



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



ارسلان علی محمد صالح

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

جلد ۲



اصول فقہ

علامہ محمد رضا عطار • ترجمہ: احسن غرویان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ترجمه اصول فقه

نویسنده:

محمدرضا مظفر

ناشر چاپی:

دار الفکر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
ترجمه اصول فقه جلد ۲	۱۲
مشخصات کتاب	۱۲
سخنی با خوانندگان	۱۲
المقصد الثالث مباحث الحجۃ	۱۳
اشاره	۱۳
پیش درآمد	۱۴
مقدمه	۱۵
۱- موضوع مقصد سوم	۱۵
۲- معنای حجت	۱۹
۳- مدلول واژه اماره و ظن معتبر	۲۰
۴- ظن نوعی	۲۱
۵- اماره یا اصل عملی	۲۲
۶- مناط در اثبات حجیت اماره	۲۳
۷- حجیت علم ذاتی است	۲۷
۸- جایگاه حجیت امارات	۳۳
۹- ظن خاص و ظن مطلق	۳۵
۱۰- مقدمات دلیل انسداد	۳۶
۱۱- اشتراک احکام میان عالم و جاهل	۳۹
۱۲- تصحیح جعل اماره	۴۴
۱۳- اماره طریق است یا سبب	۴۶
۱۴- مصلحت سلوکی	۴۹
۱۵- حجیت امری اعتباری است یا انتزاعی؟	۵۲

باب اول کتاب عزیز	۵۵
درآمد	۵۵
نسخ کتاب عزیز	۵۶
حقیقت نسخ	۵۶
امکان نسخ قرآن	۵۸
وقوع نسخ در قرآن و اصالت عدم نسخ	۶۱
باب دوم سنت	۶۲
اشاره	۶۲
۱- دلالت فعل معصوم	۶۴
۲- دلالت تقریر معصوم	۶۸
۳- خبر متواتر	۶۹
۴- خبر واحد	۷۰
اشاره	۷۰
الف- ادله حجیت خبر واحد از قرآن	۷۳
مقدمه	۷۳
آیه نخست: آیه نبأ	۷۴
آیه دوم: آیه نفر	۷۷
اشاره	۷۷
تنبيه	۸۱
آیه سوم: آیه حرمت کتمان	۸۲
ب- دلیل حجیت خبر واحد از سنت	۸۳
ج- دلیل حجیت خبر واحد از اجماع	۸۶
د- دلیل حجیت خبر واحد از بنای عقلا	۹۲
باب سوم اجماع	۹۶

۹۶	اشاره
۹۷	پرسش نخست
۱۰۲	پرسش دوم
۱۰۳	اجماع نزد امامیه
۱۱۲	اجماع منقول
۱۱۸	باب چهارم دلیل عقلی
۱۱۸	اشاره
۱۲۶	وجه حجیت عقل
۱۳۱	باب پنجم حجیت ظواهر
۱۳۱	چند نکته مقدماتی
۱۳۳	راههای اثبات ظواهر
۱۳۴	حجیت قول لغوی
۱۳۷	ظهور تصویری و تصدیقی
۱۳۹	وجه حجیت ظهور
۱۳۹	اشاره
۱۴۱	الف- شرط بودن ظنّ فعلی به وفاق
۱۴۲	ب- اعتبار عدم ظنّ به خلاف
۱۴۳	ج- اصالت عدم قرینه
۱۴۶	د- حجیت ظهور برای کسانی که فهماندن به آنان مورد نظر نبوده
۱۴۸	ه- حجیت ظواهر کتاب
۱۵۳	باب ششم شهرت
۱۵۳	مقدمه
۱۵۵	دلیل اول: اولویت شهرت بر خبر واحد
۱۵۵	دلیل دوم: عمومیت داشتن تعلیل در آیه نبأ

۱۵۶	دلیل سوم: دلالت بعضی از اخبار
۱۵۸	تنبيه
۱۵۸	باب هفتم سیره
۱۵۸	اشاره
۱۵۸	۱- حجیت بناء عقلا
۱۶۱	۲- حجیت سیره متشرعه
۱۶۳	۳- میزان دلالت سیره
۱۶۴	باب هشتم قیاس
۱۶۴	مقدمه
۱۶۶	۱- تعریفات قیاس
۱۶۸	۲- ارکان قیاس
۱۶۸	۳- حجیت قیاس
۱۶۸	اشاره
۱۶۹	۱- آیا قیاس موجب علم است؟
۱۷۳	۲- دلیل بر حجیت قیاس ظنی:
۱۷۳	اشاره
۱۷۴	دلیل از آیات قرآنی:
۱۷۶	دلیل از سنت:
۱۷۸	دلیل اجماع:
۱۷۸	اشاره
۱۸۲	دلیل از عقل:
۱۸۲	۴- منصوص العلة و قیاس اولویت
۱۸۲	اشاره
۱۸۳	منصوص العلة:

۱۸۴	قیاس اولویت
۱۸۷	تنبيه
۱۸۷	استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرایع
۱۸۸	باب نهم تعادل و تراجیح
۱۸۸	تمهید:
۱۸۹	- مقدمه -
۱۸۹	اشاره
۱۸۹	۱- حقیقت تعارض:
۱۹۰	۲- شروط تعارض:
۱۹۲	۳- فرق بین تعارض و تزاحم
۱۹۴	۴- تعادل و تراجیح در دو دلیل متزاحم:
۱۹۹	۵- حکومت و ورود:
۱۹۹	اشاره
۲۰۱	۱- حکومت
۲۰۳	۲- ورود
۲۰۴	۶- قاعده در متعارضین، تساقط یا تخییر؟
۲۰۷	۷- جمع بین متعارضین، اولی از طرح [کنار زدن] است:
۲۱۱	امر اوّل جمع عرفی
۲۱۳	امر دوّم قاعده ثانویه در متعادلین
۲۲۴	امر سوم مرجحات
۲۲۴	اشاره
۲۲۵	مقام اول: مرجحات پنجگانه
۲۲۵	۱- ترجیح احدث [جدیدتر]:
۲۲۶	۲- ترجیح با صفات:

۲۲۹	۳- ترجیح از راه شهرت:
۲۳۱	۴- ترجیح از راه موافقت با کتاب:
۲۳۳	۵- مخالفت با عامه:
۲۳۳	مقام دوم- در تفاضل [مقایسه رتبه] بین مرجحات
۲۳۸	مقام سوم- در تعدی از مرجحات منصوص
۲۴۰	المقصد الرابع مباحث الاصول العملية
۲۴۰	اشاره
۲۴۱	مقدمه:
۲۴۵	استصحاب
۲۴۵	تعریف استصحاب:
۲۴۸	مقومات استصحاب
۲۵۳	معنای حجیت استصحاب
۲۵۵	استصحاب، اماره است یا اصل؟
۲۵۶	اقوال در استصحاب:
۲۵۸	ادله استصحاب
۲۵۸	دلیل اول: بناء عقلا
۲۶۳	دلیل دوم: حکم عقل
۲۶۵	دلیل سوم: اجماع
۲۶۶	دلیل چهارم: اخبار
۲۶۶	اشاره
۲۶۶	[اخبار]
۲۶۶	۱- روایت صحیح اول از زراره
۲۷۲	۲- روایت صحیح دوم از زراره
۲۷۴	۳- روایت صحیح سوم از زراره

۲۷۸	۴- روایت محمد بن مسلم
۲۷۹	۵- مکاتبه علی بن محمد قاسانی
۲۸۱	میزان دلالت اخبار
۲۸۱	اشاره
۲۸۱	۱- تفصیل بین شبهه حکمیه و موضوعیه
۲۸۲	۲- تفصیل بین شک در مقتضی و رافع:
۲۸۲	اشاره
۲۸۳	۱- مقصود از مقتضی و مانع
۲۸۵	۲- میزان دلالت اخبار بر تفصیل مذکور
۲۹۱	نتیجه
۲۹۱	خلاصه
۲۹۲	تنبيهات استصحاب
۲۹۲	اشاره
۲۹۲	تنبيه اول استصحاب کلی [۳۲۱]
۲۹۳	اشاره
۳۰۰	تنبيه
۳۰۱	تنبيه دوم [۳۲۶] شبهه عبائیه یا استصحاب فرد مردد
۳۱۹	درباره مرکز

ترجمه اصول فقه جلد ۲

مشخصات کتاب

سرشناسه : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م.

عنوان قراردادى : اصول الفقه.فارسی.ترجمه

عنوان و نام پدیدآور : ترجمه اصول فقه / [محمدرضا المظفر] ؛ مترجم محسن غرویان.

مشخصات نشر : قم : دارالفکر، ۱۳۸۴ -

مشخصات ظاهری : ج.۲.

شابک : ۲۳۵۰۰ ریال: ج. ۱ ۹۶۴-۶۰۱۲-۵۷-۴ : ۲۸۵۰۰ ریال : ج. ۱ □ چاپ دوم ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۵۷-۴ : ۳۷۰۰۰ ریال (ج.۱، چاپ چهارم) ؛ ۴۲۵۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ پنجم) ؛ ۶۷۵۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ هفتم) ؛ ۲۷۵۰۰ ریال (ج. ۲، چاپ دوم) ؛ ۳۳۰۰۰ ریال: ج. ۲ ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۷۰-۱ :

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : مترجم چاپ قبلی علی شیروانی بوده است.

یادداشت : ج. ۱ (چاپ چهارم: زمستان ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۱ (چاپ پنجم: پاییز ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۱ (چاپ هفتم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۲ (چاپ سوم).

یادداشت : ج. ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵).

موضوع : اصول فقه

شناسه افزوده : غرویان، محسن، ۱۳۳۸ -، مترجم

رده بندى کنگره : BP۱۵۵/م۶الف۶۰۴۱ ۱۳۸۴

رده بندى دیوبى : ۲۹۷/۳۱

شماره کتابشناسى ملی : م ۸۴-۲۳۸۷۴

سخنى با خوانندگان

اصول فقه دانشى است ديرينه با جايگاهى بلند و منزلتى رفيع در حوزه‌هاى علمى جهان اسلام كه عهده‌دار تبیین اصول و قواعد مورد نیاز برای استنباط احكام شرعى است و متدلوژى فقه را بيان و روش استنباط را بازگو مى‌کند. این دانش از زمان آغاز [۱] تاکنون شاهد چنان تحوّل و تکاملی بوده است كه شايد در هيچ‌يك از علوم اسلامى نظير آن را نتوان سراغ گرفت. این دانش در دوره معاصر نیز توسط شخصيت‌هاى بزرگى چون علامه شهيد آية الله سيد محمد باقر صدر [۲] وارد عرصه‌اى نوين گرديد و شاهد دیدگاه‌هاى جديد و ساختارى تازه شد.

امروز نیز شايسته است اندیشمندان سترگ عرصه این دانش به جهاد و اجتهادى عظيم دست زنند و پس از آشنایى و فراگیرى دقيق و عميق دانش‌هاى چون:

هرمنوتیک، فلسفه زبان، فلسفه تحلیل زبانی و زبان‌شناسی، پرسش‌های تازه‌ای را که در این عرصه مطرح شده دریابند و برای پاسخ‌دهی به آن، اجتهاد کنند. البته تلاش‌های خوبی توسط اندیشمندان تلاشگر حوزوی آغاز شده که ان شاء الله بزودی شاهد به ثمر نشستن آن خواهیم بود، اما این مهم، اهمیاتی بیشتر را می‌طلبد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲

اصول الفقه، تألیف آیه الله مجاهد محمد رضا مظفر، کتابی است دقیق، سلیس و عمیق که سال‌هاست در حوزه‌های علمی و دانشگاه‌های ما از آن به عنوان متن درسی بهره‌وری می‌شود. نگارنده پیش از این، کتاب تحریر اصول فقه را که روایتی تلخیص‌گونه از این کتاب شریف به زبان فارسی است برای تدریس در مجامع دانشگاهی و حوزوی تدوین کرد که توسط انتشارات دار العلم منتشر شد و به دست علاقمندان رسید [۳]، همچنین توفیق آن را داشته‌ام که متن عربی این کتاب را همراه با تعلیقات و افزوده‌هایی در اختیار علاقمندان قرار دهم. و اینک خداوند را سپاس گزارم که در ترجمه متن کامل این کتاب نیز سهیم شدم [۴]. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

۱۳ رجب ۱۴۲۴ / ۱۹ شهریور ۸۲ مصادف با جشن میلاد امام علی علیه السلام قم - حوزه علمیه علی شیروانی Shirvani@hawzeh.com

بسمه تعالی

الحمد و الثناء لله الذي نور قلوبنا بنور فقه اهل البيت عليهم السلام و شيد ارکان ديننا بأصوله.

و هو الذي وفقني لا- تمام ترجمه هذا الكتاب الشريف العلمي بالفارسية بمساعدة الأخ الاستاذ علي الشيرواني (دام توفيقه)، و له الشكر.

محسن الغرويان قم - حوزه علمیه يوم ولادة الامام الحسين عليه السلام، ۱۴۲۴ هـ. ق

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳

المقصد الثالث مباحث الحجة

اشاره

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴

تمهید ان مقصودنا من هذا البحث، و هو «مباحث الحجة»، تنقيح ما يصلح ان يكون دليلا و حجة على الأحكام الشرعية، لتتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى.

فان أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى، و ان أخطأنا، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع.

و السر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل اننا قد بذلنا جهدنا و قصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا- على سبيل القطع- ان هذا الدليل المعين، كخبر الواحد مثلا، قد ارتضاه الشارع لنا طريقا إلى أحكامه و جعله حجة عليها. فالخطأ الذي تقع فيه انما جاء من الدليل الذي نصبه و ارتضاه لنا، لا من قبلنا.

و سيأتي بيان كيف نكون معذورين، و كيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنسوب حجة، مع ان الشارع هو الذي نصبه و جعله حجة. و لا شك في ان هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم اصول الفقه، و هو العمدة فيها، لأنه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الأول

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵

پیش درآمد

هدف ما در این بحث، یعنی مباحث حجت، تشخیص و تبیین اموری است که می‌توانند به عنوان دلیل و حجت بر احکام شرعی در نظر گرفته شوند، تا توسط آنها به احکام واقعی خدای متعال دست یابیم.

حال اگر با تمسک به آن دلیل، به حکم واقعی دست یابیم به هدف نهایی خود رسیده‌ایم، [زیرا همه تلاش فقیه در عملیات استنباط حکم، رسیدن به حکم واقعی است]، و اگر بر خطا رفتیم، [و آن دلیل نتوانست ما را به حکم واقعی برساند]، ما معذور خواهیم بود و به خاطر مخالفت با حکم واقعی عقوبت نخواهیم شد.

علت معذور بودن ما در هنگام خطا آن است که ما نهایت تلاش و کوشش خود را در بررسی راههایی که فقیه را به احکام واقعی خداوند می‌رساند، به کار بستیم، تا آنجا که - به نحو قطعی - بر ایمان ثابت گشت که شارع مقدس این دلیل معین را، مثلاً خبر واحد را، به عنوان راهی برای رسیدن به احکامش برای ما پسندیده و آن خبر را حجت بر آن احکام قرار داده است. بنابراین، خطایی که ما گرفتار آن شده‌ایم، از ناحیه خبری است که شارع آن را برای ما قرار داده و بدان رضایت داده است، نه از ناحیه ما.

در آینده روشن خواهد شد که ما چگونه معذور خواهیم بود، و چگونه می‌شود در دلیلی که حجت قرار داده شده خطا راه یابد، با آنکه این شارع است که آن را دلیل قرار داده و حجت معرفی کرده است.

بی‌شک این مبحث، هدف نهایی بحث‌های علم اصول فقه را تشکیل می‌دهد، و مسأله اصلی در آن است، زیرا در این مبحث است که کبریات [مقدمات کلی در قیاس که به صغریات ضمیمه می‌شود] مسائل دو مقصد پیشین فراهم می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶

و الثاني) فانه لما كان يبحث في المقصد الأول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية [۵] فانه في هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول، والكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعى، فيقال مثلاً:

صيغة افعال ظاهرة في الوجوب (الصغرى)

و كل ظاهر حجة (الكبرى)

فينتج: صيغة افعال حجة في الوجوب (النتيجة)

فإذا وردت صيغة افعال في آية أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها.

و هكذا يقال في المقصد الثاني، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، و في هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل، فتتألف منهما صغرى و كبرى.

و قد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدين، فراجع.

و عليه، فلا بد ان نستقصى في بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن ان يقال باعتباره و حجيته، لنستوفي البحث، و لنعذر عند الله تعالى في اتباع ما يصح اتباعه و طرح ما لا يثبت اعتباره.

