلیل را شامل می‌گردد چون هریک 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 هریک 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 حتماً باید در دلالت یکی از آن دو تصرف کنیم و اگر بخواهیم دلالت‌ها و ظهورها را بگیریم حتماً 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 وگرنه نوبت به جمع تبرعی می‌رسد و جمع تبرعی مدرکی ندارد بنابراین، تعارض به جای خود باقی می‌ماند آن‌گاه 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 کاملاً 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 تراجیح مطرح بود به پایان رسید این که وارد

مباحث اصلی باب نهم می‌شویم 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 دلالتی 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 اجماع 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 عقلای 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 می‌زنند و عام را حمل بر خاص می‌کنند و از قبیل رایت اسدا یرمی که در نزد عقلا کلمه یرمی قرینه است بر این که 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 می‌گوید: 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 می‌گردد، دلیل مطلب آن است که هنگامی ما به سراغ قول به تساقط یا تخییر در متعادلین می‌رویم که در اخذ به دو دلیل متحیر باشیم و نتوانیم به هر دو ملتزم شویم، همچنین هنگامی در متعارضین متراجحین سراغ اخذ به راجح می‌رویم 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 نمی‌ماند، بلکه بین آن دو را جمع نموده و آن دو را به یکدیگر التیام می‌بخشد و در نتیجه نوبت به اخذ به راجح یا تخییر یا تساقط نمی‌رسد، به عبارت دیگر، هرگاه تعبد به هر دو دلیل متعارض مستحیل بود

نوبت به تساقط و یا تخییر و یا ترجیح می‌رسد اما اگر تعبد به هر دو میسور بود نوبت^۱ به این طرق سه گانه نمی‌رسد و در مواردی که جمع عرفی ممکن باشد به هر دو دلیل می‌توان 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 شده‌اند عبارت‌اند از چهار مورد ذیل:

۱. موردی که یکی از دو دلیل معیناً 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 ذوالقرینه است تفسیر و معنا می‌کند 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 می‌شود برای تصرف در ظاهر تمام اینها 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 این که آیا دلیل خاص به عنوان این که خاص است بر عام مقدم می‌شود، خواه ظهور خاص اقوی از ظهور عام باشد و خواه مساوی در ظهور باشند و خواه ظهور عام اقوی باشد؟ یا این که 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 نمی‌شوند و قواعد باب تعارض اجرا می‌شود و اگر در موردی دلیل عام ظهورش قوی تر بود دلیل عام بر خاص مقدم می‌شود؟

در این بحث دو نظریه وجود دارد:

الف. گروهی از قبیل شیخ انصاری مبنای دوم را انتخاب کرده‌اند.

ب. و گروه دیگری از قبیل محقق نایینی و پیروان مکتب ایشان منجمله مرحوم مظفر مبنای اول را انتخاب نموده‌اند، یعنی می‌گویند خاص بما هو خاص بر عام مقدم است، از باب این که دلیل خاص در نزد عرف قرینه بر مراد متکلم از دلیل عام است و

قرینه بر ذوالقرینه 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 این که 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 بر دار نیست.

بحث جنبی دیگر این است که بلاشکال اصالة الظهور در دلیل خاص بر اصالة 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 اصالة الظهور در دلیل خاص بر اصالة 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 آن که مهم است و ثمره عملی دارد اصل التقدیم است و اما کیفیه التقدیم چندان مهم نیست.

۲. موردی که یکی از دو دلیل معیناً و یا هر دو دلیل دارای قدر متیقن باشند در این صورت هم هریک را بر قدر متیقن آن حمل می کنیم و بدین وسیله تعارض ناپذیر می شود. منتهی قدر متیقن دو قسم است:

الف. قدر متیقن در مقام تخاطب و آن عبارت است از این که 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 این که هر مطلق در واقع و نفس الامر دارای یک سلسله مصادیق بارز و کاملی است که حتماً آن افراد از این مطلق اراده شده و ممکن نیست که سایر افراد مراد باشند و این دسته بخصوص مراد نباشد فی المثل

وقتی مولا می‌گوید: اکرم الفقیه، قدر مسلم، فقیه هاشمی عادل است حال قدر متیقن خارجی مضر به اطلاق نیست و با وجود آن هم می‌توانیم 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 می‌گیرد، ولی به عقیده محقق نایینی آن هم ضرری به اطلاق نمی‌زند. حال در مورد بحث می‌گوییم: منظور از این‌که هر یک 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 اساساً از ابتداء نسبت به ماده اجتماع تعارضی پیدا نمی‌شود تا نوبت به جمع بین الدلیلین برسد؛ زیرا تعارض هنگامی محقق می‌شود 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 اطلاقی تحقق پیدا نمی‌کند و وقتی اطلاقی نبود تکاذبی نیست، تکاذب نبود تعارض نیست، تا نوبت به جمع عرفی برسد، سالبه باتفاء موضوع است آری، این قدر متیقن خارجی است که مضر به اطلاق نیست در نتیجه هر دو دلیل اطلاق دارند و به اطلاقتان ماده اجتماع را هم شامل می‌شوند و در نتیجه تعارض می‌کنند آن‌گاه محتاج به جمع عرفی می‌شویم. مثال: دلیلی می‌گوید: ثمن الغدرة سحت این دلیل اطلاق دارد، یعنی شامل عذره انسان و غیر انسان از ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم می‌گردد و دلیل دیگر می‌گوید: لا بأس ببيع العذرة 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 اطلاق‌ها با یکدیگر تعارض می‌کنند و لکن پس از حمل هریک به قدر متیقن معارضه مرتفع می‌شود و التیام بین دو دلیل حاصل می‌گردد.

نکته: به نظر می‌رسد که این سخن بر مبنای محقق نایینی سازگار است که ایشان قدر متیقن در مقام مخاطب را از جمله مقدمات حکمت نمی‌دانند و لذا با وجود قدر متیقن کذایی هم اطلاق محقق می‌گردد، ولی پس از معارضه هریک به قدر متیقن خود حمل می‌شوند و در چنین مواردی جمع عرفی معقول است چنان‌که خود محقق

نایینی در *فوائد الاصول* (ج ۳ و ۴، ص ۳۷۲) به قدر متیقن در مقام مخاطب تعبیر کرده است، ولی بر مبنای مصنف نمی سازد به دلیل این که قدر متیقن خارجی در جمیع متعارض ها وجود دارد و بعید است که عرف به چنین جمعی تن در دهد فی المثل در اکرم العلماء و لا تکرم العلماء هم قدر متیقن خارجی وجود دارد و آن این که 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 در حالی 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 تکرم 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 در برمی 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

در ماده اجتماع دلیل ثانی را مقدم بداریم لازمه اش آن است که از عام اولی اکثر افراد آن^۱ اخراج و استثنا گردد بر خلاف این که 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 فکة الاسفل عند المضغ لیس بطاهر.

مثال دیگر: اکرم العلماء، لا تکرّم کل من لیس بها شمی 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 دانند 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 مثلاً یا عموماتی که در باب مقادیر وارد شده مثل بیان مقدار نصاب در زکات مثلاً و یا عموماتی که در باب مسافتات وارد شده مثل بیان مسافت شرعی مسافرت 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.

و اما مواردی که مورد اختلاف است و بعضی آنها را از مصادیق جمع عرفی آورده‌اند و برخی دیگر نیاورده‌اند:

۱. هرگاه دو دلیل متعارض هر یک دارای دو یا چندین معنای مجازی باشند که بعضی از آن مجازات به معنای حقیقی نزدیک‌تر از معانی مجازیه دیگر هستند در چنین موردی اختلاف است که آیا می‌توانیم هریک از متعارضین را بر اقرب المجازات آن حمل کنیم تا تعارض مرتفع شود یا خیر؟ گروهی بر آن‌اند که اذا تعذرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالارادة پس حمل بر آن می‌کنیم و جمع صورت می‌گیرد و گروهی بر آن‌اند که مجازات کثیره برابرند و هیچ‌کدام بر دیگری رجحان ندارد در نتیجه جایی برای جمع عرفی نیست.

مثال: یک دلیل می‌گوید: افعّل کذا و دلیل دیگر می‌گوید: لا تفعل کذا، حال امر یک معنای حقیقی دارد و آن وجوب است و دو معنای مجازی دارد که عبارت‌اند از استحباب مثل امر فکاتبوهم ان علمتم فیهم رشدًا و اباحه در مثل امر عقیب حظر که و اذا حللتهم فاصطادوا و ... و استحباب اقرب به وجوب است از اباحه متقابلاً نهی نیز یک معنای حقیقی دارد که حرمت باشد و دو معنای مجازی دارد که یکی کراهت است چنان‌که نوع نواهی وارده در روایات دال بر کراهت هستند و یکی اباحه مثل این‌که طبیب تا به حال به مریض می‌گفت حتماً باید فلان دارو را بخوری، ولی حالا می‌گوید: نخور، یعنی لازم نیست بخوری، بلکه مجاز هستی حال اگر امر افعّل کذا را حمل بر استحباب کنیم که اقرب المجازات است و هکذا نهی لا تفعل کذا و اگر حمل بر کراهت کنیم تعارض مرتفع می‌شود (البته کراهت و استحباب هم متعارض‌اند، ولی در مقام عمل چندان مشکلی نداریم) حال اینجا یکی از موارد اختلافی است.

۲. هر یک 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 مساوی‌اند و هیچ‌کدام اقرب از دیگری نیستند در اینجا نیز اختلاف است که آیا می‌توان بین آن دو را جمع کرد یا خیر؟

۳. در مواردی که دوران امر بین حمل یک دلیل بر تخصیص یا نسخ است آیا

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 مسأله وجود دارد که مشروحاً در پایان باب عام و خاص از ابواب مباحث الفاظ بیان شد فراجع.

امر دوم: قاعدة ثانویه در متعادلین

تا به حال با مقتضای قاعدة اولیه در رابطه با دو دلیل متعارض آشنا شدیم و آن این که: اذا تعارضا تساقطا و فایده بحث از قاعدة 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 این که در متعارضین، قاعدة 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 مجموعاً 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 هریک از متعارضین مختار است و این قول هم شهرت قدمایه دارد و هم عند المتأخرین مشهور است.

۲. گروهی از فقها گفته اند: مقتضای قاعدة ثانویه، یعنی استفاد از اخبار آن است که مجتهد در دو دلیل متعارض در مقام فتوا توقف کند و بر اساس 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 این که 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 یجب القصر و حدیث دیگر می گوید: یجب الاتمام مجتهد در

مقام فتوا توقف می‌کند، یعنی طبق هیچ‌کدام فتوا نمی‌دهد، ولی در مقام عمل احتیاط می‌کند، یعنی هم قصر می‌خوانند و هم اتمام و بین آن دو را جمع می‌نمایند و این جمع نه با ظاهر حدیث اول می‌سازند و نه با ظاهر حدیث دوم؛ زیرا هر یک از دو حدیث ظهور در تعیین دارند یکی می‌گوید: معیناً قصر واجب است و دیگری می‌گوید: معیناً اتمام واجب است و هیچ‌کدام 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 هیچ‌کدام عمل نکند و دست روی دست بگذارد و منتظر بیان معصوم بشود.

ب. توقف در مقام فتوا که مجتهد طبق هیچ‌کدام فتوا ندهد و مورد بحث ما در همین قسم است و این توقف مستلزم احتیاط در عمل است نه توقف اولی.

نکته دیگر: همان‌گونه که اگر با قطع نظر از دلیل معتبر و نص خاص مکلف علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه داشت در مقام عمل احتیاط می‌کرد و بینهما را جمع می‌نمود همچنین در باب متعارضین هم که نص داریم، ولی مبتلابه معارض شده مجتهد طبق هیچ‌کدام فتوا نمی‌دهد، ولی در مقام عمل احتیاط می‌کند.

۳. گروهی از فقها گفته‌اند: اگر یکی از دو دلیل متعارض موافق با احتیاط بود وظیفه مجتهد معیناً اخذ به همان است (خذ بما فیہ الحائطه لدینک) و نوبت به قول به تخییر یا توقف در فتوا نمی‌رسد، بلکه باید فتوا دهد و باید معیناً بر اساس حدیث موافق با احتیاط فتوا دهد.

مثال: حدیثی گوید: در نماز یک تسبیح واجب است و حدیث دیگر سه تسبیحه را واجب می‌کند در اینجا حادث ثانی موافق با احتیاط است مجتهد باید همین را گرفته و بر اساس آن فتوا دهد و اگر دو دلیل متعارض هیچ‌کدام موافق با احتیاط نبودند نوبت به تخییر می‌رسد، یعنی مجتهد هر یک را خواست اختیار نموده و بر اساس آن فتوا می‌دهد مثل باب دوران بین المتباینین از قبیل ظهر و جمعه مطاب با احتیاط نیست، در اینجا اختیار به دست خود فقیه است، البته باز نوبت به توقف در فتوا نمی‌رسد.

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 هیچ‌گونه تناقض و منافاتی در میان نیست بدان جهت که ما دو دسته دلیل داریم.

۱. ادله اولیه عامه که عبارت‌اند از ادله حجیت امارات.

۲. ادله خاصه ثانویه که عبارت‌اند 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 حداکثر دلالت می‌کنند بر این‌که در هر یک، از دو حدیث متعارض قطع نظر از تعارض مقتضی حجیت موجود است؛ یعنی هریک حدیث جامع شرایط هستند، ولی دلالت نمی‌کنند بر این‌که هریک از متعارضین حجیت فعلیه دارند؛ زیرا حجیت فعلیه داشتن در گروهی دو امر است: ۱. وجود المقتضی ۲. عدم المانع و در احادیث معتبره‌ای که مبتلابه 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 هریک مانع از حجت فعلیه شدن دیگری دارند این است مقتضای ادله عامه و لکن روایات خاصه‌ای 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 بر اساس قاعده اولیه عقلیه با قول به عدم تساقط بر اساس قانون شرعی ثانوی نیست و نتیجه آن است که حکم العقل تعلیق می‌شود، یعنی اگر شارع

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 این که تمام المصلحه از آن واقع و لوح محفوظ است و امارات صرفاً طرقی 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. مبانی سببیت محضه و آن عبارت است از این که 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 این که خود شارع ما را مخیر کرده پس حدیث مطابق واقع باشد یا مخالف خود شارع به ما رخصت داده و تضمین نموده که به هریک 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 ولو در واقع هر دو خبر 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 هریک که باشد مبتلا به اشکال است، با این حساب از شما می پرسیم: مردان از این تخییری که از روایات علاجیه استفاده می کنید چیست؟

جواب: مراد این است که هر یک از متعارضین علی البدل و لا علی التعیین، منجزیت و معذریّت 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 معذریّت دارند چون منجزیت و معذریّت از توابع حجیت فعلیه است و به حکم عقل ادله عامه شامل متعارضین بماهما 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 التعیین حتماً به درجه حجیت فعلیه می رسند پس معنای تخییر کاملاً روشن است و این که این معنا با جعل جدید آمده آن نیز روشن است.