و ينبغي لنا أيضاً - من باب التمهيد و المقدمة - ان نبث عن موضع هذا المقصد و عن معنى الحجية، و خصائصها، و المناط فيها، و كيفية اعتبارها، و ما يتعلق بذلك، فنضع المقدمة في عدة مباحث، كما نضع المقصد في عدة أبواب:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷

توضیح اینکه در مقصد نخست، درباره تشخیص صغریات ظواهر لفظی [۶] بحث شد، و در این مقصد درباره حجیت مطلق ظواهر لفظی، به نحو کلی، سخن گفته می‌شود. پس صغرای استدلال از نتیجه بحثهایی که در مقصد نخست گذشت بدست می‌آید، و کبرای آن از نتیجه بحثهای این مقصد فراهم می‌گردد، و از انضمام این دو مقدمه به یکدیگر حکم شرعی نتیجه گرفته می‌شود. مثلاً گفته می‌شود:

صیغه «افعل» ظاهر در وجوب است. (صغرا)

و هر ظاهری حجت است. (کبرا)

و نتیجه می‌گیریم: صیغه افعل حجت در وجوب است. (نتیجه)

پس هرگاه صیغه «افعل» در آیه یا حدیثی باشد فقیه از آن واجب بودن متعلق آن صیغه را نتیجه می‌گیرد.

همین سخن در مورد مقصد دوم نیز جاری است، زیرا آنجا از تشخیص صغریات احکام عقل بحث می‌شد، و اینجا از حجیت حکم عقل سخن گفته می‌شود. و از این دو بحث صغرا و کبرا قیاس استنباط فراهم می‌گردد. ما تمام این مطالب را در مقدمه دو مقصد توضیح دادیم. بدانجا مراجعه کنید.

بنابراین، باید همه مواردی را که معتبر و حجت دانسته شده یا ممکن است حجت دانسته شود، بررسی کنیم، تا بحث را کامل کرده باشیم، و در پیشگاه خداوند متعال در پیروی و تمسک به آنچه تمسک به آن صحیح است، و نفی آنچه اعتبارش ثابت نشده معذور باشیم.

همچنین از باب مقدمه و زمینه‌سازی ورود در بحث، شایسته است از جایگاه این مبحث، معنای حجیت، ویژگیهای حجت، ملاک در حجیت، چگونگی اعتبار حجت، و امور مربوط به آن بحث کنیم. بنابراین مقدمه را در چند مبحث مطرح می‌کنیم، چنانکه مقصد را در چند باب تنظیم می‌نماییم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸

المقدمة و فیها مباحث:

۱- موضوع المقصد الثالث من التمهيد المتقدم فی بیان المقصود من «مباحث الحجة» يتبين لنا ان الموضوع لهذا المقصد الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع و محمولاته هو: «كل شيء يصلح ان يدعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلا و حجة عليه». فان استطعنا في هذا المقصد ان نثبت بدليل قطعي [۷] ان هذا الطريق مثلا حجة، أخذنا به و رجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية، و الا طرئنا و أهملناه و بصريح العبارة نقول: ان الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو «ذات الدليل» بما هو في نفسه، لا بما هو دليل. و اما محمولاته و لواحقه التي نفحصها و نبث عنها لإثباتها له، فهي كون ذلك الشيء دليلا، و حجة، فاما ان نثبت ذلك أو نفيه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹

مقدمه

۱- موضوع مقصد سوم

از آنچه در بیان مقصود از مباحث حجت آوردیم روشن شد که موضوع این مقصد- که در این مقصد از احکام و محمولهای آن موضوع بحث می‌شود- عبارت است از: «هر چیزی که صلاحیت آن را داشته باشد که کسی مدعی ثبوت حکم شرعی بوسیله آن شود، تا دلیل و حجت بر آن حکم تلقی گردد.»

پس اگر توانستیم در این مقصد با دلیل قطعی [۸] اثبات کنیم که فلان طریق، مثلاً [خبر واحد] حجت است، آن را می‌گیریم و برای اثبات احکام شرعی بدان مراجعه می‌کنیم، و در غیر این صورت آن را کنار می‌گذاریم و بدان توجهی نمی‌کنیم. و به بیان صریح می‌گوییم: موضوع این مقصد در حقیقت «ذات دلیل» به‌طور فی نفسه است، نه از آن جهت که دلیل است. [مثلاً موضوع آن، خود خبر واحد است، با قطع نظر از دلیل بودن و دلیل نبودنش، و حکمی که در اینجا می‌خواهیم برای خبر واحد اثبات یا نفی کنیم، «دلیل بودن یا دلیل نبودن آن» است.]

اما محمول و حکمی که درباره آن تحقیق و پژوهش می‌کنیم تا برای آن چیز اثباتش نماییم، «دلیل و حجت بودن آن چیز» [مثلاً خبر واحد] است. پس آن را اثبات و یا نفی می‌کنیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰

و لا یصح ان نجعل موضوعه الدلیل بما هو دلیل، أو الحجّة بما هی حجّة، أی بصفة کونه دلیلًا و حجّة، کما نسب ذلک إلی المحقق القمی رحمه الله فی قوانینه، إذ جعل موضوع أصل علم الاصول الأدلّة الأربعة بما هی أدلّة. و لو کان الأمر کما ذهب إلیه- رحمه الله- لوجب ان تخرج مسائل هذا المقصد کلها عن علم الاصول، لانها تكون حینئذ من مبادیه التصوریة لا من مسائله. و ذلک واضح، لان البحث عن حجة الدلیل یکون بحثا عن أصل وجود الموضوع و ثبوته الذی هو مفاد کان التامة، لا- بحثا عن لواحق الموضوع الذی هو مفاد «کان الناقصة». و المعروف عند أهل الفن ان البحث عن وجود الموضوع- أی موضوع کان سواء کان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه و مسائله- معدود من مبادئ العلم التصوریة، لا من مسائله. و لکن هنا ملاحظة ینبغی التنبيه علیها فی هذا الصدد، و هی:

إن تخصیص موضوع علم الاصول بالأدلّة الأربعة- کما فعل اکثر من مؤلفینا- یستدعی ان يلتزموا بأن الموضوع هو الدلیل بما هو دلیل، کما فعل صاحب القوانين، و ذلک لان هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فانما خصصوه بها لانها معلومة الحجّة عندهم، فلا بد انهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هی أدلّة، لا بما هی هی، و الا لجعلوا الموضوع شاملا لها و لغيرها مما هو غیر معتبر عندهم کالقیاس و الاستحسان و نحوهما، و ما کان وجه لتخصیصها بالأدلّة الأربعة.

و حینئذ لا مخرج لهم من الإشکال المتقدم، و هو لزوم خروج عمدة مسائل علم الاصول عنه.

و علی هذا یتضح ان مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين لیست فی محلها، لان دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع خصوص

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱

باید توجه داشت که نمی‌توان موضوع این مقصد را «دلیل از آن جهت که دلیل است»، یا «حجت از آن جهت که حجت است»- یعنی به وصف دلیل و حجت بودن- در نظر گرفت، چنانکه به محقق قمی رحمه الله نسبت داده‌شده که در کتاب قوانین خود این رأی را برگزیده است، زیرا موضوع علم اصول را ادله چهارگانه از آن جهت که دلیل‌اند، قرار داده است.

اگر مطلب آن‌گونه باشد که محقق قمی پنداشته است، باید همه مباحث این مقصد از علم اصول بیرون باشد، زیرا این مباحث [براساس نظر محقق قمی] مبادی تصویری علم اصول را فراهم می‌سازد نه مسائل آن را. و این روشن است، زیرا بحث از حجیت دلیل، بحث از اصل وجود و ثبوت موضوع این علم خواهد بود که مفاد «کانی تامة» است، نه بحث از لواحق و اوصاف موضوع که مفاد «کانی ناقصة» است. و معروف نزد اهل فن آن است که بحث از وجود موضوع- هر موضوعی، خواه موضوع خود علم و خواه موضوع یکی از ابواب یا مسائل علم- از مبادی تصویری آن علم بشمار می‌رود، نه از مسائل آن.

اما یک نکته است که خوب است در اینجا متذکر شویم و آن اینکه:

اختصاص دادن موضوع علم اصول به ادله چهارگانه- چنان که بسیاری از نویسندگان ما مرتکب شده‌اند- ما را ناچار می‌کند که

موضوع علم اصول را «دلیل از آن جهت که دلیل است» قرار دهیم، همان گونه که محقق قمی قرار داده است. زیرا اینان وقتی موضوع را منحصر در این چهار امر کرده‌اند، از آن جهت چنین کرده‌اند که حجیت این امور نزد ایشان معلوم و مسلم بوده است، پس آنان ناگزیر این امور را از آن جهت که دلیل بوده‌اند، موضوع این علم بشمار آورده‌اند، نه به لحاظ ذاتشان و با قطع نظر از دلیل بودنشان، و گر نه موضوع علم اصول را گسترده‌تر در نظر می‌گرفتند تا هم این امور را شامل شود و هم چیزهای دیگر را که از نظر ایشان حجت و معتبر نیست، مانند قیاس، استحسان و امثال آن، و دیگر منحصر کردن موضوع علم اصول در ادله چهارگانه وجهی نخواهد داشت.

در این هنگام اشکال پیشین برایشان وارد می‌شود و راه گریزی از آن ندارند، و آن اینکه لازم می‌آید عمده مسائل علم اصول از علم اصول خارج شود [و جزء مبادی آن قرار گیرد].

از اینجا روشن می‌شود که اشکال صاحب فصول بر صاحب قوانین وارد نیست، زیرا پس از قبول اینکه موضوع علم اصول خصوص ادله چهارگانه است، باید پذیرفت که موضوع این علم عبارت است از «دلیل از آن جهت که دلیل است». گرچه این اشکال همچنان باقی است که لازم می‌آید

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲

الأدلة الأربعة، و ان لزم علیه إشكال خروج أهم المسائل عنه.

و لو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي - كما ذهب إليه صاحب الفصول - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، و لوجب تعميمه لكل ما يصلح ان يبحث عن دليлите و إن ثبت بعد البحث انه ليس بدليل.

و الخلاصة: انه اما ان نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب ان نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الاصول، و اما ان نعمم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح ان يدعى انه دليل، فلا يختص بالأربعة. و حينئذ يصح ان نلتزم بما التزم به صاحب الفصول و تدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم. فالالتزام بأن الموضوع هي الأربعة فقط ثم الالتزام بانها بما هي هي لا يجتمعان.

و هذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الاصول لغير الأدلة الأربعة، و هو الذي نريد إثباته هنا. و قد سبقت الإشارة إلى ذلك. [۹] و النتيجة: ان الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو: «كل شيء يصلح ان يدعى انه دليل و حجة».

فيعم البحث كل ما يقال انه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد و الظواهر و الشهرة و الإجماع المنقول و القياس و الاستحسان و نحو ذلك، بالاضافة إلى البحث عن أصل الكتاب و السنة و الإجماع و العقل.

فما ثبت انه حجة من هذه الامور أخذنا به، و ما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل و التراجيح، لان البحث فيها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳

مهم‌ترین مسائل علم اصول از آن بیرون باشد.

اگر موضوع ذات دلیل باشد - آن گونه که صاحب فصول پنداشته است - دیگر منحصر کردن آن در خصوص ادله چهارگانه وجهی نخواهد داشت، بلکه باید آن را به گونه‌ای تعمیم داد که شامل هر چیزی شود که صلاحیت دارد دلیل بودن آن مورد بررسی قرار گیرد، هر چند در پایان بحث معلوم گردد که دلیل نیست.

خلاصه آنکه: یا باید موضوع را خصوص ادله چهارگانه بدانیم و بدانچه صاحب قوانین ملتزم گشته، ملتزم شویم، که در این صورت - مباحث این مقصد از علم اصول خارج می‌شود، و یا باید موضوع علم اصول را تعمیم دهیم - که همین صحیح است - تا

شامل هر چیزی شود که صلاحیت دارد کسی مدّعی دلیل بودن آن گردد، که در این صورت موضوع منحصر در چهارتا نخواهد بود. در این هنگام است که می‌توان به آنچه صاحب فصول خود را بدان ملّتم ساخت، ملّتم شد و مباحث این مقصد را جزء مسائل علم اصول قرار داد.

بنابراین، نمی‌توان از یک سو پذیرفت که «موضوع این علم تنها چهار چیز است»، و سپس پذیرفت که «موضوع این علم ذات این چهار چیز است [نه به وصف دلیل بودن]». این دو گزاره متنافی هستند و باهم جمع نمی‌شوند. این یکی از شواهد ما بر آن است که موضوع علم اصول تعمیم دارد و شامل غیر ادله چهارگانه نیز می‌شود، و این همان چیزی است که می‌خواستیم در اینجا اثبات کنیم، و پیش از این [در مقصد اول] به آن اشاره کرده بودیم. نتیجه آنکه: موضوعی که در این مقصد از آن بحث می‌شود عبارت است از: «هر چیزی که صلاحیت دارد ادعای حجت و دلیل بودن آن بشود».

بنابراین، این بحث همه چیزهایی را که از سوی کسانی حجت دانسته شده، فرامی‌گیرد، و در نتیجه علاوه بر بحث از حجت اصل کتاب و سنت و اجماع و عقل، بررسی حجت خبر واحد، ظواهر، شهرت، اجماع منقول، قیاس، استحسان و مانند آن نیز، همگی در این بحث داخل می‌شود [و جزء مسائل این مقصد خواهد بود]. از امور یادشده، هر کدام ثابت شود که حجت است آن را می‌گیریم [و بدان تمسک می‌کنیم]، و آنچه را حجّتش ثابت نشود، کنار می‌گذاریم. همچنین بحث تعادل و ترجیح نیز جزء مباحث این مقصد قرار می‌گیرد، زیرا آنچه ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴

– فی الحقیقه – عن تعیین ما هو حجة و دلیل من بین المتعارضین، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة.

و نحن جعلناها خاتمة لعلم الاصول [۱۰] اتباعا لمنهج القوم، و رأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها و للاختصار.

۲- معنی الحجة ۱- الحجة لغّة: كل شيء يصلح ان يحتج به على الغير.

و ذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. و الظفر على الغير على نحوین:

اما باسكاته و قطع عذره و إبطاله.

و اما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير.

۲- و اما الحجة فی الاصطلاح العلمی فلها معنیان أو اصطلاحان:

أ- ما عند المناطقة. و معناها: «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا»، أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها و ترابطها إلى العلم بالمجهول سواء كان فی مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. و قد يطلقون الحجة أيضا على نفس «الحد الأوسط» فی القیاس.

ب- ما عند الاصولیین، و معناها عندهم حسب تتبع استعمالها:

«كل شيء يثبت متعلقه و لا يبلغ درجة القطع»، أي لا يكون سببا للقطع بمتعلقه، و الا فمع القطع يكون القطع هو الحجة و لكن هو حجة بمعناها اللغوی. أو قل بتعبیر آخر:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵

زیر این عنوان بررسی می‌شود در حقیقت تعیین حجت و دلیل از میان دو دلیل متعارض است، و در نتیجه این مسئله از مباحث حجت خواهد بود.

ما در گذشته به پیروی از روش اصول‌دانان، بحث تعادل و ترجیح را پایان‌بخش علم اصول قرار دادیم، اما اینک برای رعایت اختصار و آنچه درست است از آن نظر باز گشتیم.

۲- معنای حجت

۱- حجت در لغت هر چیزی است که صلاحیت داشته باشد به آن بر دیگری احتجاج کرد.

بدین صورت که هنگام بحث و اختلاف با دیگری بوسیله آن بر او پیروز شویم.

پیروزی و غلبه بر طرف بحث دو گونه است:

یکی آنکه او را خاموش کنیم و عذرش را غیر موجه سازیم و بطلان آن را روشن نماییم؛

دیگر آنکه او را وادار کنیم عذر صاحب حجت را بپذیرد، که در این صورت حجت برای او نزد دیگری عذرآور خواهد بود.

۲- حجت در اصطلاح علمی دو معنا یا دو اصطلاح دارد:

الف- اصطلاح آن نزد منطق دانان: حجت در اصطلاح منطق دانان عبارت است از:

«هر چیزی که از چند قضیه تشکیل می شود که مطلوبی را نتیجه دهد؛ یعنی مجموعه‌ای از قضایای مرتبط باهم که بوسیله تألیف و

چینش و مرتبط ساختن آنها با یکدیگر مجهولی برای ما معلوم می گردد، خواه در مقام بحث و ستیز با کسی باشیم یا نباشیم.

منطق دانان گاهی حجت را بر خود «حدّ اوسط» در قیاس نیز اطلاق می کنند.

ب- اصطلاح آن نزد اصول دانان: معنای حجت نزد اینان- بنا بر آنچه از تتبع در کاربردهای آن بدست می آید- عبارت است از:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶

«الحجة: كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتا له».

و معنی بگونه مثبتا له: ان إثباته له يكون بحسب الجعل من الشارع لا بحسب ذاته و يكون معنی إثباته له حينئذ انه يثبت الحكم الفعلي

في حق المكلف بعنوان انه هو الواقع. و انما يصح ذلك و يكون مثبتا له فبضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي و

على انه حجة من قبل الشارع.