اذا عرفت: 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 تقریباً از لحاظ دلالت و مضمون به چهار دسته تقسیم می شوند:

۱. برخی از روایات دلالت می کنند بر تخییر مطلقاً اعم از این که 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

مرفوعه زراره است که فرموده است: خذ بما فيه الحائظه لدينك كه اين قسم را جناب مظفر ذكر نمی کنند شاید به خاطر این كه تنها مدرک همین روایت است آن هم سندش مخدوش است كما 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 مابین 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 مسأله فقهیه و فرعی که نامش تخییر در مقام عمل است نظیر تخییر در خصال کفاره صوم و تخییر بین قصر و اتمام در مواطن اربعه (مکة 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 نوعاً تخییر در مقام عمل به تخییر واقعی گفته می شود که وظیفه واقعی تخییر است، یعنی هر یک از افراد تخییر مصلحت واقعی و وجود دارد نه این که لا اقتضا باشد و فعل

و ترک هیچ کدام راجح نباشد.

نکته سوم: جناب مظفر به همه روایات داله بر تخیر 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 خدشهای وارد نمی رساند و هدف اصلی ایشان این است که ثابت کنند که روایت توقف تام است (برخلاف شیخ انصاری) و اینها 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 السلام سؤال می کند: یا بن رسول الله صلی الله علیه و آله 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 الا فلیس منا. حسن بن جهم دوباره پرسید: یا بن رسول الله صلی الله علیه و آله دو انسان موثق از قول شما دو حدیث مختلف برای ما نقل می کنند و ما مردم می شویم که کدام حق است، اینجا چه کنیم؟ حضرت فرمود: «فاذا لم تعلم فموسع علیک بایهما اخذت» (وسائل الشیعة ج ۱۸ ص ۸۷).

کیفیت استدلال: در این حدیث ابتداء امام علیه السلام فی الجمله 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 تخیر 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 السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: هرگاه حدیثی را از راویان مورد اعتمادت شنیدی در وسعت هستی و

می توانی بدان اخذ کنی تا زمانی که به محضر امام زمانت بررسی 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 دست باز است به هریک 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 تقبید 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 مادام العمر این رخصت باشد خیر شاید برای همان یکبار و دوبار 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 مسأله 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 بگوید: یجب علیک الاخذ به نه این که 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

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: عبدالله 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 علیک بایة عملت».

کیفیت استدلال: طرفداران تخییر از این حدیث هم قول به تخییر را استفاده کرده اند چون امام فرموده است: «موسع علیک...» 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 این که در این تویق 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 این که حکم الله واقعی بوده که جایز است نماز صبح را در محمل بخوانی یا بر روی ارض و هیچ کدام تعین 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 این که تخییر در اخذ را دلالت کند اتفاقاً این احتمال ثانی مؤیدی هم

دارد و آن این که 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 می کنید 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 می گوید: مصلی در حال صلوه هرگاه از حالی به حالی دیگر منتقل می شود باید تکبیر بگوید حدیث دیگر دلالت می کند که مصلی وقتی سر از سجده ثانیه برداشت و تکبیر گفت سپس جلسه استراحت را انجام داد بعد که می خواهد 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 وصواباً.

کیفیت استدلال: طرفداران تخییر گفته اند توقیع شریف دلالت می کند بر تخییر در اخذ باحد المتعارضین، ولی این حدیث هم اطلاق دارد مثل حدیث ۲ و ۳ و به روایات باب ترجیح تقیید می خورد.

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 این که امام فرمود: بایهما اخذت ... کان صواباً در حالی که پر واضح 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

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 بر خلاف آن دو است.

حدیث پنجم: مرفوعه زراره که ابن ابی جمهور احسایی را در کتاب **غوالی اللئالی** نقل نموده است: در این حدیث امام علیه السلام قدم به قدم باب متعارضین را ذکر می کنند تا به اینجا می رسد که روای می پرسد اگر از تمام این جهات مساوی بودند چه کنیم؟ حضرت می فرماید: «اذن فتخیر احدهما فتاخذ به وتدع الاخر».

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 همکیشان 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 مسأله 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 علیه السلام می فرماید: این حدیث مبتلابه دو اشکال است:

۱. روایت وارد شده در فرض تمکن سائل از ملاقات امام و یا هر کسی 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 این که امام فرموده است: یرجئه ای یوخره (این کار را فعلاً تأخیر بیاور 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 می‌دهید 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 الترخ، یعنی منظور امام این است که مشا مخیر هستی که این عمل را انجام بدهی یا ندهی به اعتبار این که 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 می‌کنند، پس روایت به درد تخییر بین روایتین نمی‌خورد بخصوص که بین روایتین با ارجاء و توقف نمی‌سازد که امام فرموده است: یرجئه؛ زیرا تخییر، یعنی باحدهما عمل کن یا این یا آن این که ارجاء نیست بل الارضاء 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 روایة اخرى، بایهما اخذت من باب التسلیم و سعة؛ یعنی به هر یک از متعارضین که اخذ کنی در وسعت هستی و می‌توانی اخذ کنی، این حدیث هم از روایاتی است که قائلین به تخییر به آن استناد نموده‌اند البته باز حدیث تخییر را مطلقاً ثابت می‌کند چه متعارضین، متعادل باشند و چه احدهما رجحان داشته باشد و لکن حمل می‌کنیم مطلق را بر مقیدات.

جناب مظفر در دلالت این حدیث هم مناقشه‌ای ندارد اگر کلامی هست در حدیثیت آن است کما سیأتی و در اینجا فقط می‌فرماید: ظاهراً این حدیث، حدیث

دیگری است مستقل از حدیث قبل نه این که 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 السلام بفرماید: بایهما اخذ من باب التسليم وسعه بصور مغایب بیاورد چون جواب قبلی در حدیث شماره ۶ تماماً به صورت غایب بود (یرجئه، یلقی، یخبره، هو، یلقاه) تمام اینها به صورت مغایب است، این جمله هم مناسب بود مغایب باشد و حال آن که 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 السلام (ج ۲، ص ۱۹ و ۲۰) روایت مفصلی را از قول احمد بن حسن میثمی از امام رضا علیه السلام 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 الله فما کان فی کتاب الله موجودا حلالا او حراما ما وافق الكتاب و ما لم یکن فی الكتاب فاعرضوه علی سنن النبی صلی الله علیه و آله فما کان فی السنة موجودا منها عنه نهی حرام او ما موارثه عن رسول الله صلی الله علیه و آله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهی رسول الله صلی الله علیه و آله و امره.

۲. و ما کان فی السنة نهی اعافه او کراهه ثم کان الخبر الاخر خلافه فلذلک رخصته فیما عافه رسول الله صلی الله علیه و آله و کرهه و لم یحرمه.

۳. فذلک الذی یسع الاخذ بهما جمیعا او بایهما شئت وسعک الاختیار من باب التسليم والاتباع و الرد الی رسول الله صلی الله علیه و آله.

۴. و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الامور فردوا الینا علمه فنحن الولی بذلک و لا تقولوا فیه بأرائکم و علیکم بالكف و الثبوت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتی یاتیکم 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 تقیید می شود.

به گفته مرحوم مظفر، احتمال قوی دارد که مراد از تخییر، تخییر در مقام عمل باشد

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 می‌کرد سخن از تخییر به میان نیاورد بلکه فرمود عرضه کنید بر کتاب خدا و سنت رسول خدا ﷺ و شاهد قوی‌تر بر این که حدیث به درد تخییر بین المتعارضین نمی‌خورد. 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 ﷺ قدم به قدم مرجحات احاد المتعارضین را علی‌الآخر بیان می‌نمایند و سپس در پایان که راوی می‌پرسد اگر از تمام این جهات مساوی بودند چه کنیم حضرت صادق ﷺ می‌فرماید: اذا كان كذلك (مرجحاتی نباشد) فارحبه حتی تلقی امامک، یعنی تأخیر بیانداز تا امامت را ملاقات کنی؛ زیرا توقف در نزد شبهات بهتر است از اقدام و تهاجم در هلاکت‌ها.

به گفته جناب مصنف، این حدیث ظهور دارد در این که متعارضین، متعادل بودند باید توقف کرد.

حدیث دهم: حدیث سماعه از امام صادق ﷺ سماعه می‌گوید از امام پرسیدم: گاهی دو حدیث به ما می‌رسد در رابطه با امری، یکی از آن دو ما را به آن کار امر می‌کند (و مضمونش افعال است) و حدیث دیگر ما را از آن کار نهی می‌کند (مضمونش لاتفعل است). در اینجا چه کنیم؟ حضرت صادق ﷺ فرمود: به هیچ‌یک از این دو حدیث عمل نکن تا این که بروی خدمت صاحب و مولایت و از او وظایف را سؤال کنی، سماعه می‌گوید: 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

بحث ماست.

۲. توقف در عمل، یعنی هیچ کاری نکن فعلاً 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 احسائی در کتاب **غوالی اللثالی** به دنبال نقل مرفوعه زراره گفته: و فی روایه انه قال اذن (که تمام مرجحات مفقود است) فارحبه 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 تقیید و لکن پس از حمل مطلقات بر مقیدات ما به این نتیجه می رسیم که قول به تخییر یا توقف بر اساس این روایات در موردی است که احد المتعارضین از جهتی از جهات بر دیگری رجحان نداشته باشد و گر نه 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 این که مراد از توقف در این حدیث توقف در عمل است نه توقف در فتوا و اخذ به احتیاط پس از محل بحث خارج است.

وبعد 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 **الحدائق** 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.

وانت بعد از تمام این مباحث روشن می شود قول به تخییر قابل قبول نیست چون

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 این که 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 سنداً 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 دقیقاً 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 این که حدیث علی حده ای در قبال سایر احادیث باب باشد. شاهدش این است که کلینی علیه السلام در مقدمه کافی مرسله دیگری را ذکر نموده به این مضمون: بایهما اخذتم من باب التسلیم و سعکم در حالی که در این زمینه فقط یک مرسله بیشتر نبوده که همان مرسله شماره ۷ است آن هم یکجا به صورت خطاب مفرد آورده و یک جا 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 بر فرض که این حدیث باشد و نه استنباط خود کلینی علیه السلام می گوییم 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 قيل فی وجه: مشهور علما اخبار تخییر را بر اخبار توقف ترجیح می دهند و برای این ترجیح وجوهی را ذکر می کنند یکی از آن وجوه در تقدم اخبار تخییر بر

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 مطلقاً 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 مطلقاً چه نسبت به زمان حضور و چه زمان

غیبت مثل روایت محمد بن علی بن عیسی (متهی الاصول، ج ۲، ص ۵۹۴). البته درباره

دسته چهارم میرزا می فرماید: «حکمی ما یدل علی ذلک». 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 كانت هی العموم و الخصوص و کذا النسبة بین ما دل علی التوقف المطلق

و ما دل علی التوقف فی زمن الحضور الا انه لا تعارض بینهما فانه لا منافاه بین التوقف

او التخییر المطلق و بین التوقف او التخییر فی زمان الحضور لان المطلوب من اذا کان

مطلق الوجود فلا یحمل علی المقید بل یرقی 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 یرکون بالعموم من وجه و بین ما دل علی

التخییر و التوقف فی زمان الحضور یرکون بالتباين و لایهمنا 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 فالحرى رفع التعارض بین ما دل علی

التوقف و التخییر و قد عرفت ان النسبة بینهما بالعموم من وجه و لکن نسبة 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 حیثئذ 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 الغیبة و عدم التمكن

من ملاقة الحجة - عجل الله تعالی فرجه الشریف - فتكون اخص من ادلة التوقف

مطلقاً و صناعة الاطلاق و التقييد تقتضى حمل اخبار التوقف على زمان الحضور و التمكن من ملاقات الامام عليه السلام فيرتفع التعارض من بينهما و تكون النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور».

جواب سخن ميرزا: مرحوم كاظميني در پاورقى صفحه ۲۸۴ مى گويد: لا يخفى ان النسبة بين ما دل على التخيير فى زمان الحضور و بين ما دل على التوقف هى العموم و الخصوص كالنسبة بين ما دل على التوقف فى زمان الحضور و بين ما دل على التخيير و صناعة الاطلاق و التقييد يقتضى تقييد اخبار التوقف بزمان الغيبة فيعود التعارض بين الادلة على حاله الا ان طرح اخبار التخيير فى زمان الحضور لعدم العمل بها جيداً. مصنف فقط قول برخى از دانشمندان را آورده و نقد مى کنند و آن اين كه ادله تخيير نسبت به زمان حضور مطلق هستند، ولى ادله توقف مقيد به زمان حضور هستند و قانون مطلق و مقيد آن است كه حمل مطلق بر مقيد كنيم و به واسطه اخبار توقف اخبار تخيير را قيد بزنيـم و در نتيجه نسبت به زمان حضور توقف را مختص به زمان حضور است مقدم بداريم و نسبت به زمان غيبت هم به روايات تخيير عمل كنيم. همان گونه كه رأى مشهور همين است نظير اكرم انسانا و لا تكرم انسانا جاهلاً.

اقول: جناب مظفر در جواب اين استدلال مى فرمايند:

خوشبختانه اخبار توقف با اخبار تغيير متباين هستند نه اين كه عام و خاص يا مطلق و مقيد باشند تا احدهما بر ديگرى حمل شود.

توضيح ذلك: روايات توقف عموماً داراي يك قيد هستند و آن اين كه توقف كن و تأخير بيانداز تا امام عليه السلام را ملاقات كنى، آن گاه اگر بخواهيم از اين روايات استفاده كنيم كه حكم به توقف مختص به زمان حضور است بايد ابتدا ثابت كنيم كه غايت مفهوم دارد، و در مجلد اول گفته شد كه غايت گاهى قيد خود موضوع الحكم است نظير: «فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيِّدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» و گاهى قيد محمول يا متعلق الحكم است نظير: ثم اتموا الصيام الى الليل كه قيد اتمام است و گاهى قيد نفس الحكم است مثل كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه، حال مى گوييم: غايت وقتى مفهوم پيدا مى كند كه ثابت گردد كه غايت غايه الحكم است نه

غایه الموضوع او الماحمول و در روایات شریفه توقف غایه الماحمول است که ارجا باشد نه غایه الحکم که وجوب باشد، یعنی آنچه از روایات فهمیده می شود آن است که نفس الارزاء مغیی به غایت ملاقات امام است نه وجوب الارزاء.