و سیاتی ان شاء الله تعالی تحقیق معنی الجعل للحجیة و کیف یثبت الحكم بالحجة.

و علی هذا، فالحجة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أي ان القطع لا يسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوي، لان طريقه القطع-

كما سیاتی- ذاتیه غیر مجعوله من قبل أحد.

و تكون الحجة بهذا المعنى الاصولي مرادفة لكلمة «الأماره».

كما ان كلمة «الدليل» و كلمة «الطريق» تستعملان في هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الأماره و الحجة أو كالمترادفتين.

و عليه، فلك ان تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة «مباحث الحجة»:

مباحث الأمارات؛ أو مباحث الأدلة؛ أو مباحث الطرق و كلها تؤدّي معنى واحدا.

و مما ينبغی التنبيه عليه في هذا الصدد ان استعمال كلمة «الحجة» في المعنى الذي تؤدیه كلمة «الأماره» مأخوذ من المعنى اللغوي من

باب تسمیة الخاص باسم العام، نظرا إلى ان الأماره مما يصح ان يحتج المكلف بها إذا عمل بها و صادفت مخالفه الواقع فتكون معذرة

له، كما انه مما يصح ان يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها و وقع في مخالفه الحكم الواقعي فيستحق العقاب على

المخالفة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷

«هر چیزی که متعلقش را اثبات کند و به درجه قطع نرسد؛ یعنی موجب حصول قطع به متعلق خود نشود، و اگر قطع آور باشد،

همان قطع حجت خواهد بود، لکن حجت به معنای لغوی آن، به بیانی دیگر: «حجت هر چیزی است که کاشف و حاکی از چیز

دیگری باشد به گونه‌ای که آن را اثبات کند.» و مقصود از «اثبات آن» این است که اثباتش بر حسب جعل شارع باشد نه بر حسب ذاتش، و معنای «به گونه‌ای که آن را اثبات کند» آن است که حجت حکم فعلی را در حق مکلف به عنوان اینکه همان حکم واقعی است، اثبات می‌کند. و این در صورتی درست می‌آید و آن را اثبات می‌کند که دلیل بر معتبر بودن و حجت بودن آن شیء کاشف و حاکی، از سوی شارع به آن ضمیمه شود.

در آینده تحقیق و توضیح معنای جعل حجیت و اینکه چگونه حکم توسط حجت اثبات می‌شود، خواهد آمد. بنابراین، حجت در این اصطلاح شامل قطع نمی‌شود، یعنی قطع بدین معنا حجت نیست، هر چند معنای لغوی حجت شامل آن می‌شود، زیرا طریق بودن قطع - چنان که خواهد آمد - برای آن ذاتی است، نه آنکه توسط کسی برایش جعل شده باشد. حجت به معنای اصولی آن مرادف واژه «اماره» است. همان گونه که واژه «دلیل» و واژه «طریق» در این معنا بکار می‌روند. از این رو، این دو واژه‌های اماره و حجت مترادف یا همچون مترادف هستند.

بنابراین، شما می‌توانید در عنوان این مقصد به جای تعبیر «مباحث حجت»، تعبیر مباحث امارات، مباحث ادله، و یا مباحث طرق را بکار برید، زیرا همه آنها یک معنا را افاده می‌کنند.

نکته‌ای که شایسته است در این مقام متذکر شویم آن است که کاربرد واژه «حجت» در معنایی که واژه «اماره» افاده می‌کند از همان معنای لغوی حجت گرفته شده و از باب اطلاق عام بر معنای خاص (تسمیه الخاص باسم العام) است، زیرا اماره از جمله چیزهایی است که مکلف هرگاه بدان عمل کند و مرتکب مخالفت با واقع شود، می‌تواند بدان احتجاج کند، و در نتیجه برای او عذرآور خواهد بود، همان گونه که هرگاه مکلف بدان عمل نکند و بدین جهت مرتکب مخالفت با حکم واقعی گردد، مولا می‌تواند بدان علیه مکلف احتجاج نماید، و مکلف به سبب این مخالفت مستحق عقوبت می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸

۳- مدلول کلمه الأماره و الظن المعتبر بعد ان قلنا: ان الأماره مرادفه لکلمه الحجة باصطلاح الاصولیین، ینبغی ان ننقل الکلام إلی کلمه «الأماره» لنسقط بعض استعمالها، کما سنستعملها بدل کلمه الحجة فی المباحث الآتیة فنقول: انه کثیرا ما یجری علی السنه الاصولیین إطلاق کلمه الأماره علی معنی ما تؤدیه کلمه «الظن». و یقصدون من الظن، «الظن المعتبر»، أى الذی اعتبره الشارع و جعله حجة، و یوهم ذلک ان الأماره و الظن المعتبر لفظان مترادفان یؤدیان معنی واحدا، مع انهما لیسا کذلک.

و فی الحقیقه ان هذا تسامح فی التعبير منهم علی نحو المجاز فی الاستعمال لا- انه وضع آخر لکلمه الأماره. و انما مدلول الأماره الحقیقی هو کل شیء اعتبره الشارع لأجل انه یكون سببا للظن کخبر الواحد و الظواهر. و المجاز هنا:

اما من جهة إطلاق السبب علی مسببه، فیسمى الظن المسبب «أماره»؛

و اما من جهة إطلاق المسبب علی سببه، فتسمى الأماره التى هی سبب للظن «ظنا» فیقولون: الظن المعتبر و الظن الخاص، و الاعتبار و الخصوصية انما هما لسبب الظن. و منشأ هذا التسامح فی الإطلاق هو ان السر فی اعتبار الأماره و جعلها حجة و طریقا هو إفادتها للظن دائما أو علی الأغلب، و یقولون للثانی الذی یفید الظن علی الأغلب: «الظن النوعی» علی ما سیأتی بیانہ.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹

گفتیم: اماره مرادف واژه حجت در معنای اصولی آن است. اینک خوب است درباره اماره و معانی گوناگون آن سخن بگوییم تا با پاره‌ای از کاربردهای آن آشنا شویم، چنان که در مباحث آینده آن را به جای واژه حجت بکار خواهیم برد. بنابراین می‌گوییم: در بسیاری از موارد، اصول‌دانان واژه اماره را بر معنایی که واژه «ظن» افاده می‌کند، اطلاق می‌کنند، و مقصودشان از ظن، «ظن معتبر» است، یعنی ظنی که شارع آن را معتبر ساخته و حجت قرار داده است، و این امر موهم آن است که اماره و ظن معتبر دو لفظ مترادف‌اند که یک معنا را می‌رسانند، درحالی که چنین نیستند.

در حقیقت این اطلاق از روی تسامح در تعبیر است که در کلام ایشان رخ داده و از باب استعمال اماره در معنای مجازی آن است، نه آنکه اماره را برای معنای دیگری وضع کرده باشند. مدلول و معنای حقیقی اماره عبارت است از: هر چیزی که شارع آن را معتبر ساخته است به خاطر آنکه سبب ظن می‌باشد، مانند خبر واحد و ظواهر.

در اینجا دو مجاز وجود دارد:

الف- از جهت اطلاق سبب بر مسبب، بدین گونه که ظنی که به سبب اماره پدید می‌آید، اماره خوانده می‌شود.
ب- از جهت اطلاق مسبب بر سببش، بدین گونه که اماره‌ای که سبب ظن است «ظن» خوانده می‌شود، و می‌گویند: ظن معتبر و ظن خاص، درحالی که اعتبار و خصوصیت به سبب ظن تعلق دارد [نه به خود ظن]. این تسامح در اطلاق از اینجا ناشی شده که سر معتبر گشتن اماره و حجت، و طریق شدنش آن است که همواره یا بیشتر اوقات افاده ظن می‌کند. به این دومی، یعنی چیزی که بیشتر اوقات [و نه همیشه] افاده ظن می‌کند، «ظن نوعی» گویند که بیانش خواهد آمد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰

۴- الظن النوعی و معنی «الظن النوعی»: ان الأماره تكون من شأنها ان تفيد الظن عند غالب الناس و نوعهم. و اعتبارها عند الشارع انما يكون من هذه الجهة، فلا يضر في اعتبارها و حجيتها الا يحصل منها ظن فعلى للشخص الذى قامت عنده الأماره، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضا حيث ان دليل اعتبارها دل على ان الشارع انما اعتبرها حجة و رضى بها طريقا لان من شأنها ان تفيد الظن و ان لم يحصل الظن الفعلى منها لدى بعض الأشخاص.

ثم لا يخفى عليك انا قد نبر فيما يأتى تبعا للاصوليين فنقول: الظن الخاص أو الظن المعتبر أو الظن الحجة، و أمثال هذه التعبيرات، و المقصود منها دائما سبب الظن، أعنى الأماره المعتبره و ان لم تفد ظنا فعليا. فلا يشبه عليك الحال.

۵- الأماره و الأصل العملى و اصطلاح الأماره لا يشمل «الأصل العملى» كالبراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، بل هذه الاصول تقع فى جانب و الأماره فى جانب آخر مقابل له، فان المكلف انما يرجع إلى الاصول إذا افتقد الأماره، أى إذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعى الواقعى. على ما سيأتى توضيحه و بيان السرفيه.

و لا- ينافى ذلك ان هذه الاصول أيضا قد يطلق عليها انها حجة، فان إطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة فى باب الأمارات، بل بالمعنى اللغوى باعتبار انها معذرة للمكلف إذا عمل بها و أخطأ الواقع، و يحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها و لم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب. و لأجل هذا جعلنا باب «الاصول العمليه» بابا آخر مقابل باب «مباحث الحجة».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱

۴- ظن نوعی

معنای ظن نوعی آن است که اماره به گونه‌ای است که انتظار می‌رود برای بیشتر مردم و نوع ایشان افاده ظن کند، (یعنی شأنیت و صلاحیت آن را دارد) و به دلیل همین ویژگی، شارع آن را معتبر ساخته است. بنابراین، اگر احیانا برای کسی که اماره بدست او

آمده، ظنّ حاصل نگردد، خللی در اعتبار و حجیت آن وارد نخواهد شد، بلکه اماره برای همان شخص هم حجت خواهد بود، زیرا دلیل اعتبار آن بیانگر آن است که شارع آن را حجت در نظر گرفته و به طریق بودن آن راضی شده، به جهت آنکه صلاحیت و شأنت افاده ظنّ را دارد، هرچند از آن برای برخی افراد، ظنّ فعلی حاصل نگردد.

نکته دیگر آنکه ما گاهی به پیروی از اصول دانان تعابیر ظنّ خاص یا ظنّ معتبر یا ظنّ حجت و مانند آنها بکار می‌بریم. در همه این موارد، مقصود ما همواره سبب ظنّ است، یعنی اماره معتبر گرچه ظنّ فعلی تولید نکند. پس توجه داشته باشید که به اشتباه نیفتید.

۵- اماره یا اصل عملی

اصطلاح اماره شامل «اصل عملی»- مانند برائت، احتیاط، تخیر و استصحاب- نمی‌شود و بر آنها اطلاق نمی‌گردد. در واقع این اصول در یک طرف، و اماره در طرف مقابل آن قرار می‌گیرد. زیرا مکلف تنها هنگامی حق دارد به اصول مراجعه کند که اماره در دست نداشته باشد، یعنی هنگامی که حجت بر حکم شرعی واقعی در اختیارش نباشد، که توضیح این مسئله و بیان علت آن خواهد آمد.

این نکته منافاتی با آن ندارد که گاهی بر این اصول نیز حجت اطلاق می‌شود، زیرا حجت، هنگام اطلاق بر اصل، به معنای حجت در باب امارات نیست، بلکه به معنای لغوی آن است، و به این اعتبار به اصل، حجت گفته می‌شود که اگر مکلف به آن عمل کند و مرتکب خلاف واقع گردد، برای وی عذرآور خواهد بود، و از آن سو، اگر مکلف بدان عمل نکند و با آن مخالفت ورزد و در نتیجه واقع و مطلوب را از دست بدهد، مولا می‌تواند بدان علیه مکلف احتجاج نماید.

از این رو، ما باب «اصول عملی» را فصل مستقلی در برابر باب «مباحث حجت» قرار دادیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲

و قد اشیر فی تعریف الأماره إلى خروج الاصول العمليّة بقولهم: «يثبت متعلقه»، لان الاصول العمليّة لا تثبت متعلقاتها، لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، و انما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع و عدم ثبوت حجة عليه. و غاية شأنها انها تكون معذرة للمكلف.

و من هنا اختلفوا في الاستصحاب، انه أماره أو أصل، باعتبار ان له شأن الحكاية عن الواقع و إحرازه في الجملة، لان اليقين السابق غالبا ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، و لاین حقیقه- كما سیأتی فی موضعه- البناء علی یقین السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل و لم يشك في بقاءه. و لأجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلا: «أصلا محرزا».

فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من إحراز و انه يوجب الظن و اعتبر حجته من هذه الجهة عدّه من الأمارات. و من لاحظ فيه ان الشارع انما جعله مرجعا للمكلف عند الشك و الحيرة و اعتبر حجته من جهة دلالة الأخبار عليه عدّه من جملة الاصول. و سیأتی ان شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

۶- المناط في إثبات حجية الأماره مما يجب ان نعرفه- قبل البحث و التفتيش عن الأمارات التي هي حجة- المناط في إثبات حجية الأماره و انه بأى شيء يثبت لنا انها حجة يعول عليها. و هذا هو أهم شيء تجب معرفته قبل الدخول في المقصود، فنقول:

انه لا- شك في ان الظن بما هو ظن لا- يصح ان يكون هو المناط في حجية الأماره و لا يجوز ان يعول عليه في إثبات الواقع، لقوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي*

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳

در تعریف اماره نیز قیدی آمده که اصول عملی را از آن خارج می‌کند، آنجا که گفتیم: «متعلق خود را اثبات کند»، زیرا اصول عملی متعلق خود را اثبات نمی‌کند، زیرا زبانش زبان اثبات واقع و حکایت آن نیست؛ اصل عملی در واقع مرجعی برای مکلف در

مقام عمل است که هنگام تحیر و شک در حکم واقعی و عدم دسترسی به حجت بدان مراجعه می‌کند. نهایت کاری که این اصول انجام می‌دهند آن است که عذری برای مکلف فراهم می‌آورند.

منشأ اختلاف اصولیون در اینکه استصحاب اماره است یا اصل، همین نکته است، زیرا استصحاب علاوه بر عذرآور بودن، صلاحیت حکایت از واقع و احراز واقع را فی الجمله داراست، زیرا یقین قبلی غالباً موجب ظنّ به بقای متیقن در زمان بعدی است، و به خاطر آنکه حقیقت استصحاب- چنان که خواهد آمد- عبارت است از بنا گذاشتن بر یقین قبلی پس از شک، گویا امر متیقن قبلی زایل نشده و شکی در بقایش راه نیافته است. به همین دلیل، استصحاب نزد کسانی که آن را اصل می‌شمارند، «اصل محرز» است. کسانی که به جنبه احرازکنندگی استصحاب و سبب ظن بودن آن توجه کرده‌اند و حجیت آن را از این جنبه در نظر گرفته‌اند، آن را اماره دانسته‌اند. و کسانی که به این جنبه توجه کرده‌اند که شارع استصحاب را محل رجوع مکلف به هنگام شک و حیرت قرار داده، و حجیت آن را از جهت دلالت اخبار بر آن در نظر گرفته‌اند، استصحاب را در زمره اصول عملی دانسته‌اند. شرح این نکته در آینده همراه با بیان قول صحیح خواهد آمد.

۶- مناط در اثبات حجیت اماره

پیش از بررسی و پژوهش درباره اماراتی که حجت هستند، لازم است بدانیم مناط در اثبات حجیت اماره چیست؟ و به چه وسیله برای ما ثابت می‌شود که یک اماره حجت است و می‌توان بر آن تکیه کرد؟ این مهم‌ترین چیزی است که باید پیش از ورود در اصل بحث از آن آگاه شویم پس می‌گوییم:

تردید نیست که ظنّ از آن جهت که ظن است صلاحیت ندارد که مناط در حجیت اماره باشد، و روا نیست که در اثبات واقع بر آن اعتماد کرد، چون در قرآن کریم آمده:

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا؛ ظنّ و گمان هیچ اندازه ما را از حق بی‌نیاز نمی‌کند.» (نجم / ۲۸)،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴

مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا* [۱۱]، و قد ذمّ الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ* [۱۲]، و قال تعالى: قُلْ أَلَلَّهِ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ [۱۳].

و فی هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن به أمراً مقابلاً للافتراء عليه، فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراء بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراء محرماً مذموماً بمقتضى الآية. ولا شك في أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله و مثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرم. و على هذا التقرير، فالقاعدة تقتضي أن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على مقتضاه و لا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه، لأنه «لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»*، فيكون خرصاً باطلاً، و افتراءً محرماً.