والحاصل: روایت توقف زبان حالش این است که وقتی به اخبار متعارضه رسیدی حق عمل به هیچ کدام نداری تا زمانی که امام علیه السلام را ملاقات نکرده ای و منحصرأ بعد الملاقات حق عمل داری بنابراین، هرگاه ملاقات حاصل نشود ولو امام علیه السلام 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

سومین و آخرین مبحث در باب تعادل و ترجیح، مبحث مرجحات است. مقدماً به دو نکته اشاره می کنیم:

۱. در مبحث شرایط تحقق تعارض بین الدلیلین گفته شد که یکی از شروط تعارض عبارت است از این که هر یک از دو دلیل متعارض فی حد نفسه واجد شرایط حجیت باشند فی المثل هر دو خبر ثقه یا عدل باشند به دلیل این که 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 این که 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 این که

حجیت هریک فی نفسه محرز و مسلم شده بحث می‌کنیم که کدام یک از این دو حجت بر دیگری برتری و امتیاز دارد؟

حال بحث ما دربارهٔ امر دوم است؛ یعنی ترجیح احدی الحجتین، لذا باید با این دید وارد زوایات 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 الحجتین علی الاخری است؟ هریک مربوط به امر اول شد از محل بحث خارج است چنان‌که به عقیده آخوند^۱ 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 می‌شویم: در رابطه با مرجحات در سه مقام بحث می‌کنیم:

الف. مرجحات منصوصه چند امر هستند؟ در این بخش پنج بحث مطرح است.

۱. ترجیح احد الخبرین بر دیگری به واسطهٔ این‌که تاریخ صدورش متأخر از دیگری است.

۲. به واسطهٔ صفات راوی احد الدلیلین را بر دیگری ترجیح دهیم.

۳. به واسطهٔ شهرت احد الدلیلین را بر دیگری ترجیح دهیم.

۴. توسط موافقه کتاب 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 مثلاً موافق با کتاب و دیگر مثلاً 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 وسیلهٔ هر چیزی که سبب اقربیت احد الدلیلین الی الواقع می‌شود می‌توان یک دلیل را ترجیح داد یا باید مرجحات منصوصه اکتفا کنیم؟

مقام اول: مرجحات پنجگانه

۱. ترجیح احدث

قسم اول از مرجحات منصوصه عبارت است از ترجیح به احدث الحدیثین، یعنی هرگاه دو روایت با یکدیگر تعارض کنند که یکی از آن دو از امام سابق و دیگری از امام لاحق 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 الشیعة (ج ۱۸، ص ۷۹) بیان شده، جناب مظفر یکی از این روایت را مطرح نموده است و آن این که 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 احدث تاریخی را یکی از مرجحات منصوصه به حساب آورده اند، استدلال به تقریر امام علیه السلام است.

جناب مظفر علیه السلام می فرماید: این روایت و امثال آن دلیل و گواه بر مانحن فیه نیست، یعنی بر مرجح بودن احدث 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 مسأله 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 این که 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 هر وقتی با وقت دیگر متفاوت است در شدت و ضعف.

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 این که «و يظهر من الصدوق حملة على زمان الامام خاصة فقال: ان كل امام اعلم باحكام زمانه من غيره من الناس». سپس خود مرحوم صاحب وسائل می فرماید: «و هو موافق لظاهر الحديث و على هذا يضعف الترجيح به في زمان الغيبة و تطاول الازمنة الى آخره».

۲. مؤید دیگر بر فرمایش مرحوم مظفر حدیثی از اصول کافی (ج ۱، ص ۸۴) است و آن این که زرارہ می گوید: در محضر امام باقر علیه السلام بودم، دربارهٔ مسأله‌ای از آن حضرت سؤال کردم، حضرت جوابی داد: «ثم جائه رجل فسنله عنها فاجاب بخلاف ما اجابني ثم جاء رجل آخر فاجابه بخلاف ما اجابني و اجاب صاحبی فلما خرج الرجلان قلت: يابن رسول الله صلى الله عليه وآله رجلان من اهل العراق من شيعتكم قدما يستلان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه؟ فقال يا زرارہ ان هذا خير لنا و ابقى لنا و لكم و لو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا و لكان اقل لبائنا و بقائكم».

قال (زاراره) قلت لابي عبدالله عليه السلام شيعتكم لو حملتموهم على الاسنه او على النار لمضوا و هم يخرجون من عندكم مختلفين؟ قال: فاجابني عليه السلام بمثل جواب ابيه». نتیجه: حادث بودن ملاک ترجیح نیست برای همهٔ مکلفین در همهٔ عصرها و نسل‌ها.

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 مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم: حدیث مرفوعه و مرسله و مقبوله را از دیدگاه دانشمندان علم حدیث تعریف می‌کنیم:

الف. حدیث مرفوعه: و هو ما اضيف الى المعصوم من قول (بان يقول في الروايه انه عليه السلام قال كذا) او فعل (بان يقول فعل كذا) او تقرير (بان يقول فعل فلان بحضرة كذا و لم ينكره عليه او اقر عليه) سواء كان اسناده متصلا بالمعصوم ام منقطعا بترك بعض الرواة او ابهامه او رواية بعض رجال سنده عن لم يلقه.

ب. حدیث مرسله: و هو ما رواه عن المعصوم من لم يدرکه (ملاقات نکرده) بغير

واسطه (بان قال التابعی قال رسول الله ﷺ مثلاً) او بواسطه نسیها (بان صرح بذلك) او ترکها (مع علمه بها) او ابهمها کقولہ 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 الدرایة 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 منحصراً دو روایت است: یکی از آن روایت مرفوعه زرارہ است که ابن‌ابی‌جمهور 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. زرارہ می‌پرسد و امام علی (ع) 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 ابن‌ابی‌جمهور 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 نموده‌اند به این‌که روایات صحیح و سقیم را نقل می‌کند و در نقل حدیث اهل مسامحه و سهل‌انگاری است و حتی جناب محدث بحرانی صاحب الحقائق که عالمی میانه‌رو 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 تضييع وقت است.

دومین روایت در باب ترجیح به صفات که تکیه‌گاه اصلی نظریه پردازان این بحث

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 يُتَخَاكَمُوا إِلَىٰ أُلُتُغُوتٍ 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 اعدلہما، وافقہما و اصدقہما فی الحدیث و اورعہما و لا یلتفت الی ما یحکم بہ الاخر». 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 هریک که مشهور بود بدان اخذ نموده آن دیگری را که شاذ است رها کنید سپس امام علیه السلام سخنی را از رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ 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 ہم الیہ امیل فیترک و یؤخذ بالاخر، راوی می پرسد: اگر رأی احکام آنان با

هر دو حدیث موافق بود چه کنیم حضرت می فرماید: اذا كان ذلك فارجه يا فارجه، حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. این بود خلاصه‌ای از داستان مقبوله.

حال گروه کثیری از دانشمندان اصول برای ترجیح به صفات به این حدیث استدلال نموده‌اند.

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 بنابرین، 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 (مثلاً در فرازی می گوید: ينظر الى مكان 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 علیه السلام معروف است) رسم بر این بود که علما و دانشمندان در مقام فتوا و قضاوت متن حدیث را بیان می کردند نه این که استنباطات و برداشت های خود را از حدیث ذکر کنند بر خلاف عصور متأخره الی یومنا هذا که فتوا به عین تعبیر روایت نیست چون چنین بوده حدیث شریف متعرض مسأله 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 اینها به نظر ما این حدیث به درد ما نحن فیه، یعنی ترجیح به صفات نمی خورد به دلیل این که 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 در دهند. و ربطی به اعدل الراوین ندارد.

شاهد مطلب این که در حدیث شریف در کنار اصدق و اعدل بودن افقه بودن را نیز

یکی از مرجحات شمرده در حالی که همه می دانیم که افقه بودن متناسب با مقام فتواست و ارتباطی به مقام روایت ندارد؛ زیرا بر 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 فعلاً 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 این که مستقیماً 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 الاعی ما اطلقه العالم بقوله ﷺ اعرضوها علی کتاب الله فما وافق کتاب الله عزوجل فخذوه و ما خالف کتاب الله فرموده و قوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد فی خلافهم و قوله ﷺ خذوا بالمجمع علیه فان المجمع علیه لا ریب فیه».

۳. ترجیح از راه شهرت

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 الحجتین

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 شده‌اند و شهرت از ظنون استثنا شده 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 این که ممکن است کسی توهم کند که اگر شهرت حجیت ندارد دیگر نوبت به مرجح بودن آن هم نمی‌رسد 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 این که در مورد ترجیح، ما نمی‌خواهیم به شهرت عمل کنیم، بلکه صرفاً او را به عنوان یک معاضد و مؤید و تقویت کننده یک دلیل قرار می‌دهیم فلا منافاه (نظیر این سخن را مرحوم شیخ انصاری در رابطه با اجماع منقول دارد که می‌فرماید: 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 می‌تواند 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 این که مشهور فقها طبق حدیثی فتوا صادر کرده باشند.

۲. شهرت رواییه و آن عبارت است از این که 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.

و رب حدیث که شهرت عملی دارد، ولی شهرت روایی ندارد.

شهرت عملیه: این قسم قطعاً از جمله مرجحات منصوصه نیست به دلیل این که 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 مسأله مبنایی می گردد، یعنی هر کسی در مسأله آتیه قائل باشد به این که 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 بلاشکال احتمال صدور یک حدیث را قوت می بخشد و صد چندان می کند. البته با حفظ دو شرط:

۱. یقین داشته باشیم که فتوای مشهور مستند به همین روایت است به دلیل این که 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 السلام و یا عصور که تالی تلو آن عصر هستند مانند عصر صدوقین، سیدان، شیخان علیهم السلام 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 قداما به عصر معصومین علیهم السلام 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 یقتون بالادلة العقلية والاستحسانات فلا یکشف من کون فتواهم علی طبق الروایة انهم استندوا فی هذا الفتوی الی تلک الروایة اذا لعل ان یکون مدرکهم شیئاً آخر» (متهی الاصول، ج ۲، ص ۶۱۳).

شاید هم فلسفه امر آن است که «اکثر الفقهاء الذی نشاوا بعد الشیخ کانوا یتبعونه فی

الفتوی تقلیداً له لكثرة اعتقادهم فيه و حسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون و وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ و متابعوه فحسوها شهرة بين العلماء و مادرؤا ان مرجعها الى الشيخ و ان الشهرة انما حصلت بمتابعته» (معالم الاصول، ص ۱۷۹).

كسانی که در مسأله آتیه فقط به مرجحات منصوصه اكتفا 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 روایی: به گفته مرحوم مظفر، محققین از علما اجماع دارند بر این که شهرت روایی از جمله مرجحات منصوصه است و مدرك آن عبارت است از مقبوله عمر بن حنظله که در فرازی از آن چنین آمده است: «فان المجمع علیه لا ريب فيه» 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 این که 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 ثانیاً 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؛

۲. و عده ای می گویند: خیر، جابر نیست.

به گفته مرحوم مظفر، شهرت عملیه قدمائیه جابر ضعف سند هست به دلیل این که 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 متقابلاً 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 صحة ازداد و هنا ازداد و هنا ازداد صحة

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 متقابلاً 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 **نهایة 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 معروفاً من طرقنا و لا مذكوراً فی شیء من جوامعنا و انما روتہ العامه فی کتبهم متنبها الی الحسن البصری عن سمرۃ بن جندب عن النبی ﷺ الذی قضایاه مع النبی ﷺ فی حدیث لا ضرر مع وجود خلل آخر فی الروایه و هو ان ارباب الحدیث منهم ذکرُوا ان الحسن البصری لم یسمع حدیثاً قط منه و مع ذلک کله تری بناء الاصحاب ﷺ علی الاخذ بالحدیث المزبور فی ابواب الفقه و الاستناد الیه فی مقام الفتوی بلحاظ جبره بعمل القدماء.

ب. مرحوم شیخ انصاری در **مسائل** (ص ۴۴۷) می فرماید: «و هی (مرفوعه زاراه) و ان کانت ضعیفه السند الا انها موافقه لیسره العلماء فی باب الترجیح فان طریقتهم مستمره علی تقدیم المشهور علی الشاذ و المقبولة و ان کانت مشهوره بین العلماء حتی سمیت مقبولة الا ان عملهم علی طبق المرفوعة و ان کانت شاذة من حیث الروایه حیث لم یوجد مروية فی شیء من جوامع الاخبار المعروفة و لم یحکها الا

ابن ابی جمهور الاحسانی عن العلامة مرفوعاً الى زراره.

بحث چهارم: آیا شهرت روایی مربوط به ترجیح احدی الحجتین 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 السلام صادر شده است و یا لاقلاً 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 موثق العدم و موهون الصدور می گردد، یعنی احتمال قوی پیدا می کنیم که صادر نشده باشد و هریک که باشد مشمول ادله حجیت خبر نخواهد بود، و از درجه اعتبار ساقط خواهد شد بنابراین، شهرت و شذوذ روایی از مسأله ترجیح احدی الحجتین 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 لاقلاً نبود ظن فعلی به خلاف را معتبر می دانیم و گاهی ظن فعلی را اصلاً ملاک نمی گیریم، بلکه ظن شانی 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 مراراً به این که 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 شانیت حجیت در او باشد که لولا المعارض الاقوی به درجه حجیت فعلیه می رسد و این مناط در خبر شاذ هست.

۴. ترجیح از راه موافقت با کتاب

مرجح چهارم از مرجحات خمسه منصوصه عبارت است از ترجیح به واسطه موافقت با کتاب. هرگاه دو حدیث با یکدیگر تعارض نمودند، و یکی از آن دو موافق

با قرآن بود و دیگری مخالف با قرآن حدیثی که موافق با کتاب است مقدم می‌شود بر حدیثی که مخالف با قرآن است مثلاً قرآن فرموده است: «خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ فِی الْأَرْضِ جَمِیْعًا»، سپس دو حدیث متعارض به ما رسیده یکی می‌گوید: لحم الحمیر حلال و دیگری می‌گوید: لحم الحمیر حرام در اینجا حدیث اول موافق با ظاهر آیه قرآن است و رجحان دارد بر دیگری بالتبجیه حکم می‌کنیم به حلیت لحم حمیر حال در این رابطه روایات فراوانی وارد شده مبنی بر این که موافق کتاب رجحان دارد و مقدم است و ما به عنوان نمونه دو حدیث را ذکر می‌کنیم.