هذا مقتضى القاعدة الأولى في الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، و لكن لو ثبت بدليل قطعي و حجة يقينية أن الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه و اعتبره حجة عليها و ارتضاه أماره يرجع إليها و جُوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن - فان هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولى، إذ لا يكون خرصاً و تخميناً و لا افتراء.

و خروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة إلى آية النهي عن اتباع الظن، و يكون تخصصاً بالنسبة إلى آية الافتراء لأنه يكون حينئذ من قسم ما أذن الله تعالى به، و ما إذن به ليس افتراء.

و نیز خداوند در قرآن مجید کسانی را که از گمان به خاطر خودش پیروی می‌کنند نکوهش کرده و فرموده است: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ*»؛ آنان جز از گمان خویش پیروی نمی‌کنند و فقط تخمین می‌زنند [یعنی تنها بر پایه پندار و تخمین عمل می‌کنند و سخن می‌گویند] (انعام/ ۱۱۶)

و در جای دیگر فرموده است: «قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ؟» بگو آیا خداوند به شما اجازه داده است یا بر خدا افترا می‌بندید؟ (یونس / ۵۹)

در آیه اخیر، بخصوص، خداوند دو چیز را در برابر هم قرار داده است: یکی اذن و اجازه، و دیگری افترا و دروغ بستن. بنابراین، به حکم مقابله این دو باهم، اگر اذن و اجازه در کار نباشد، افترا خواهد بود. پس اگر حکمی را بدون اذن خداوند به او نسبت دهیم [و بگوییم: خداوند فلان کار را حرام یا واجب کرده است]، ناگزیر به مقتضای این آیه، افترای حرام و نکوهیده خواهد بود.

و تردیدی وجود ندارد که عمل کردن به ظن و ملتزم شدن به آن به عنوان اینکه از جانب خداوند و اثبات‌کننده احکام اوست، به نحوی دربردارنده انتساب حکم به خداوند بدون اذن اوست، و در نتیجه در قسم افترای حرام داخل می‌شود.

بنا بر آنچه بیان شد، مقتضای قاعده آن است که عمل به ظن و گمان، به‌خودی‌خود، جایز نباشد و نتوان به آن برای اثبات احکام خداوند تمسک کرد، سبب پیدایش آن هرچه می‌خواهد باشد، فرقی نمی‌کند، زیرا گمان «ما را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد» و از این‌روی، عمل به آن تخمین باطل و افترای حرام می‌باشد.

این مقتضای قاعده اولی درباره ظن است که از آیات قرآن بدست آمد. لکن اگر با دلیل قطعی و حجت یقینی ثابت شود که شارع، گمان خاصی را که از سبب مشخصی حاصل آمده، طریقی برای رسیدن به احکامش قرار داده و آن را حجت بر احکام خود در نظر گرفته و به اماره بودنش راضی گشته و به ما اجازه داده که آن سبب ظن‌آور را بگیریم [و به مفادش عمل کنیم]، در این صورت این ظن از مقتضای آن قاعده اولی بیرون می‌رود، زیرا دیگر عمل به آن حدس و تخمین و افترا نخواهد بود.

خارج شدن چنین موردی از قاعده یادشده، نسبت به آیه نهی از پیروی از ظن (انعام/ ۱۱۶) به نحو تخصیص، و نسبت به آیه افترا (یونس / ۵۹) به نحو تخصّص می‌باشد، زیرا چنین ظنی مورد اذن خداوند است، و آنچه خداوند به آن اذن داده افترا نخواهد بود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶

و فی الحقیقه ان الأخذ بالظن المعبر الذی ثبت علی سبیل القطع بأنه حجة لا یكون أخذاً بالظن بما هو ظن و ان كان اعتباراً عند الشارع من جهة كونه ظناً، بل یكون أخذاً بالقطع و یقین ذلك القطع الذی قام علی اعتبار ذلك السبب للظن، و سیأتی ان القطع حجة بذاته لا یحتاج إلی جعل من أحد.

و من هنا یظهر الجواب عما شنع به جماعة من الأخباریین علی الاصولیین من أخذهم ببعض الأمارات الظنیة الخاصة كخبر الواحد و نحوه. إذ شنعوا علیهم بانهم أخذوا بالظن الذی «لا یغنی من الحق شیئاً»*.

و قد فاتهم ان الاصولیین إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة انها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهة انها معلومة الاعتبار علی سبیل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها فی الحقیقه أخذاً بالقطع و یقین، لا بالظن و الخرص و التخمین.

و لأجل هذا سمیت الأمارات المعبرة بالطرق العلمیة نسبة إلی العلم القائم علی اعتبارها و حجيتها، لان حجيتها ثابتة بالعلم.

إلی هنا یتضح ما أردنا ان نرمی إلیه، و هو ان المناط فی إثبات حجة الأمارات و مرجع اعتبارها و قوامه ما هو؟

– انه العلم القائم علی اعتبارها و حجيتها، فإذا لم یحصل العلم بحجيتها و یقین بإذن الشارع بالتعویل علیها و الأخذ بها، لا یجوز الأخذ بها و ان أفادت ظناً غالباً لان الأخذ بها یكون حينئذ خرصاً و افتراء علی الله تعالی.

و لأجل هذا قالوا: یکفی فی طرح الأماره ان یقع الشک فی اعتبارها، أو فقل علی الاصح: یکفی الا یحصل العلم باعتبارها، فإن نفس عدم العلم بذلك کاف فی حصول العلم بعدم اعتبارها أی بعدم جواز التعویل علیها و الاستناد إلیها. و ذلك کالقیاس و الاستحسان و

ما إليهما و ان أفادت ظنا قويا.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷

در حقیقت، استناد به ظنّ معتبر که به طور قطعی حجت بودنش ثابت شده، استناد به ظنّ از آن جهت که ظنّ است، نمی‌باشد- هر چند شارع آن را به خاطر ظنّ بودنش اعتبار بخشیده باشد- بلکه استناد به قطع و یقین است، همان قطع و یقینی که اعتبار آن سبب ظنّ آور را ثابت کرده است. در آینده خواهیم گفت که قطع بذاته [- به خودی خود] حجت است و نیازمند آن نیست که کسی آن را حجّت کند.

از اینجا پاسخ ایرادی که گروهی از اخباریون بر اصولیون- در عمل کردن ایشان به بعضی از امارات ظنیّ خاص- گرفته‌اند دانسته می‌شود. اخباریون خرده گرفته‌اند که اینان به ظنیّ استناد کرده‌اند که «از حق بی‌نیاز نمی‌سازد.»

اخباریون در این ایراد به این نکته توجه نکرده‌اند که اصولیون وقتی به ظنون خاصی تمسک می‌کنند فقط به خاطر ظنّ بودن آنها نیست، بلکه بدین جهت است که اعتبار این ظنون معلوم است و حجّت آنها به طور قطعی ثابت شده است. پس گویا استناد آنان به ظنون در حقیقت استناد به قطع و یقین است، نه به ظنّ و حدس و تخمین.

به همین دلیل امارات معتبر، طرق علمی نامیده شده‌اند. در این نامگذاری اماره به علم نسبت داده شده، همان علمی که به اعتبار و حجّت آن داریم، چون حجّت اماره با علم و یقین ثابت می‌شود [نه ظنّ و گمان].

تا اینجا آنچه در پی بیانش بودیم روشن شد، و آن اینکه مناط در اثبات حجّت امارات و ملاک اعتبار و قوامش چیست؟ در پاسخ می‌گوییم: علمی است که بر اعتبار و حجّت آن قائم می‌شود. پس هرگاه حجّت آن معلوم نگردد و یقین حاصل نشود که شارع اجازه داده که به آن تکیه و تمسک کنیم، استناد به آن جایز نخواهد بود اگرچه غالبا تولید ظنّ کند، زیرا استناد به آن در این صورت تخمین و افترای بر خدای متعال خواهد بود.

از این رو، اصولیون گفته‌اند: برای کنار گذاشتن یک اماره کافی است که در اعتبار آن شک شود، یا بنا بر قول صحیح‌تر، کافی است علم به اعتبار آن حاصل نگردد، زیرا نفس عدم علم به اعتبار یک اماره، برای علم به عدم اعتبار آن کافی است، یعنی برای اینکه بدانیم جایز نیست بر آن تکیه و بدان استناد کنیم، مانند قیاس، استحسان، و نظایر آنها، هر چند ظنّ قویّ تولید کنند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸

ولا نحتاج فی مثل هذه الامور إلى الدلیل علی عدم اعتبارها و عدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجیة الشیء یحصل القطع بعدم جواز الاستناد إلیه فی مقام العمل، و بعدم صحّة التعویل علیہ، فیکون القطع مأخوذا فی موضوع حجیة الأماره. و یتحصل من ذلك کله ان اماریة الأماره و حجیة الحجّة انما تحصل و تتحقق بوصول علمها إلى المکلف، و بدون العلم بالحجیة لا معنی لفرض کون الشیء أماره و حجّه، و لذا قلنا:

ان مناط إثبات الحجّة و قوامها، العلم. فهو مأخوذ فی موضوع الحجیة فان العلم تنتهی الیه حجیة کل حجّه.

و لزیادة الإیضاح لهذا الأمر، و لتمکین النفوس المبتدئ من الاقتناع بهذه الحقیقة البدییه، نقول من طریق آخر لإثباتها:

أولا- ان الظن بما هو ظنّ لیس حجّه بذاته.

و هذه مقدمة واضحة قطعیة، و الا- لو كان الظن حجّه بذاته لما جاز النهی عن اتباعه و العمل به و لو فی بعض الموارد علی نحو الموجبة الجزئیة، لان ما هو بذاته حجّه یتحیل النهی عن الأخذ به، كما سیأتی فی حجیة القطع (المبحث الآتی) و لا شک فی وقوع النهی عن اتباع الظن فی الشریعة الاسلامیة المطهرة، و یکفی فی إثبات ذلك قوله تعالی: إِنَّ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...*[۱۴].

ثانیا- إذا لم یکن الظن حجّه بذاته، فحجیته تكون عرضیة، أی انها تكون مستفاده من الغير.

فننقل الکلام إلى ذلك الغير المستفاده منه حجة الظن. فان كان هو القطع،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹

در چنین اموری به دلیل بر عدم اعتبار و عدم حجیت آن نیازی نیست، بلکه به مجرد عدم حصول قطع به حجیت یک شیء، قطع به عدم جواز استناد به آن در مقام عمل پدید می‌آید، و یقین حاصل می‌شود که تکیه کردن بر آن صحیح نیست. از این رو، قطع در موضوع حجیت اماره اخذ شده است.

از مجموع آنچه گذشت بدست می‌آید که اماره بودن اماره و حجّت بودن حجّت تنها و تنها وقتی حاصل می‌شود مکلف بدان علم یابد، و بدون علم به حجّیت معنا ندارد چیزی را اماره و حجت فرض کنیم. از این رو، گفتیم:

معیار و مناط اثبات حجت و قوام‌دهنده‌اش، علم است. و علم در موضوع حجیت اخذ شده است. زیرا حجیت هر حجتی سرانجام به علم منتهی می‌شود.

برای آنکه این نکته روشن‌تر شود، و نوآموزان این دانش، این حقیقت بدیهی را باور کنند، برای اثبات آن از راهی دیگر وارد می‌شویم و می‌گوییم:

اولاً: گمان از آن جهت که گمان است بذاته حجت نیست.

این مقدمه روشن و مسلم است، زیرا اگر گمان بذاته حجت بود نهی از پیروی و عمل به آن، هرچند در پاره‌ای از موارد و به نحو موجه جزئی جایز نبود، زیرا نهی از تمسّک به آنچه بذاته حجت است، محال می‌باشد- شرح این نکته در بحث بعدی (حجیت قطع) خواهد آمد- از طرفی، به طور مسلم در شریعت پاک اسلام از پیروی ظنّ نهی شده است، که برای اثبات آن، آیه «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...» (انعام/ ۱۱۶) کفایت می‌کند.

ثانیاً: هرگاه گمان بذاته حجت نباشد، حجیت آن عرضی خواهد بود، یعنی مستفاد از دیگری می‌باشد.

حال سخن را به آن دیگری که حجیت گمان مستفاد از آن است، منتقل می‌کنیم، و می‌گوییم: آن دیگری اگر قطع باشد مطلوب ما ثابت است، و اگر قطع نباشد،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰

فذلك هو المطلوب. و ان لم يكن قطعاً، فما هو؟ و ليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن، فانه لا- ثالث لهما يمكن فرض حجّيته. و لكن الظن الثاني القائم على حجة الظن الأول أيضاً ليس حجة بذاته. إذ لا فرق بين ظن و ظن من هذه الناحية. فننقل الكلام إلى هذا «الظن الثاني»، و لا بد أن تكون حجّيته أيضاً مستفاده من الغير، فما هو ذلك الغير؟

فان كان هو القطع، فذلك هو المطلوب. و ان لم يكن قطعاً، فظن ثالث. فننقل الكلام إلى هذا «الظن الثالث»، فيحتاج إلى «ظن رابع». و هكذا إلى غير النهاية، و لا ينقطع التسلسل الا بالانتهاء إلى ما هو حجة بذاته و ليس هو الا العلم.

ثالثاً- فانتهی الأمر بالأخیر إلى العلم. فتم المطلوب.

و بعبارة أسدّ و أخصر، نقول:

ان الظن لما كانت حجّيته ليست ذاتية، فلا- تكون الا- بالعرض؛ و كل ما بالعرض لا بد ان ينتهي إلى ما هو بالذات، و لا مجاز بلا حقيقة. و ما هو حجة بالذات ليس الا «العلم». فانتهی الأمر بالأخیر إلى «العلم». و هذا ما أردنا إثباته، و هو ان قوام الأمانة و المناطق في إثبات حجّيتها هو العلم، فانه تنتهي إليه حجة كل حجة، لان حجّيته ذاتية.

۷- حجة العلم ذاتية كررنا في البحث السابق القول بأن «حجة العلم ذاتية» و وعدنا بيانها، و قد حل هنا الوفاء بالوعد؛ فنقول:

قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجّيته ذاتية، فان معناه ان حجّيته منبعثه من نفس طبيعته ذاته، فليست مستفاده من الغير و لا تحتاج

إلى جعل من الشارع ولا إلى صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذى يكون حاكما بوجوب اتباع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱

چه چیز است؟ نمی‌توان چیز دیگری را جز گمان در نظر گرفت. زیرا غیر از قطع و گمان چیز سومى وجود ندارد که بتوان حجیت آن را فرض کرد. اما ظنّ دوم که بر حجّیت ظنّ نخست دلالت کرده است، نیز خودش بذاته حجّت نیست، زیرا از این جهت فرقى میان این ظن و آن ظن وجود ندارد. پس نقل سخن به «ظن دوم» می‌کنیم و می‌گوییم: حجّیت آنهم باید مستفاد از چیز دیگری باشد. اما آن چیز دیگر چیست؟

اگر قطع باشد، همان مطلوب است. و اگر قطع نباشد، ظن سومى خواهد بود. پس نقل کلام به این ظنّ سوم می‌کنیم، در نتیجه به ظن چهارمى نیازمند خواهیم بود. و به همین ترتیب تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، و این تسلسل پایان نمی‌یابد مگر آنکه به چیزی برسیم که بذاته حجّت می‌باشد، و آن جز علم نیست.

ثالثا: این سلسله سرانجام به علم رسید. پس مطلوب ثابت شد.

به سخنى استوارتر و کوتاه‌تر می‌گوییم:

از آنجا که حجیت گمان ذاتی نیست، باید بالعرض باشد، و هر امر بالعرض ناچار به امر بالذات منتهی می‌گردد، و هیچ مجازى بدون حقیقت نمی‌شود. و آنچه بالذات حجت است، جز علم نیست. پس در نهایت به علم می‌رسیم. و این همان چیزی بود که می‌خواستیم اثباتش کنیم، و آن اینکه قوام اماره و مناط در اثبات حجیت آن علم است، زیرا حجیت هر حجتى سرانجام به آن می‌رسد، چرا که حجیتش ذاتی است.

۷- حجیت علم ذاتی است

در بحث پیشین مکرر گفتیم که «حجیت علم ذاتی است» و بیانش را به بعد موکول کردیم.

اینک زمان وفای به آن وعده فرارسیده، پس می‌گوییم:

از مطالب گذشته معنای ذاتی بودن حجیت یک شیء روشن شد. معنایش آن است که حجیتش از نفس طبیعت ذاتش برخاسته، و مستفاد از غیر نبوده، به جعل شدن از ناحیه شارع و یا صدور فرمان به پیروی از آن نیازمند نمی‌باشد، بلکه در اینجا عقل است که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲

ذلك الشيء. و ما هذا شأنه ليس هو الا العلم.

و لقد أحسن الشيخ العظيم الانصارى قدس سرّه مجلّى هذه الأبحاث فى تعليل وجوب متابعة القطع؛ [۱۵] فانه بعد ان ذكر انه «لا إشكال فى وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا» علل ذلك بقوله: «لأنه بنفسه طريق إلى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفيا».

و هذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد ان اختلفت تعبيرات الاصوليين من بعده، فنقول لبيان: ان هنا شيئين أو تعبيرين:

أحدهما: وجوب متابعة القطع والأخذ به؛

ثانيهما: طريقه القطع للواقع.

فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟ هل المراد ان وجوب متابعتة أمر ذاتى له، كما وقع فى تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين، أم ان المراد ان طريقته ذاتية؟ و انما صح ان يسأل هذا السؤال، فمن أجل قياسه على الظن حينما نقول:

انه حجة، فان فيه جهتين:

۱- جهة طريقته للواقع، فحينما نقول: ان حجيته مجعولة، نقصد ان طريقته مجعولة، لانها ليست ذاتية له، لوجود احتمال الخلاف،

فالشارع يجعله طريقا إلى الواقع بالغاء احتمال الخلاف، كأنه لم يكن، فتم بذلك طريقته الناقصة ليكون كالقطع في الإيصال إلى الواقع. و هذا المعنى هو المجعول للشارع.

۲- جهة وجوب متابعتة، فحينما نقول: انه حجة، نقصد ان الشارع أمر بوجوب

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳

حكم به وجوب پیروی از آن شیء می کند. و چیزی جز علم دارای چنین شأن و منزلتی نیست.

اصول دان برجسته شیخ انصاری- که روشنگر این مطالب بوده است- در بیان علت لزوم پیروی از قطع [۱۶]، سخنی نیکو دارد. او پس از آنکه گفت «وجوب پیروی از قطع و عمل برطبق آن تا وقتی قطع وجود دارد، امری مسلم است و هیچ تردیدی در آن راه ندارد.» در تعلیل آن می گوید: «زیرا قطع بنفسه راهی به سوی واقع است، و طریق بودن آن نفی و اثباتا قابل جعل از ناحیه شارع نیست.»

در این سخن اندکی ابهام و پیچیدگی وجود دارد که موجب شده اصولیون بعدی برداشتهای متفاوتی از آن داشته باشند. از این رو برای رفع این ابهام می گوئیم: در اینجا دو چیز یا دو تعبیر وجود دارد:

یکم: وجوب پیروی از قطع و تمسک به آن؛

دوم: طریق بودن قطع برای واقع.

می پرسیم: مقصود از اینکه قطع بذاته حجت است، چیست؟ آیا مقصود آن است که وجوب پیروی از قطع امری ذاتی برای آن است- چنان که برخی از اصولیون متأخر گفته اند- یا مقصود آن است که طریق بودن آن امری ذاتی است؟ طرح این پرسش براساس قیاس کردن قطع به ظن است، وقتی می گوئیم: «ظن حجت است.» زیرا در ظن دو جهت وجود دارد، [و حجت ظن می تواند با هریک از این دو مرتبط شود]:

۱- جهت طریق بودن آن برای واقع، به این صورت که وقتی می گوئیم: حجت ظن جعل شده است، مقصودمان آن است که طریق بودن آن جعل شده است، زیرا طریق بودن برای ظن ذاتی نیست. [- و در نتیجه نیاز به جعل دارد-] چون احتمال خلاف در آن راه دارد. پس شارع دخالت می کند و آن را طریق به سوی واقع قرار می دهد، بدین صورت که احتمال خلاف را الغا می کند، گویا که از اول چنین احتمالی در کار نبوده است. بدین شکل طریقت ظن که ناقص بود، تام می گردد، و در رساندن به واقع، مانند قطع می شود. مجعول شارع [در این فرض] همین معنا [- طریق بودن به واقع] است.

۲- جهت وجوب پیروی از ظن، به این صورت که وقتی می گوئیم: «ظن حجت است»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴

متابعة ذلك الظن و الأخذ به أمرا مولويا؛ فينتزع من هذا الأمر ان هذا الظن موصل إلى الواقع و منجز له؛ فيكون المجعول هذا الوجوب، و يكون هذا معنى حجية الظن. و إذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغي ان يكون له أيضا هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلا: ان حجيته ذاتية اما من جهة كونه طريقا بذاته و اما من جهة وجوب متابعتة لذاته.

و لكن- في الحقيقة- ان التعبير بوجوب متابعة القطع لا- يخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضيق العبارة عن المقصود، إذ يقاس على الظن، و السر في ذلك واضح، لأنه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلا عن ان يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الانسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بد ان يأخذ به.

و هذه اللابدية لابدية عقلية [۱۷] منشأها ان القطع بنفسه طريق إلى الواقع، و عليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون

القطع بنفسه طريقا إلى الواقع، و ان نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة. و هذا هو السر في تعليل الشيخ الانصاري رحمه الله لوجوب متابعتة بكونه طريقا بذاته و لم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. و من أجل هذا ركز البحث كله على طريقتيه الذاتية. و يظهر لنا- حينئذ- انه لا معنى لان يقال في تعليل حجيتته الذاتية: ان وجوب متابعتة أمر ذاتي له.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵

مرادمان آن است که شارع به نحو مولوی امر کرده است که از آن ظن پیروی و بدان تمسک کنیم. آنگاه از این امر انتزاع می‌شود که آن ظنّ ما را به واقع می‌رساند و واقع را منجز می‌کند. در این فرض، آنچه شارع جعل کرده همین وجوب است، و معنای حجیت ظن نیز همین [- جعل وجوب برای آن] است. و چون ظنّ دارای دو جهت است، سزاوار است که قطع نیز دارای این دو جهت باشد. پس وقتی می‌گوییم: «حجّیت قطع ذاتی است» یا آن را از این جهت در نظر می‌گیریم که بذاته طریق است، و یا از این جهت که ذاتا پیروی از آن واجب است. اما حقیقت آن است که در عبارت «وجوب پیروی از قطع» نوعی تسامح و سهل‌انگاری آشکار وجود دارد، که منشأ آن نارسائی عبارت از رساندن مقصود است. این خطا و تسامح از قیاس قطع به ظن ناشی شده است. نکته وجود تسامح در این تعبیر روشن است، و آن اینکه اساسا برای قطع نمی‌توان پیروی مستقلى در نظر گرفت، جز اخذ به واقعی که قطع به آن یافته‌ایم، چه رسد به اینکه این متابعت، وجوب مستقلى داشته باشد، غیر از وجوب اخذ به واقع مورد قطع، یعنی وجوب اطاعت از حکم واقعی که توسط قطع معلوم و آشکار شده، خواه آن حکم، وجوب باشد یا حرمت، یا حکم دیگری. زیرا بعد از آشکار شدن واقع چیز دیگری باقی نمی‌ماند که شخص در انتظارش باشد. پس هرگاه واقع آشکار و معلوم شد باید آن را گرفت و بدان عمل کرد. این «باید» یک «باید عقلی» [۱۸] است، و منشأ آن این است که قطع بذاته طریق به سوی واقع است. بنابراین، بازگشت تعبیر «وجوب پیروی از قطع» به این معناست که قطع بذاته طریق به واقع است و خودش همان انکشاف و آشکارگی واقع می‌باشد. بنابراین، دو جهت یاد شده در قطع، در حقیقت، یک جهت را تشکیل می‌دهند.

نکته اینکه شیخ انصاری علت وجوب پیروی از قطع را طریقت ذاتی آن بیان کرد و در بیان علت آن سخنی از خود وجوب به میان نیاورد، همین است. به همین دلیل است که شیخ انصاری همه بحث خود را روی طریقت ذاتی قطع متمرکز ساخت، [و سخنی از وجوب پیروی از آن نگفت].

از اینجا برای ما روشن می‌شود که معنا ندارد بگوییم: علت ذاتی بودن حجّیت قطع آن است که وجوب پیروی از قطع امری ذاتی برای آن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶

و إذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا، و هو كل البحث عن حجية القطع و ما وراءه من الكلام فكله فضول، و عليه فنقول:

تقدم ان القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأنه حقيقة نورية محضة لا غطش فيها و لا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف لا انه شيء له الانكشاف.

و قد عرفتم في مباحث الفلسفة ان الذات و الذاتی يستحيل جعله بالجعل التألیفی، لان جعل شيء لشيء انما يصح ان يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول و المجعول له. و واضح انه يستحيل التفكيك بين الشيء و ذاته، أى بين الشيء و نفسه، و لا بينه و بين ذاتياته.

و هذا معنى قولهم المشهور: «الذاتى لا يعلل».

و انما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أى خلقه و ايجاده.

و عليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقيه للقطع جعلاً تأليفياً، بأى نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً، فان ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، و جعل الطريق لذات الطريق.

و على تقدير التنزل عن هذا و قلنا مع من قال: ان القطع شىء له الطريقيه و الكاشفيه عن الواقع، كما وقع فى تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين عن الشيخ- فعلى الأقل تكون الطريقيه من لوازم ذاته التى لا تنفك عنه، كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة. و لوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التأليفى على ما هو الحق، و انما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا يجعل آخر وراء جعل الذات. و قد أوضحنا ذلك فى مباحث الفلسفه [۱۹].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷

اینک- پس از روشن شدن مطالب پیشین- بر ما لازم است معنای این را که «قطع بذاته طریق است» روشن سازیم. بحث اصلی درباره حجّت قطع تبیین همین مطلب است، و مطالب دیگر در این باره زاید است. بنابراین می‌گوییم:

پیش از این گفتیم که حقیقت قطع انکشاف و آشکارگی واقع است، زیرا قطع یک حقیقت نوری محض است که هیچ تاریکی در آن نیست، و هیچ احتمال خلافی با آن همراه نیست. علم برای خود نور است و برای دیگر چیزها نیز نور است، و ذاتش همان انکشاف و آشکار ساختن است نه آنکه چیزی باشد دارای انکشاف [که انکشاف یک وصف زاید بر ذات آن باشد].

در بحثهای فلسفه دانسته‌اید که جعل تألیفی در مورد ذات و ذاتی امری محال است، زیرا جعل چیزی برای چیزی [- جعل تألیفی] تنها در صورتی فرض صحیح دارد که تفکیک و جدایی میان آن دو [- مجعول و مجعول له] ممکن باشد. و روشن است که شىء هرگز از ذاتش - یعنی از خودش - و از ذاتیاتش منفک و جدا نمی‌شود. و این معنای آن سخن معروف است که «ذاتی تعلیل نمی‌شود».

معنای صحیح و معقولی که برای «جعل شدن قطع» می‌توان در نظر گرفت جعل بسیط است [در برابر جعل مرکب]، که همان آفریدن و ایجاد کردن قطع است. [۲۰]

بنابراین، به هیچ نحو نمی‌توان پذیرفت و فرض کرد که طریقت برای قطع، به نحو جعل تألیفی، جعل شده باشد، خواه جعل تکوینی باشد و خواه جعل تشریعی، زیرا چنین جعلی به معنای جعل کردن و قرار دادن قطع برای قطع، و جعل کردن طریق برای خود طریق است. [و به تعبیری به معنای آن است که شارع قطع را قطع کرده است، یا طریق را طریق کرده است!]

برفرض هم که یک پله پایین بیاییم و هم سخن شویم با کسی که می‌گوید: «قطع دارای طریقت و کاشفیت از واقع است» [- نه آنکه خودش طریقت و کاشفیت از واقع باشد]- چنان که در تعبیر بعضی از اصولیون پس از شیخ انصاری راه یافته است، باید بپذیریم که طریقت از لوازم ذاتی قطع است و هرگز از آن جدا نمی‌شود، مانند زوجیت نسبت به عدد چهار. جعل تألیفی در مورد لوازم ذات نیز مانند خود ذات- بنا بر نظر صحیح- امری محال است.

لوازم ذات با جعل خود ذات، به نحو جعل بسیط، جعل می‌شوند، و جعل مستقلی، علاوه بر جعل ذات، به آنها تعلّق نمی‌گیرد. ما این نکته را در بحثهای فلسفه شرح داده‌ایم. [۲۱]

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸

و إذا استحال جعل الطريقيه للقطع استحال نفيها عنه، لأنه كما يستحيل جعل الذات و لوازمها يستحيل نفي الذات و لوازمها عنها و سلبها بالسلب التأليفى.

بل نحن انما نعرف استحالة جعل الذات و الذاتی و لوازم الذات بالجعل التألیفی لانا نعرف أولا امتناع انفكاك الذات عن نفسها و امتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بیانه.

على ان نفی الطریقیة عن القطع یلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع و فی نظره، فانه -مثلا- حينما یقطع بأن هذا الشیء واجب یستحيل علیه ان یقطع ثانيا بأن هذا القطع لیس طریقاً موصلاً إلى الواقع، فان معنی هذا ان یقطع ثانيا بأن ما قطع بأنه واجب لیس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله.

و هذا تناقض بحسب نظر القاطع و وجدانه یستحيل ان یقع منه حتی لو كان فی الواقع على خطأ فی قطعه الأول و لا یصح هذا الا إذا تبدل قطعه و زال. و هذا شیء آخر غیر ما نحن فی صددہ.

و الحاصل: ان اجتماع القطعین بالنفی و الإثبات محال کاجتماع النفی و الإثبات بل یستحيل فی حقه حتی احتمال ان قطعه لیس طریقاً إلى الواقع. فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده، و انقلابه إلى الظن. فما فرض انه قطع لا یكون قطعاً و هو خلف محال. و هذا الکلام لا- ینافی ان یحتمل الانسان أو یقطع ان بعض علومه على الإجمال غیر المعین فی نوع خاص و لا فی زمن من الأزمنة کان على خطأ، فانه بالنسبة إلى کل قطع فعلى بشخصه لا یتطرق إليه الاحتمال بخطئه و الا لو اتفق له ذلك لا نسلخ عن کونه قطعاً جازماً.

نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة و معينة فی وقت واحد فانه لا بد ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹

و از آنجا که جعل طریقیت برای قطع محال است، نفیش از آن نیز محال می‌باشد، زیرا همان گونه که جعل ذات و لوازم ذات محال است، نفی ذات و لوازم ذات از ذات و سلبش از آن به نحو سلب تألیفی نیز ممتنع می‌باشد.

بلکه باید گفت: ما ابتدا امتناع انفکاک ذات از خودش و امتناع انفکاک لوازم ذات از خودش را می‌فهمیم و سپس پی می‌بریم به اینکه جعل ذات و ذاتی و لوازم ذات به جعل تألیفی محال می‌باشد، که توضیح آن گذشت.

افزون بر آنکه نفی طریقیت از قطع مستلزم وقوع تناقض در نظر قاطع است. مثلاً شخص وقتی قطع می‌یابد که فلان کار واجب است، محال است که پس از آن یقین کند که آن قطع طریق و رساننده به واقع نیست، زیرا معنایش آن است که یقین کرده به اینکه آنچه قطع به وجوبش دارد، واجب نیست، با فرض اینکه قطع و یقین اول او بر جای خود باقی است.

این حالت از نگاه کسی که دارای قطع است [- قاطع] و در وجدان او تناقض است، و محال است که چنین حکمی از او صادر شود، حتی اگر در واقع قطع نخست او [- قطع به وجوب آن کار] بر خطا باشد [و آن کار در واقع واجب نبوده باشد]. چنین چیزی صحیح نیست مگر به این صورت که قطع نخست او از بین برود و جای خود را به چیز دیگری بدهد، که این امر دیگری است، و از موضوع بحث ما بیرون می‌باشد. حاصل آنکه: اجتماع دو قطع که یکی به نفی و دیگری به اثبات تعلق گرفته باشد، محال است، همان گونه که اجتماع نفی و اثبات [که نقیض یکدیگرند] محال است. بلکه در مورد کسی که قطع دارد حتی احتمال اینکه قطع او طریق به واقع نیست نیز محال می‌باشد، زیرا این احتمال به معنای از میان رفتن قطع نزد او، و تبدیل شدنش به ظنّ است. در نتیجه آنچه فرض شده که قطع است، قطع نخواهد بود، و این خلف و محال است.

این سخن منافاتی با آن ندارد که انسان احتمال دهد یا قطع یابد که برخی از علوم و آگاهیهای او به نحو اجمالی - بدین صورت که نداند این خطا در کدام نوع از علوم و چه هنگام رخ داده - بر خطاست. زیرا چنین کسی به هر قطع فعلی خاص که توجه کند احتمال خطا را در آن منتفی می‌بیند، و گرنه اگر احتمال خطا در آن مورد در نظرش راه یابد، قطع او از میان می‌رود و دیگر او در آن مورد خاص فاقد قطع و جزم خواهد شد.

آری، اگر برای کسی در مجموعه محدود و معینی از علوم در زمان واحدی احتمال خطا بودن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰

تنسلیخ کلها عن كونها اعتقادا جازما، فان بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان. و الخلاصة: ان القطع يستحيل جعل الطريقة له تكويناً و تشريعاً، و يستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له. و عليه فلا- يعقل التصرف باسبابه، كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع اذا كان سببه من مقدمات عقلية، و قد أشرنا إلى ذلك [۲۲].

و كذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص و لا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياساً على كثير الشك الذي حكم شرعاً بعدم الاعتبار بشكه في ترتب أحكام الشك.

و كذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة و لا من جهة متعلقه بأن يفرق في اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر، و بين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر.

فان القطع في كل ذلك طريقتيه ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه و غير قابلة لتعلق الجعل بها نفياً و إثباتاً. و انما الذي يصح و يمكن ان يقع في الباب هو إلفات نظر الخاطي في قطعه إلى الخلل في مقدمات قطعه، فإذا تبت إلى الخلل في سبب قطعه فلا محالة ان قطعه سيتبدل اما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف و لا ضير في ذلك. و هذا واضح.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱

یکی از آنها راه یابد، [مثلاً کسی احتمال دهد یکی از صد قاعده‌ای که در زیست‌شناسی خوانده و فراگرفته اشتباه است]، دیگر نسبت به هیچ‌یک از آنها اعتقاد جازم نخواهد داشت، زیرا قطع به درستی همه آنها با احتمال نادرستی یکی از آنها به نحو نامشخص، جمع نمی‌شود.

خلاصه سخن آنکه: جعل طریقت برای قطع، چه به‌طور تکوینی و چه به‌طور تشریعی، ممتنع است، و نفی طریقت از آن نیز محال است، علت و سبب آن هر چه می‌خواهد باشد، فرقی نمی‌کند.

بنابراین، تصرف در عوامل قطع آور معقول نیست، چنانکه به برخی از اخباریون نسبت داده شده که گفته‌اند: هرگاه سبب حصول قطع مقدمات عقلی باشد، تمسک و عمل به آن صحیح نیست. در گذشته به این نکته اشاره کرده بودیم.

همچنین تصرف در آن از جهت افراد ناممکن است، به این صورت که قطع کسی را معتبر و قطع دیگری را غیر معتبر بشماریم، چنانکه برخی گفته‌اند: قطع قطاع [۲۳] معتبر نمی‌باشد همچون فرد كثير الشك که شارع شك او را غیر معتبر دانسته و احکام شك را بر آن مترتب نساخته است.

همچنین تصرف در آن از جهت زمان و یا از جهت متعلق ناممکن است، به این صورت که اگر متعلق آن، حکم [۲۴] بود معتبر نباشد، و اگر متعلقش موضوع حکم [۲۵] یا متعلق موضوع حکم [۲۶] بود معتبر باشد.

در همه این موارد طریقت قطع ذاتی است و به هیچ وجه نمی‌توان در آن تصرف کرد، و تعلق جعل به آن، چه به نفی و چه به اثبات، ممکن نیست. تنها چیزی که در این مورد وقوعش صحیح و ممکن است اینکه کسی را که در قطعش مرتکب خطا شده متوجه نادرستی مقدمات قطعش سازیم، و هرگاه او متوجه وجود خللی در سبب قطعش شود، ناگزیر قطعش به احتمال خلاف یا به قطع به خلاف تبدیل می‌شود، و اشکالی در آن نیست، و این روشن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲

۸- موطن حجية الأمارات قد أشرنا في مبحث الإجزاء إلى ان جعل الطرق و الأمارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم. و أحلنا بيانه إلى محله. و هذا هو محله، فنقول:

ان غرضنا من ذلك القول هو اننا إذ نقول: ان أماره حجه خبر الواحد- مثلاً- فانما نعى ان تلك الأماره مجعوله حجه مطلقه، أى انها فى نفسها حجه مع قطع النظر عن كون الشخص الذى قامت عنده تلك الأماره متمكناً من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهى حجه يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقاً حتى فى موطن يمكن فيه ان يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأماره، أى كان باب العلم بالنسبه إليه مفتوحاً.

فمثلاً، إذا قلنا بحجيه خبر الواحد فانا نقول انه حجه حتى فى زمان يسع المكلف ان يرجع إلى المعصوم رأساً فيأخذ الحكم منه مشافهه على سبيل اليقين، فانه فى هذا الحال لو كان خبر الواحد حجه، يجوز للمكلف ان يرجع إليه، و لا يجب عليه ان يرجع إلى المعصوم. و على هذا، فلا- يكون موطن حجيه الأمارات فى خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أى ليس فى خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعم من ذلك. فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم و انفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلاً لا يبقى موضع للرجوع إلى الأماره بل لا معنى لحجيتها حينئذ، لا سيما مع مخالفتها للعلم، لان معنى ذلك انكشاف خطأها.

و من هنا كان هذا الأمر موضع حيره الاصوليين و بحثهم، إذ للسائل - كما سيأتى - ان يسأل: كيف جاز ان تفرضوا صحه الرجوع إلى الأمارات الظئيه مع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳

۸- جایگاه حجیت امارات

در بحث اجزاء به این نکته اشاره کردیم که جعل طرق و امارات در فرضی است که مکلف قدرت بر تحصيل علم دارد، و شرح و تبیین آن را به جای خود موکول کردیم. و محل موعود همین جاست. پس می گوییم:

مقصود ما از آن سخن این است که وقتی می گوییم: اماره‌ای، مانند خبر واحد، حجت است، مرادمان آن است که آن اماره یک حجت مطلق جعل شده است، یعنی فی نفسه حجت است، با چشم پوشی از اینکه شخصی که آن اماره در دست اوست بتواند علم به واقع بیابد، یا نتواند. اماره مورد نظر حجت است و در هر شرایطی برای بدست آوردن احکام می توان به آن رجوع کرد، حتی در جایی که شخص واجد این اماره بتواند راهی رود و کاری کند که قطع به حکم برایش حاصل شود، یعنی باب علم برای او گشوده باشد.

مثلاً وقتی می گوییم خبر واحد حجت است، می گوییم چنین خبری حجت است حتی در زمانی که مکلف بتواند مستقیماً به معصوم مراجعه کند و حکم را به طور شفاهی و به نحو یقینی از زبان وی بشنود و دریافت کند. در این فرض، اگر خبر واحد حجت باشد، برای مکلف جایز است که بدان مراجعه کند، و بر او لازم نیست که به معصوم مراجعه نماید.

بنابراین، موطن و محل حجیت اماره منحصر به جایی نیست که حصول علم دشوار یا محال باشد، یعنی منحصر در مورد انسداد باب علم نیست، بلکه اعم از آن است، و حتی آنجا را که شخص قدرت بر تحصيل علم دارد و باب علم گشوده است، دربر می گیرد. آری، اگر شخص بالفعل علم به واقع داشته باشد، دیگر مجالی برای رجوع به اماره باقی نمی ماند، بلکه در این هنگام حجیت آن بی معنا خواهد بود، به ویژه اگر آن اماره برخلاف علم باشد، زیرا این امر به معنای روشن شدن خطای اماره است.

همین نکته موجب شده که اصولیون متحیر شوند و بحث و گفتگو داشته باشند. زیرا- چنان که خواهد آمد- ممکن است کسی بپرسد: چگونه می شود فرض کرد که در صورت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴

انفتاح باب العلم بالأحكام، إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها؟ و لا يحسن من الشارع ان يأذن بتفويت الواقع مع التمكن

من تحصیله. بل ذلك قبيح يستحيل في حقه.

و لأجل هذا السؤال المحرج سلك الاصوليون عدّة طرق للجواب عنه و تصحيح جعل حجیة الأمارات. و سیأتی بیان هذه الطرق و الصحيح منها [۲۷].

و غرضنا من ذكر هذا التنبيه هو ان هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا: من ان موطن حجیة الأمارات و موردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصیل العلم و انفتاح بابه و من فرض انسداد بابه.

و من هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجیة خبر الواحد بالخصوص بدلیل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم [۲۸]، فانه لما كان المقصود إثبات حجیة خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجیته بدلیل الانسداد.

على ان دلیل الانسداد انما یثبت فيه حجیة مطلق الظن من حیث هو ظن كما سیأتی بیانه، فلا یثبت به حجیة ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدلال بعضهم على حجیة خبر الواحد بدلیل الانسداد الصغير و لا یبعد صحة ذلك، و یعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع و محصل له. و لا- يتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنة في هذه الأخبار التي بأيدينا.

و حينئذ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن و الاطمئنان من هذه الأخبار و هذا ما نعينه بخبر الواحد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵

گشوده بودن باب علم به احکام، باز هم رجوع به اماره صحیح باشد، زیرا گاهی تمسک به اماره- هنگامی که اماره بر خطا می باشد- موجب از دست دادن واقع می شود، درحالی که برای شارع نیکو نیست که در صورت قدرت داشتن بر تحصیل علم، تفویض [از دست دادن] واقع را مجاز بشمارد، بلکه چنین کاری از شارع قبیح و محال می باشد.

برای پاسخ دادن به پرسش ددرسزا، و درست کردن جعل حجیت برای امارات، اصولیون چند راه در پیش گرفته اند، که بیان آنها و اینکه کدامینشان صحیح است خواهد آمد.

هدف ما از یادآوری این مطلب آن است که نفس تلاشی که ایشان برای تصحیح جعل حجیت برای اماره بکار بسته اند گواه درستی نکته ای است که ما می خواهیم در اینجا به آن اشاره کنیم، و آن اینکه: محل و مورد حجیت امارات هم شامل آنجا می شود که شخص قدرت و تمکن از تحصیل علم دارد و باب آن به رویش گشوده است، و هم آنجا که باب علم به رویش بسته است.

از اینجا اشکال استدلال برخی از اصولیون، مانند صاحب معالم، بر حجیت خصوص خبر واحد دانسته می شود که برای اثبات آن به دلیل انسداد [بسته بودن] باب علم تمسک کرده اند، چون مقصود اثبات حجیت خبر واحد فی نفسه است حتی در فرض گشوده بودن باب علم، و لذا استدلال بر حجیت آن با تمسک به دلیل انسداد بی معنا خواهد بود.

افزون بر آنکه در دلیل انسداد- چنانکه خواهد آمد- فقط حجیت مطلق ظن از آن جهت که ظن است اثبات می شود، و نمی توان حجیت ظن خاص را از آن جهت که ظن خاص است، با تمسک به آن اثبات کرد.

آری، برخی از اصولیون برای اثبات حجیت خبر واحد به دلیل انسداد صغیر تمسک کرده اند، که بعید نیست این استدلال درست باشد. مقصود ایشان از انسداد صغیر، بسته بودن باب علم در خصوص اخبار و روایاتی است که در اختیار ماست، که به نحو اجمالی می دانیم برخی از آنها ما را به واقع می رساند و واقع را نشان می دهد، اما مشخص نیست کدامین آنها ما را به واقع می رساند و کدامین آنها چنین نیستند.

از سوی دیگر، سنت منحصر است در همین روایاتی که در اختیار ماست.

در این شرایط ما به روایاتی که مفید ظن و اطمینان هستند روی می‌آوریم و به آنها اکتفا می‌کنیم، و مقصود ما از خبر واحد همین است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶

و الفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: ان الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، والمفروض انه ليس لدينا الا هذه الأخبار التي لا يفيد أكثرها العلم، وبعضها حجة قطعا و موصل إلى الواقع.

۹- الظن الخاص و الظن المطلق تكرر منا التعبير بالظن الخاص و الظن المطلق، و هو اصطلاح للاصوليين المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما، فنقول:

۱- يراد من «الظن الخاص»: كل ظن قام دليل قطعي على حجته و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير. و عليه فيكون المراد منه الأماره التي هي حجة مطلقا حتى مع انفتاح باب العلم، و يسمى أيضا «الطريق العلمي» نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجته كما تقدم.

۲- يراد من «الظن المطلق»: كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجته و اعتباره. فيكون المراد منه الأماره التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم و العلمي، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام و باب الطرق العلمية المؤدية إليها.

و نحن في هذا المختصر لا نبحث الا عن الظنون الخاصة فقط، اما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجية جملته من الأمارات المغنیه عندنا عن فرض انسداد باب العلم و العلمي فلا تصل النوبة إلى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجية مطلق الظن.

و لكن بعد ان انتهينا إلى هنا ينبغي الا يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويرا لذهن الطالب، فنقول:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷

تفاوت میان دلیل انسداد کبیر و دلیل انسداد صغیر در این است که اولی انسداد باب علم در همه احکام است چه از جهت سنت و چه از جهت غیر آن، اما دومی انسداد باب علم در خصوص سنت با فرض گشوده بودن باب علم در مورد طرق دیگر می‌باشد. و فرض آن است که ما جز همین روایاتی که بیشترشان علم‌آور نیستند، چیزی در اختیار نداریم، و برخی از آنها قطعا حجت و رساننده به واقع هستند.

۹- ظن خاص و ظن مطلق

در بحثهای گذشته ما به کرات از تعابیر «ظن خاص» و «ظن مطلق» استفاده کردیم. این دو تعبیر از اصطلاحات اصولیون متأخر است و از این روی شایسته است مقصود ایشان را تبیین کنیم، پس می‌گوییم:

۱- مقصود از «ظن خاص»: هر ظنی است که یک دلیل قطعی، جز دلیل انسداد کبیر، بر حجیت و اعتبار خصوص آن قائم شده باشد. بنابراین مراد از ظن خاص، اماره‌ای است که مطلقا حجت است حتی در صورت انفتاح باب علم، و به آن «طریق علمی» نیز می‌گویند، که به علم نسبت داده شده به لحاظ اینکه، چنانکه گذشت، دلیل علمی و قطعی بر حجیت آن اقامه شده است.

۲- مقصود از «ظن مطلق»: هر ظنی است که دلیل انسداد کبیر حجیت و اعتبار آن را اثبات کرده است. بنابراین، مقصود از ظن مطلق

اماره‌ای است که در خصوص حالت انسداد باب علم و علمی حجت می‌باشد، یعنی در جایی که هم باب علم به احکام بسته است و هم باب طرق علمیی که ما را به آن احکام می‌رسانند.

ما در این نوشته مختصر فقط از ظنون خاص بحث می‌کنیم، و متعرض ظنون مطلق نمی‌شویم، چون اماراتی که حجیتشان از نظر ما ثابت است ما را از فرض انسداد باب علم و علمی بی‌نیاز می‌سازد. از این رو، نوبت به این فرض [فرض انسداد علم و علمی] نمی‌رسد تا بخواهیم به دلیل انسداد برای اثبات حجیت مطلق ظن تمسک کنیم. [به دیگر سخن: با توجه به اثبات حجیت اماراتی مانند خبر واحد، دیگر باب علمی منسد نیست، و از این رو دلیل انسداد ناتمام خواهد بود، چون یکی از مقدمات آن، یعنی «مسند بودن باب علم و علمی است» از نظر ما نادرست می‌باشد.]

اما اینک که بحث به این نقطه رسید، سزاوار است در این نوشته کوتاه به نحو اختصار مقدمات دلیل انسداد را بیان کنیم تا ذهن دانشجو روشن شود. پس می‌گوییم:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۸

۱۰- مقدمات دلیل الانسداد ان الدلیل المعروف ب «دلیل الانسداد» يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الأحكام أي ظن كان، عدا الظن الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به كالتقياس مثلا. ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات:

۱- «المقدمة الاولى»: دعوى انسداد باب العلم والعلمی في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر ائمتنا عليهم السلام. و قد علمت ان أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، و هي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه. فانهار هذا الدليل من أساسه؛

۲- «المقدمة الثانية»: انه لا يجوز إهمال امثال الأحكام الواقعية المعلومه إجمالا، و لا يجوز طرحها في مقام العمل. و إهمالها و طرحها يقع بفرضين:

اما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم و الأطفال لا تكليف علينا.

و اما بأن نرجع إلى أصالة البراءة و أصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه و حرمة. و كلا الفرضين ضروري البطلان؛

۳- «المقدمة الثالثة»: بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومه إجمالا فان الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ- تقليد من يرى انفتاح باب العلم؛

ب- الأخذ بالاحتياط في كل مسألة؛

ج- الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة؛

د- الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، و فيما عداها يرجع إلى الاصول العمليّة؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۹

۱۰- مقدمات دلیل انسداد

دلیل معروف به «دلیل انسداد» از چهار مقدمه تشکیل می‌شود، که در صورت درست بودن آنها نتیجه‌اش حکم عقل خواهد بود به لزوم عمل کردن به آنچه ظن در احکام بر آن دلالت کرده است، هر ظنی باشد، مگر ظنی که به نحو قطعی عدم جواز عمل کردن به

آن ثابت شده است، مانند قیاس.

ما این مقدمات چهارگانه را به اختصار بیان می‌کنیم:

۱- مقدمه نخست ادعای انسداد باب علم و علمی در بخش عمده ابواب فقه در دوره‌های متأخر از دوره امامان علیهم السّلام است. قبلاً دانستید که رکن اصلی مقدمات انسداد همین مقدمه است.

از نظر ما نادرستی این مقدمه ثابت است، چون از نظر ما باب ظنّ خاص بلکه علم در عمده ابواب فقه گشوده و باز است. بنابراین بنیان دلیل انسداد فرومی‌ریزد.