۱. مقبوله عمر بن حنظله که در فراز سوم می‌فرماید: ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب و السنة و خالف العامة فیؤخذ به و یتروک ما خالف حکم الکتاب و السنة و وافق العامة.

۲. حدیث حسن بن جهم از امام هشتم علیه السلام که حضرت فرمود: ما جائک عنا فقهه علی کتاب الله عزوجل و احادیثنا فان کان یشبها فهو منا و ان لم یکن یشبهما فلیس منا. این دو حدیث به خوبی دلالت می‌کنند بر این که حدیث موافق کتاب و سنت مقدم است بر حدیث مخالف.

قال فی الکفایه: در اینجا بحثی پیش آمده که آیا روایت مربوط به موافقت و مخالفت کتاب از اخبار ترجیح احد الحجته علی الحجة 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 کفایة الاصول (ج ۲، ص ۳۹۲) فرموده است: به نظر من اخبار موافقة الکتاب مربوط به تمیز حجت از لا حجت است نه ترجیح احدی الحجته علی الاخری به دلیل این که در این روایات آمده است: هر حدیثی که مخالف کتاب باشد او مزخرف است، او باطل است، او هیچ است، ما خانواده آن را نگفته‌ایم، او را طرح کنید، او را به دیوار بزنید و ... این تعبیرات شاهد است بر این که روایات مخالف کتاب فی حد نفسها حجیت ندارد؛ زیرا اگر حجت بودند امام علیه السلام نمی‌فرمود فهو باطل و ...

اقول: جناب مظفر علیه السلام می‌فرماید: در رابطه با موافقت و مخالفت قرآن دو دسته

روایات وجود دارد:

الف. روایاتی که در مقام بیان مقیاس و معیار حجیت خبر واحد است و ربطی به مقام تعارض حدیثین معاندارد 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 بر خلاف 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 پر واضح 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 تناقض‌گویی کرده باشد و هو محال علی الحکیم و صرح القرآن الکریم بأنه: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا».

۲. در حدیث حسن بن جهم آمده است: «فان كان يشبههما فهو منا» این که 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 الحججتین 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 فرموده‌اند: حدیثی که مخالف عامه بشاد را حج است و به آن باید اخذ شود مثلاً اهل سنت قرائت سور عزائم را در نماز تجویز می‌کنند حال در روایات شیعه دو تا روایت داریم یکی می‌گوید: قرائت عزائم در نماز جایز است و دیگری می‌گوید: جایز نیست در اینجا حدیث دوم را تقدیم می‌داریم فلسفه این امر از زبان خود معصومین علیهم‌السلام بیان شده از جمله در کتاب وسائل الشیعه (ج ۱۸، ص ۸۳، روایت ۲۴) می‌خوانیم: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام أَتَدْرِي لِمَ أُمِرْتُ بِالْأَخْذِ بِخِلَافِ مَا نَقُولُ الْعَامَّةُ؟ فَقُلْتُ لَا أَذْرِي. فَقَالَ إِنَّ عَلِيًّا علیه‌السلام لَمْ يَكُنْ يَدِينُ اللَّهَ بِدِينِ إِلَّا خَالَفَتْ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَى غَيْرِهِ إِزَادَةً لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ وَكَانُوا يَسْأَلُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يَعْلَمُونَهُ فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدًّا مِنْ عِنْدِهِمْ لِيَلْبِسُوا عَلَى النَّاسِ».

حال جناب مظفر رحمته‌الله می‌فرماید: در این زمینه سه دسته روایت داریم:

۱. روایت مطلقه‌ای که می‌گوید: «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 فرموده‌اند: انتساب این رساله به مرحوم قطب نادر است و چندان شهرتی ندارد و لذا روایاتی که از آن کتاب نقل می‌شود 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 می‌خورد همین روایت است که در فرازی از آن تصریح شده به این که «خذ بما خالف العامه...». مرحوم آخوند مدعی شده که هم مسأله موافقه الكتاب و هم داستان مخالفة العامه مربوط به تمیز حجت از لا حجت است و لکن ما در مسأله موافقه الكتاب روشن ساختیم که این روایت مربوط به ترجیح احدی الحجتین علی الاخری است و

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 می‌خواهیم 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 مقدم‌اند؟

قبل از ورود در اصل بحث مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم و آن این‌که مرجحات احد الدلیلین علی الآخر در یک تقسیم کلی به سه قسم منقسم می‌شود:

۱. مرجحات صدور،

۲. مرجحات جهتی،

۳. مرجحات مضمونی یا دلالتی.

مرجحات صدور عبارت‌اند از: اموری که اصل صدور حدیث را تقویت نموده و احتمال صدور را بیشتر می‌کنند فی‌المثل یک حدیث شهرت روایی و حدیث دیگر شذوذ روایی دارد در اینجا آن‌که شهرت روایی دارد، یعنی اکثر محدثین آن را نقل نموده‌اند احتمال صدورش از معصوم به مراتب قوی‌تر است از حدیثی که شذوذ روایی دارد مثلاً احتمال صدور آن ۹۰٪ و احتمال صدور آن ۱۰٪ است یا مثلاً یک حدیث راویانش اعدل و اصدق و اورع و اوثق و اتقی هستند و حدیث دیگر راویانش عادل، صادق، ورع، موثق، متقی در اینجا نیز احتمال صدور حدیث اول به مراتب قوی‌تر از احتمال صدور حدیث ثانی است.

مرجحاح جهتیه عبارت‌اند از: اموری که به اصل صدور حدیث کاری ندارد و لکن جهت صدور حدیث را قوت می‌بخشد توضیح این‌که فرض کنید 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 این ه 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 می‌فرماید. 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 می‌سازد، یعنی دلالت می‌کند بر این‌که، آن حدیث در مقام بیان واقع صدور یافته و یا در جهت تقیه؟ فی‌المثل 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 می‌دهیم 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 می‌شود بر حدیث موافق.

مرجحاح مضمونیه عبارت‌اند از: اموری که مضمون و محتوای یک حدیث را تقویت می‌کنند و کاری به اصل صدور یا جهت صدور ندارند، بلکه صرفاً باعث می‌شوند که مضمون یک خبر عند المجتهد اقرب الی الواقع باشد فی‌المثل موافقت با ظاهر کتاب و سنت از این قبیل است؛ یعنی اگر دو حدیث تعارض کنند که یکی موافق

با ظواهر قرآن و سنت است و دیگری مخالف با آن در اینجا حدیث موافق رجحان پیدا می‌کند.

بعد از بیان این مقدمه وارد اصل بحث می‌شویم: 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 فهرست‌وار باید بدانیم که در این زمینه نظریات فراوانی موجود است اهم این نظریات چهار قول است که ذیلاً عنوان می‌کنیم:

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 هیچ‌کدام بر دیگری مقدم نمی‌شوند، بلکه هر دو حدیث دارای ملاک می‌گردند و مسأله داخل در باب تزامم بین الخبرین می‌شود آن‌گاه قواعد آن باب پیاده می‌شود در نتیجه اگر احدهما اقوی مناطا بود، یعنی در نظر مجتهد اقرب الی الواقع بود همان مقدم می‌شود و اگر هر دو در ملاک مساوی بودند به حکم عقل نوبت به تخییر می‌رسد.

البته جناب آخوند در کفایه (ج ۲، ص ۴۱۱) روی دو مبنا بحث کرده است: ۱. بناء علی التعبدی ۲. بناء علی الاقتصار.

مطالبی که مرحوم مظفر آورده بنا بر مبنای اول است، ولی بنابر 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 بنابرین، اگر دو حدیث تعارض کردند که یکی مخالف عامه، ولی شاذ و دیگری موافق عامه، ولی مشهور اینجا مخالف عامه ولو شاذ مقدم می‌شود بر موافق عامه ولو مشهور باشد.

ج. عقیده مرحوم میرزای نایینی: مرجحات مذکوره در طول یکدیگرند و لکن نه به

ترتیبی که وحید بهبهانی ذکر کرد، بلکه درست بر عکس 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 ولو موافق عامه می شود بر حدیث شاذ ولو 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 مثلاً 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.

وفی 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 این که ما در مبحث آینده تنها مرجحات منصوصه را معیار بدانیم (قول آخوند بر مبنای اقتصار 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 گوییم این روایت در مرحله اول ترجیح به

صفات را ذکر نموده که پیش از این گفتیم این مربوط به تعارض حاکمین است نه راویین 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 اینها 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 با هم ذکر فرمود.

نتیجه: این که 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.

وقد 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 و جداناً یا تعبداً 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 این که ما حدیث مشهور را حمل بر تقیه کنیم و حدیث شاذ را بر بیان واقع.

اقول: به گفته مرحوم مظفر، در این مقام دو بحث وجود دارد که مرحوم میرزا آن دو را خلط فرموده و آن این که یک بحث مربوط به صدور و جهت صدور است و یک بحث مربوط به مرجع صدور و مرجع 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 جهة الصدور، ولی در مرحله ثانی ما قبول نداریم که مرجع جهتی هم فرع و موقوف بر مرجع صدور باشد به دلیل این که مرجع صدور و جهتی نه عین صدور و جهت صدور است تا فرع و اصل باشد و نه لازمه آن است، اما عینیت در کار نیست پر واضح است؛ زیرا مرجع 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 مرجع جهتی هم موقوف بر مرجع صدور باشد.

و اما استلزام در کار نیست به دلیل این که 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 ولو بالفعل مبتلا به مانع باشد و حجیت آن فعلی نشود، این لازم نیست، بلکه ملاک شأنیت 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 شأنیت است که در هر دو به طور مساوی موجود است هر یک فعلی شوند دیگر حتماً باید از فعلیت بیافتد. 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 مناطا است؛ یعنی هر یک در نظر مبارک مجتهد اقرب الی الواقع بود همان مقدم است و اگر هیچ کدام اقوی مناطا نبودند

نوبت به تساقط می‌رسد نه تخییر که آخوند می‌فرمود: و بعد از تساقط مراجعه می‌شود به اصول عملیه، اگر مجرای برائت بود و اگر مجرای احتیاط بود احتیاط می‌کنیم و ...

مقام سوم: در تعدی از مرجحات منصوص

آخرین بحثی که دربارهٔ مرجحات مطرح است دربارهٔ 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 این که حق داریم به «کل ما یوجب الاقربیه الی الواقع نوعاً» تعدی کنیم؟

در مسأله 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 فرموده‌اند 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 این که 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 علیه السلام 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 لازمهٔ قولشان همین است ولو تصریح نکرده باشند.

۳. گروهی از فقها هم تفصیل داده‌اند میان ترجیح به صفات راوی با ترجیح به سایر مرجحات به این بیان: نسبت به صفات راوی حق تعدی داریم مثلاً در روایات علاجیه

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 صدوریّه مثلاً شهرت روایی در روایت ذکر شده و لکن قلت و سائط ذکر نشده ما نمی‌توانیم تعدی کنیم و بگوییم: حدیثی که قلیل الواسطه است رجحان دارد بر حدیثی که کثیر الواسطه است.

جناب مظفر رحمته می‌فرماید: از آنجا که مبانی در باب متعارضین مختلف و گوناگون است، انظار هم در مسأله ما مختلف خواهد بود فلذا ما باید مسأله 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 مسأله را باید محاسبه کنیم:

۱. بر اساس این که مقتضای قاعده اولیه تساقط باشد؛

۲. بر اساس این که مقتضای قاعده اولیه تخییر باشد؛

۳. بر اساس قاعده ثانویه در متعارضین.

مسأله اول: بنابر این که 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 این که همان ادله حجیت

امارات کفایت می‌کند؟ به بیان دیگر، آیا ادله عامه اولیه در باب حجیت کافی است و یا

باید دلیل ثانوی بخصوص از راه برسد که مختص تعارض باشد؟

اگر قائل باشیم به این که همان ادله اولیه در مقام ترجیح کفایت می کند کما هو الحق، حکم می کنیم به این که اکتفا نمودن به مرجحات منصوصه لازم نیست، بلکه ما مجازیم به هر امری که سبب اقربیت یک حدیث الی الواقع باشد اخذ کنیم. دلیل مطلب آن است که مهم ترین دلیل در باب حجیت امارات، بنای قطعی 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 اگر چه 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 این که ادله اولیه در باب حجیت امارات کافی نیست، بلکه نیازمند به دلیل خاص و تازه هستیم باز مسأله 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 اینها را از باب مثال ذکر نموده و معیار کلی عبارت است از ما یوجب اقربیه 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.

مسأله دوم: بنابر 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 این که محتاج به دلیل خاصی باشیم. دلیل مطلب آن است که بنابر این مبنا دوران امر

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 این که اگر به راجح اخذ نمودیم در صورت مطابقت با واقع منجز و در صورت مخالفت با واقع حتماً و جزماً معذر است، ولی اگر به مرجوح اخذ کنیم عند المطابقة منجز است، ولی عند المخالفة معذر نیست چون با وجود دلیل راجح معلوم نیست که دلیل مرجوح معذر باشد پس حق عمل به مرجوح نداریم.

مسأله سوم: مقدمه: در این که 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 مطلقاً چه مرجحی باشد و چه نباشد کما علیه صاحب الکفایه^۱ 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 متكافئین باشند در این صورت باید از خود روایات باب مرجحات استفاده کنیم که آیا مقتضای روایات این است که هر امری که موجب اقربیت 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 الكلینی^۲ پس حق تعدی نداریم.

عقیده ما: به گفته مرحوم مظفر، حق با مرحوم شیخ انصاری و مشهور است و آن این که ما حق داریم از مرجحات منصوصه تعدی نموده و به هر آنچه که موجب اقربیت 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 الاولى التساقط و قول به تساقط در موردی است که متعارضین من جمیع الجهات متكافئین باشند، ولی اگر احدهما به جهة من الجهات رجحانی داشته باشد که سبب اقربیت او الی الواقع

باشد همان دلیل مقدم می شود روی همان بنای قطعی 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 ترجیح را عنوان کردیم و لکن مسائل مهم دیگری هم هست که در این کتاب عنوان نکردیم از قبیل مسأله انقلاب نسبت و ...

والحمد لله رب العالمین