۲- مقدمه دوم آن است که مهمل‌گذاران و رها کردن امثال احکام واقعی، که علم اجمالی به ثبوت آنها داریم، جایز نیست و نمی‌توان عمل به آنها را ترک کرد. اهمال و ترک عمل به احکام دو گونه فرض می‌شود: [۲۹]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۲؛ ص ۵۹

ی اینکه خود را مانند چهارپایان و کودکان فرض کنیم که تکلیفی بر ما نباشد؛

دیگر آنکه هر جا که وجوب و حرمت چیزی را نمی‌دانیم به اصالت براءت و اصالت عدم تکلیف تمسک کنیم. این دو فرض هر دو بالضرورة باطل و نادرست است. [در نتیجه: نمی‌توانیم امثال احکام واقعی را مهمل‌گذاریم.]

۳- مقدمه سوم آن است که پس از فرض لزوم پرداختن و عمل کردن به احکامی که علم اجمالی به آنها داریم، برای اینکه ذمه خود را از آنها فارغ سازیم یکی از چهار راه زیر را باید بپیماییم و راه پنجمی وجود ندارد:

الف- از مجتهدی که باب علم را گشوده می‌داند تقلید کنیم؛

ب- در همه مسائل برطبق احتیاط عمل نماییم؛

ج- در هر مسئله به یکی از اصول علمی براءت، احتیاط، تخییر و استصحاب که با آن مسئله مناسب است، تمسک کنیم؛

د- در هر مسأله‌ای که ظنّ به حکم شارع داریم برطبق آن ظنّ عمل کنیم، و در سایر موارد به اصول عملی مراجعه نماییم.

سه راه نخست درست نیست، پس راه چهارم متعین می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۰

و لا یصحّ الأخذ بالحالات الثلاث الاولى، فتتبع الرابعه.

اما الاولى، و هی تقلید الغیر فی افتتاح باب العلم فلا یجوز، لان المفروض ان المکلف یعتقد بالانسداد فکیف یصح له الرجوع إلى من یعتقد بخطئه و انه علی جهل.

و اما الثانيه، و هی الأخذ بالاحتیاط، فانه یلزم منه العسر و الحرج الشدیدان، بل یلزم اختلال النظام لو کلف جمیع المکلفین بذلک.

و اما الثالثه، و هی الأخذ بالأصل الجاری فلا یصحّ أيضاً لوجود العلم الإجمالی بالتکالیف و لا یمکن ملاحظه کل مسأله علی حده غیر منضمّه إلى غیرها من المسائل الاخری المجهوله الحكم. و الحاصل، ان وجود العلم الإجمالی بوجود المحرمات و الواجبات فی جمیع المسائل المشکوکه الحكم یمنع من إجراء أصل البراءه و الاستصحاب، و لو فی بعضها.

۴- المقدمه الرابعه: انه بعد ان أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ینحصر الأمر فی الرجوع إلى الحالة الرابعه فی المسائل التي یقوم فیها الظن، و فیها یدور الأمر بین الرجوع إلى الطرف الراجح فی الظن و بین الرجوع إلى الطرف المرجوح أي الموهوم. و لا شک فی ان الأخذ بطرف المرجوح ترجیح للمرجوح علی الراجح، و هو قبیح عقلاً.

و علیه، فیتعین الأخذ بالظن ما لم یقطع بعدم جواز الأخذ به کالقیاس. (و هو المطلوب).

و فی فرض الظن المقطوع بعدم حجیته یرجع إلى الاصول العملیه، كما یرجع إليها فی المسائل المشکوکه التي لا یقوم فیها ظن أصلاً.

و لا ضير حينئذ بالرجوع إلى الاصول العملية لانهلال العلم الإجمالي بقيام الظن في معظم المسائل الفقهية إلى: علم تفصيلي بالأحكام التي قامت عليها الحجة، و شك بدوى فى الموارد الاخرى، فتجرى فيها الاصول.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۱

اما راه نخست- یعنی تقلید از دیگری در مسأله گشوده بودن باب علم- درست نیست، به خاطر آنکه فرض آن است که از نظر مکلف باب علم بسته است، پس مکلف چگونه می تواند به کسی مراجعه کند که او را بر خطا و جاهل می داند.

اما راه دوم- یعنی عمل برطبق احتیاط- درست نیست، چون مستلزم عسر و حرج [- سختی و مشقت] فراوان است، بلکه اگر همه مکلفین را بدین کار موظف کنیم، نظم عمومی جامعه برهم خواهد خورد.

اما راه سوم- یعنی عمل برطبق اصل جاری در هر مورد- درست نیست، چون علم اجمالی به تکالیف شرعی داریم، و نمی توانیم هر مسئله را جداگانه و بدون در نظر گرفتن سایر مسائل مجهول الحکم ملاحظه کنیم. حاصل آنکه علم اجمالی به وجود محرمات و واجبات در میان مجموعه مسائلی که حکمشان مشکوک است، نمی گذارد اصل براءت و استصحاب، هرچند در بعضی از آنها، جاری شود.

۴- مقدمه چهارم آن است که پس از آنکه رجوع به سه حالت نخست را نادرست شمردیم تنها یک راه باقی می ماند و آن اینکه در مسائلی که در آنها ظن وجود دارد، به حالت چهارم رجوع کنیم. در اینجا امر دائر است میان آنکه به طرف راجح در ظن رجوع کنیم و یا اینکه به طرف مرجوح یعنی موهوم عمل نماییم. [مثلاً وقتی ۷۰٪ احتمال می دهیم نوشیدن شراب حرام باشد و ۳۰٪ احتمال می دهیم حرام نباشد، طرف راجح، حرمت نوشیدن شراب است و طرف مرجوح، عدم حرمت آن. در اینجا، حرمت، مظنون و عدم حرمت، موهوم است.] بی شک اخذ به طرف مرجوح، مصداق ترجیح دادن مرجوح بر راجح است، که به حکم عقل، قبیح است.

بنابراین، به طور مشخص باید برطبق ظن و گمان عمل کنیم مگر آنکه قطع به عدم جواز تمسک به آن داشته باشیم، مانند قیاس [که دلیل قطعی بر عدم جواز عمل به آن در دست داریم.] و این همان مطلوب ماست.

اما در مورد ظنی که قطع به عدم حجیت آن داریم [مانند قیاس] به اصول عملی رجوع می کنیم، چنانکه در مسائل مشکوک که هیچ ظنی در آنها وجود ندارد، نیز به اصول عملی تمسک می کنیم.

در این شرایط تمسک به اصول علمی مانعی ندارد، چون علم اجمالی، به خاطر وجود ظن در بخش عمده مسائل فقهی، انحلال یافته و تبدیل شده به علم تفصیلی به احکامی که حجت بر آنها قائم شده، و شک بدوی در موارد دیگر. در نتیجه اصول عملی در آن موارد جاری می گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۲

هذه خلاصة «مقدمات دليل الانسداد»، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، و يكفي ما ذكرناه عنها بالاختصار.

۱۱- اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل قام إجماع الامامية على ان أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم و الجاهل بها، أى ان حكم الله ثابت لموضوعه فى الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فانه مكلف به على كل حال.

فالصلاة- مثلاً- واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلاً فى ثبوت الحكم أصلاً.

و غاية ما نقوله فى دخالة العلم فى التكليف دخالته فى تنجز الحكم التكليفى، بمعنى انه لا يتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب الا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيلياً أو إجمالياً [۳۰]، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم و ما يقوم مقامه يكون- على ما هو التحقيق- شرطاً لتنجز التكليف لا علة تامّة، خلافاً للشيخ الآخوند صاحب الكفاية قدس سره. فإذا لم يحصل العلم و لا- ما يقوم مقامه بعد الفحص و اليأس لا- يتنجز عليه التكليف الواقعى، يعنى لا- يعاقب المكلف لو وقع فى

مخالفته عن جهل، و الا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان، و هو قبيح عقلا، (و سیاتی ان شاء الله تعالى فی أصل البراءة شرح ذلك). و فی قبال هذا القول زعم من يرى ان الأحكام انما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحکم و لم تقم لديه الحجة عليه لا حکم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۳

این بود خلاصه مقدمات دلیل انسداد. در اینجا بحثهای دقیق و مفصلی وجود دارد که نیازی به آنها نداریم، و همین مقدار کوتاه که بیان کردیم کفایت می‌کند.

۱۱- اشتراک احکام میان عالم و جاهل

امامیه اجماع و اتفاق نظر دارند بر اینکه احکام خدای متعال میان کسی که آنها را می‌داند و کسی که جاهل به آنهاست، مشترک می‌باشد، یعنی حکم خدا برای موضوع خودش در واقع ثابت است، خواه مکلف به آن علم داشته باشد و خواه نداشته باشد، در هر حال وی مکلف به آن حکم است.

مثلا- نماز بر همه مکلفان واجب است چه علم به وجوب آن داشته باشند و چه از آن بی‌خبر باشند. بنابراین، علم هیچ دخالتی در ثبوت حکم ندارد.

نهایت چیزی که ما درباره دخالت و نقش علم در تکلیف می‌پذیریم، نقش آن در تنجز حکم تکلیفی است، بدین معنا که تا مکلف علم به حکم نداشته باشد حکم بر او منجز نمی‌شود به گونه‌ای که به خاطر مخالفت با آن مستحق عقوبت شود، خواه علم اجمالی [۳۱] داشته باشد و خواه علم تفصیلی، و یا اینکه حجت معتبری که قائم مقام علم می‌شود بر آن حکم در دست داشته باشد. بنابراین، برخلاف نظر صاحب کفایه رحمه الله، علم و آنچه قائم مقام علم است- بنا بر نظر صحیح- شرط تنجز حکم می‌باشد، نه علت تامه آن. بنابراین، هرگاه پس از جستجو و ناامید شدن، علم و یا چیزی که به منزله علم باشد بدست نیاید، تکلیف واقعی منجز نمی‌شود، یعنی اگر مکلف از روی ناآگاهی با آن حکم مخالفت کند، عقوبت نمی‌شود، زیرا چنین عقوبتی مصداق «عقاب بدون بیان» است، که به حکم عقل کاری زشت و ناپسند می‌باشد. شرح این نکته به خواست خدا در اصل برائت خواهد آمد. در برابر این نظر، عقیده کسانی است که می‌پندارند حکم خدا فقط برای کسی که علم به آن یا حجت بر آن دارد ثابت می‌باشد. پس در حق کسی که علم به حکم ندارد و حجتی بر آن نیز در

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۴

فی حقه حقیقه و فی الواقع.

و من هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد، إذ يقول: ان كل مجتهد مصيب و سیاتی بیانہ فی محله ان شاء الله تعالى فی هذا الجزء. و عن الشيخ الانصاری رحمه الله و عن غيره أيضا كصاحب الفصول رحمه الله، ان أخبارنا متواترة معنى فی اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل و هو كذلك.

و الدلیل علی هذا الاشتراك- مع قطع النظر عن الإجماع و تواتر الأخبار- واضح، و هو ان نقول:

۱- ان الحکم لو لم یکن مشترکا لکان مختصا بالعالم به إذ لا يجوز ان یکون مختصا بالجاهل به، و هو واضح؛

۲- و إذا ثبت انه مختص بالعالم، فان معناه تعلیق الحکم علی العلم به؛

۳- و لكن تعلیق الحکم علی العلم به محال، لأنه يلزم منه الخلف؛

۴- إذن يتعين ان یکون مشترکا بين العالم و الجاهل.

بیان لزوم الخلف: انه لو كان الحكم معلقاً على العلم به كوجوب الصلاة مثلاً، فانه يلزمه - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعي الصلاة، إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومه الوجوب بما هي معلومه الوجوب، بينما ان تعلق العلم بوجوب الصلاة لا - يمكن فرضه الا - إذا كان الوجوب متعلقاً بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقاً بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقاً بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب.

و هذا هو الخلف المحال.

و ببيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به، نقول:

ان تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المحال، و هو استحالة العلم بالحكم، و الذي يستلزم منه المحال محال، فيستحيل نفس الحكم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۵

اختیارش نیست، در حقیقت و واقع حکمی ثابت نیست.

گروهی از ایشان قائل به تصویب مجتهد [- بر صواب بودن او در همه فتاوايش] هستند، و می‌گویند: همه مجتهدان در فتاوی خود بر صواب‌اند. در جای خود این مسئله را بررسی خواهیم کرد.

شیخ انصاری رحمه الله و نیز دیگران، مانند صاحب فصول رحمه الله، گفته‌اند: روایات ما تواتر معنوی دارند در اینکه احکام خدا میان عالم و جاهل مشترک‌اند. و حق با ایشان است.

دلیل مشترک بودن احکام - با چشم‌پوشی از اجماع و تواتر روایات - روشن است، بدین صورت که می‌گوییم:

۱- اگر حکم مشترک نباشد، مختص به عالم خواهد بود، زیرا ممکن نیست آن را مختص به جاهل بدانیم، [و بگوییم احکام خدا تنها مربوط به شخص جاهل به حکم است و در حق عالم به حکم ثابت نیست!] و این روشن است.

۲- اگر ثابت شود که حکم مختص به عالم است، معنایش معلق و مشروط بودن حکم به علم به آن است.

۳- معلق شدن حکم به علم به آن محال است، چون مستلزم خلف می‌باشد.

۴- در نتیجه، این فرض ثابت و متعین می‌شود که حکم میان عالم و جاهل مشترک است.

بیان لزوم خلف: اگر حکم - مثلاً وجوب نماز، معلق و مشروط به علم به آن باشد، لازم می‌آید.

- بلکه معنای تعليق همین است - که وجوب به طبیعی نماز [۳۲] تعلق نگرفته باشد، چون بنا بر فرض، وجوب به «نمازی که وجوبش معلوم است از آن جهت که وجوبش معلوم می‌باشد» تعلق گرفته است، درحالی که علم تنها در صورتی می‌تواند به وجوب نماز تعلق بگیرد که وجوب متعلق به طبیعی نماز باشد. پس آنچه متعلق به طبیعی نماز است متعلق به طبیعی نماز نیست، بلکه به خصوص «نمازی که علم به وجوب آن داریم» تعلق گرفته است. این خلف و محال است.

محال بودن تعليق حکم بر علم را به گونه‌ای دیگر توضیح می‌دهیم. به این صورت که می‌گوییم:

تعليق حکم بر علم به آن مستلزم محال است، و آن محال عبارت است از «امتناع علم به حکم». و آنچه مستلزم محال است، خودش محال می‌باشد، پس نفس حکم نیز محال خواهد بود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۶

و ذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم - حسب الفرض - فإذا أراد ان يعلم، يعلم بما ذا؟

فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول.

و إذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. و هو واضح.

و علی هذا، فیستحیل تقييد الحكم بالعلم به. و إذا استحال ذلك تعین ان يكون الحكم مشترکا بين العالم و الجاهل، أى ثبوته واقعا فی صورتی العلم و الجهل، و ان كان الجاهل القاصر معذورا أى انه لا يعاقب على المخالفة. و هذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فی حقه.

و لكنه قد يستشكل فی استكشاف اشتراك الأحكام فی هذا الدليل بما تقدم منا فی المقصد الأول [۳۳]، من ان الإطلاق و التقييد متلازمان فی مقام الإثبات لانهما من قبيل العدم و الملكة، فإذا استحال التقييد فی مورد استحال معه الإطلاق أيضا. فكيف - إذن - نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم؟ و الإطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلى قيد العلم فی أدلة الأحكام. و قد اصر شيخنا النائینی رحمه الله على امتناع الإطلاق فی ذلك، و قال بما محصله:

انه لا يمكن ان نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الأحكام، بل لا بد لإثباته من دليل آخر سماه «متمم الجعل»، على ان يكون الاشتراك من باب «نتيجة الإطلاق»، كاستفادة تقييد الأمر العبادي بقصد الامتثال من دليل ثان متمم للجعل على ان يكون ذلك من باب «نتيجة التقييد» و كاستفادة تقييد وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الاتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر، متمم للجعل، على ان يكون ذلك أيضا من باب نتيجة التقييد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۷

توضیح اینکه: پیش از حصول علم - بنا بر فرض - حکمی در کار نیست. پس هرگاه می‌خواهیم علم پیدا کنیم، و بدانیم، چه چیز را می‌خواهیم بدانیم؟

حصول علم برای شخص بدون متعلقی که وجودش مفروض است، معقول نیست.

اگر حصول علم محال باشد حصول حکمی که معلق به علم است نیز محال خواهد بود، چون امکان ندارد حکم بدون موضوعش تحقق یابد. و این روشن است. بنابراین، محال است که حکم مقید به علم به آن باشد. و چون این امر محال است، لاجرم حکم میان عالم و جاهل مشترک خواهد بود، یعنی حکم هم در صورت علم و هم در صورت جهل، ثابت می‌باشد، هرچند جاهل بی‌تقصیر معذور است، یعنی در اثر مخالفت با آن حکم عقوبت نمی‌شود. و این مسأله دیگری است متفاوت با مسأله عدم ثبوت حکم در حق وی.

لكن گاهی اشکال می‌شود که براساس آنچه در مقصد نخست گفته شد، نمی‌توان اشتراك احکام را از دليل بالا بدست آورد. آن مطلب این بود که اطلاق و تقييد در مقام اثبات ملازم یکدیگرند، زیرا از قبيل عدم و ملكه می‌باشند، در نتیجه، هرگاه در موردی تقييد محال باشد در آن مورد اطلاق نیز محال خواهد بود. بنابراین، نمی‌توان از اطلاق دليل حکم به مشترک بودن آن حکم پی برد، چون اطلاق نیز، همچون تقييد، نسبت به قيد علم در ادله احکام محال است.

استاد ما [علامه] نائینی رحمه الله اصرار دارد که اطلاق در این مورد محال است. حاصل سخن ایشان آن است که: ما با استناد به خود ادله احکام نمی‌توانیم حکم به اشتراك کنیم، بلکه برای اثبات آن باید به دليل دیگری تمسک کنیم به نام «متمم جعل»، تا اشتراك حکم میان عالم و جاهل از باب «نتیجه اطلاق» باشد، همان گونه که ما امر عبادی را با استناد به دليل دومی که متمم جعل است مقید به قصد امتثال می‌کنیم، تا از باب «نتیجه تقييد» باشد، و یا وجوب جهر [- بلند خواندن نماز] یا إخفات [- آهسته خواندن نماز] را و نیز شکسته یا تمام خواندن نماز را با استناد به دليل دیگری که متمم جعل است مقید به علم به وجوب می‌سازیم، تا آن نیز از باب نتیجه تقييد باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۸

و قال بما خلاصته: يمكن استفادة الإطلاق في المقام من الأدلة التي ادعى الشيخ الانصاري تواترها، فتكون هي المتممة للجعل.

أقول: و يمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله:

ان هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقفة على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير ان المطلوب الذى ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة. فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب و الايجاب، لا من باب تقابل العدم و الملكة، لان المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم. و هذا السلب يكفى فى استفادته من أدلة الأحكام نفس إثبات امتناع الاختصاص، و لا يحتاج إلى مئونة زائدة لإثبات الإطلاق أو إثبات نتيجة الإطلاق بتمام الجعل من إجماع أو أدلة أخرى، لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم ان الحكم مشترك لا يختص بالعالم. نعم يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس الا من جهة بيانية و فى مرحلة الانشاء فى دليل نفس الحكم، و ان كان واقعه يمكن ان يكون مقيدا أو مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فانه حينئذ لا يمكن بيانه بنفس دليله الأول فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه متمم الجعل و لأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد من دون ان يحصل تقييد أو إطلاق المفروض انهما مستحيلان، كما كان الحال فى تقييد الوجوب بقصد الامتثال فى الواجب التعبدى.

اما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن ادائه بأية عبارة كانت- كما فيما نحن فيه- يستحيل تقييده سواء أدى ذلك بيان واحد أو بيانين أو بالف

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۶۹

خلاصه سخن ایشان آن است که در این مقام می‌توان اطلاق را از ادله‌ای که شیخ انصارى مدّعی تواتر آن است استفاده کرد. در نتیجه این ادله نقش متمم جعل را ایفا خواهد کرد.

سخن من آن است که: می‌توان اشکال مرحوم نائینی را چنین پاسخ داد که:

این سخن در صورتی صحیح است که استفاده مشترک بودن احکام میان عالم و جاهل متوقف باشد بر اثبات اطلاق ادله احکام نسبت به عالم به آنها، درحالی که آنچه برای ما مطلوب و مفید است نفس عدم اختصاص احکام به عالم است به نحو سالبه محصله. در نتیجه، تقابل میان اشتراك احکام و اختصاص آن به عالم از نوع تقابل سلب و ايجاب است، نه از باب تقابل عدم و ملکه، چون مراد از اشتراك، نفس مختص نبودن حکم به عالم است. و برای بدست آوردن این سلب از ادله احکام، نفس اثبات ممتنع بودن اختصاص حکم به عالم کفایت می‌کند، و دیگر نیازی به مئونه زاید برای اثبات اطلاق یا اثبات نتیجه اطلاق به کمک متمم جعل نیست، خواه آن متمم، اجماع باشد یا ادله دیگر، زیرا از خود ممتنع بودن تقييد پی می‌بریم به اینکه حکم مشترك است و اختصاص به عالم ندارد.

آری، این اشکال در صورتی وارد است که امتناع تقييد صرفا از جنبه بیانی و در مرحله انشاء در دلیل خود حکم باشد، و در واقع و با قطع نظر از بیان لفظی، تقييد و اطلاق هر دو برای حکم ممکن باشد. در این صورت بیان چگونگی حکم با خود دلیل نخست ممکن نیست و از این رو برای پی بردن به اینکه حکم در واقع چگونه است به دلیل دیگری نیاز داریم که آن را متمم جعل می‌نامیم، و به همین جهت آن را متمم جعل [- تکمیل کننده جعل] می‌نامیم. در فرض یادشده، نتیجه اطلاق یا نتیجه تقييد برای ما حاصل می‌شود بدون آنکه تقييد یا اطلاق- که بنا بر فرض محال هستند- تحقق یابد، و در مورد تقييد وجوب به قصد امتثال در واجب تعبدی جریان بر این منوال است.

اما اگر خود حکم در واقع با قطع نظر از بیان آن با هر عبارتی که گفته شود، به گونه‌ای باشد که تقييد آن محال باشد، خواه با یک بیان یا دو بیان یا هزار بیان،- که در مورد بحث ما وضع این گونه است-

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۰

بیان، فان واقعه لا محالة ينحصر فى حالة واحدة، و هو ان يكون فى نفسه شاملا لحالتى وجود القيد المفروض و عدمه.

و علیه، فلا حاجة فی مثله إلى استکشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأول و لا من دليل ثان متمم للجعل. و لا نمانع ان نسعى ذلك «نتیجه الإطلاق» إذا حلّا لكم هذا التعبير.

و یبقی الکلام حینئذ فی وجه تقييد وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الاتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى بتمتم الجعل، و المفروض ان هذا التقييد ثابت فی الشریعہ، فکیف تصحون ذلك؟ فنقول:

انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد ان نلتمس توجيهها لهذا الظاهر من الأدلة. و ينحصر التوجيه فی ان نفرض ان يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم فی هذين الموردين عن الإعادة و القضاء و إسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كإعفاء الناسی، و ان كان الوجوب واقعا غير مقيد بالعلم. و الإعادة و القضاء بيد الشارع رفعهما و وضعهما.

و يشهد لهذا التوجيه ان بعض الروایات فی البایین عبرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فیمن صلى فی السفر أربعا: «ان كانت قرئت علیه آیه التقصیر» [۳۴] و فسرت له فصلی أربعا أعاد، و ان لم يكن قرئت علیه و لم يعلمها فلا إعادة» [۳۵].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۱

در این صورت واقع لاجرم منحصر در یک حالت خواهد بود، و آن این است که حکم فی نفسه هر دو حالت را، یعنی حالت وجود قید مورد نظر و حالت عدم وجود آن را، دربر می گیرد.

بنابراین، در چنین موردی نیازی به آن نیست که اشتراک را از خود اطلاق دلیل نخست یا از دلیل دوم که متمم جعل است، بدست آوریم.

البته از نظر ما مانعی ندارد آن را نتیجه اطلاق بنامیم، اگر این تعبیر در ذائقه شما شیرین است.

نکته‌ای باقی ماند و آن اینکه تقييد وجوب بلند و آهسته و نیز شکسته و تمام خواندن نماز به علم چه وجهی دارد، با توجه اینکه تقييد به علم حتی با کمک متمم جعل امری محال است، و فرض آن است که این تقييد در شریعت ثابت است. چگونه این تقييد را درست می کنید؟ در پاسخ می گوییم:

از آنجا که تقييد حکم به علم، محال است باید توجیهی برای آنچه ظاهر ادله بر آن دلالت دارد بیابیم. و توجیه آن منحصر در این است که فرض کنیم این تقييد از باب بخشودن جاهل به حکم در این دو مورد و مکلف نکردن وی به اعاده و قضا و ساقط کردن این ها از اوست به جهت اکتفا به همان نمازی که خوانده است، مانند معاف کردن کسی که فراموش کرده است، با آنکه وجوب در واقع مقید به علم نیست. [و این کار ممکن است، زیرا] امر اعاده و قضا به دست شارع است که آن را بردارد یا بگذارد.

شاهد ما بر این توجیه آن است که در برخی از روایات این دو مسئله [– بلند و آهسته خواندن و شکسته و تمام خواندن نماز] تعبیر سقوط اعاده به کار رفته است، مانند روایات منقول از امام باقر علیه السلام که درباره مسافری که نمازش را چهار رکعتی خوانده می فرماید:

«اگر آیه مربوط به شکستن نماز» [۳۶] در سفر بر او خوانده و برایش تفسیر شده و آنگاه نمازش را چهار رکعتی خوانده، باید اعاده کند، و اگر این آیه بر او خوانده نشده و آن را نمی دانسته اعاده لازم نیست.» [۳۷]

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۲

۱۲- تصحیح جعل الأمانة بعد ما ثبت ان جعل الأمانة يشمل فرض انفتاح باب العلم- مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل- تنشأ «شبهة عويصة» فی صحة جعل الأمانة، قد أشرنا إليها فيما سبق [۳۸]، و هی:

انه فی فرض التمكن من تحصيل الواقع و الوصول إليه كيف جاز ان يأذن الشارع باتباع الأمانة الظنية، و هی- حسب الفرض- تحتل الخطأ المفوت للواقع. و الإذن فی تفويته قبيح عقلا، لان الأمانة لو كانت دالة على جواز الفعل- مثلا- و كان الواقع هو الوجوب أو

الحرمة، فان الإذن باتباع الأمانة في هذا الفرض يكون إذنا بترك الواجب أو فعل الحرام، مع ان الفعل لا يزال باقيا على وجوبه الواقعي أو حرمة الواقعية مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفته الواقع حسب الفرض. ولا شك في قبح ذلك من الحكيم.

و هذه الشبهة هي التي الجأت بعض الاصوليين إلى القول بأن الأمانة مجعولة على نحو «السببية»، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو «الطريقة» التي هي الأصل في الأمانة على ما سيأتي من شرح ذلك قريبا.

و الحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقة، لان المفروض ان الأمانة قد ثبتت حجيتها قطعاً فلا بد ان يفرض - حينئذ - في قيام الأمانة أو في اتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً، ما دام ان تفويته له يكون لمصلحة أقوى و اجدى أو مساوية لمصلحة الواقع، فينشأ على طبق مؤدى الأمانة حكم ظاهري بعنوان انه الواقع، اما ان يكون مماثلاً للواقع عند الإصابة أو مخالفاً له عند الخطأ.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۳

۱۲- تصحيح جعل اماره

پس از آنکه ثابت شد جعل اماره، فرض افتتاح باب علم را نیز شامل می‌شود، و با توجه به مشترک بودن احکام میان عالم و جاهل، مسأله دشواری بر سر راه صحت و درستی جعل اماره پدید می‌آید، که پیش از این به آن اشارتی شد، و آن مسئله این است:

در آنجایی که مکلف می‌تواند واقع را بدست آورد و به آن دست یابد، چگونه می‌شود شارع اجازه دهد که مکلف از اماره ظنی - که بنا بر فرض احتمال خطا و از میان رفتن مصلحت واقع در آن می‌رود - پیروی کند؟ درحالی که می‌دانیم به حکم عقل اگر شارع به مکلف اذن در تفویت مصلحت واقع دهد کاری قبیح و ناپسند مرتکب شده است؛ زیرا اگر مثلاً اماره بر جواز فعل دلالت کند، و حکم آن فعل در واقع وجوب یا حرمت باشد، اذن دادن به پیروی از اماره در این فرض در حقیقت، اذن دادن به ترک واجب یا فعل حرام است، درحالی که بنا بر فرض، آن فعل همچنان بر وجوب یا حرمت واقعی خود باقی است و مکلف می‌تواند حکم واقعی را بشناسد.

تردیدی نیست که چنین کاری از سوی حکیم و خردمند زشت و ناپسند است.

همین شبهه موجب گشته که برخی از اصول‌دانان جعل اماره را به گونه سببیت بدانند، چرا که از توجیه جعل اماره به گونه طریقت - که اصل در اماره است و شرح آن خواهد آمد - ناتوان و درمانده شده‌اند.

به واقع اگر ما از تصحیح جعل اماره به گونه طریقت ناتوان شویم، حق با آنان خواهد بود، زیرا فرض آن است که حجیت اماره به‌طور قطع امری ثابت شده است، در نتیجه باید در قیام اماره یا پیروی کردن از آن مصلحتی باشد که در فرض خطا، مصلحت از دست رفته واقع را جبران کند تا اذن دادن شارع به تفویت واقع کاری قبیح نباشد، زیرا در این صورت این اذن به جهت مصلحتی بیشتر از مصلحت واقع یا دست کم برابر با آن است.

در چنین حالتی بر طبق مضمون و مؤدای اماره، حکمی ظاهری به عنوان اینکه همان حکم واقعی است جعل می‌شود، که اگر اماره درست بود آن حکم ظاهری مماثل واقع خواهد بود، و اگر خطا بود مخالف آن می‌باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۴

و نحن - بحمد الله تعالى - نرى ان الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقة، فلا حاجة إلى فرض السببية.

و الوجه في دفع الشبهة: انه بعد ان فرضنا القطع قام على ان الأمانة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصیل العلم؛ فلا بد ان يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لأمر علم به و غاب عنا علمه. و لا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا

ثالث لهما، و كل منهما جائز عقلا لا مانع منه:

۱- ان يكون قد علم بأن إصابة الأمانة للواقع مساوية لإصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو أكثر منها. بمعنى ان العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويا لخطأ الأمانة المجعولة أو أكثر خطأ منها.

۲- ان يكون قد علم بأن في عدم جعل امارات خاصة لتحصيل الأحكام والاقتصار على العلم تضيقا على المكلفين و مشقة عليهم، لا سيما بعد ان كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها و الأخذ بها في شئونهم الخاصة و امورهم الدنيوية و بناء العقلاء كلهم كان عليها.

و هذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق جدا، فانه لا نشك في ان تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق و المشقة، لا سيما ان ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشئونهم الدنيوية.

و عليه، فمن القريب جدا ان الشارع انما رخص في اتباع الأمارات الخاصة فلغرض تسهيل الأخذ باحكامه و الوصول إليها. و مصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد تفوت أحيانا على بعض المكلفين عند العمل بالأمانة لو أخطأت. و هذا أمر معلوم من طريقة الشريعة الاسلامية التي بنيت في تشريعها على التيسير و التسهيل.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۵

به عقیده ما این شبهه را می‌توان بر فرض طریقت پاسخ داد و آن را دفع کرد، و از این رو به فرض سببیت نیازی نیست.

نحوه پاسخ به شبهه: فرض مسئله در جایی است که دلیل قطعی قائم است بر اینکه فلائن اماره، مثلا خبر واحد، حجت است و با وجود امکان تحصیل علم می‌توان از آن پیروی کرد؛ پس لاجرم این اذن از سوی شارع که از حقایق واقعی آگاه است، سزای دارد و نکته‌ای در آن هست که او می‌داند و ما از آن بی‌خبریم، و آن یکی از دو امر زیر می‌تواند باشد، که هر کدام عقلا رواست و مانعی از آن وجود ندارد، و احتمال سومی در کار نیست:

۱- شارع دانسته است که موارد مطابقت اماره با واقع با موارد مطابقت علمی که مکلفین بدان دست می‌یابند برابر و یا بیشتر است؛ بدین معنا که شارع می‌داند در علمی که مکلف می‌تواند تحصیل کند به اندازه اماره مجعول و یا بیشتر، خطا راه پیدا می‌کند.

۲- شارع دانسته است که اگر امارات خاصی را برای رسیدن به احکام شرعی جعل نکند و بر علم و قطع بسنده نماید مکلفین در فشار و تنگنا قرار خواهند گرفت و امر بر ایشان دشوار خواهد شد، به ویژه اگر اماره به گونه‌ای باشد که در زندگی روزمره و کارهای دنیوی خود عادت بر تمسک به آن و عمل بر طبق آن کرده باشند، و همه خردمندان و عقلایی جامعه آن را به رسمیت شناخته باشند و بنا بر عمل کردن به آن داشته باشند.

احتمال اخیر به تصدیق و درستی بسیار نزدیک است، زیرا تردیدی نیست که مکلف کردن هریک از مردم به اینکه برای دانستن و بدست آوردن همه احکام سراغ معصوم یا اخبار متواتر بروند چندان سخت و دشوار است که در وصف نیاید، به ویژه آنکه چنین کاری برخلاف روش و شیوه‌ای است که در زندگی روزمره و امور دنیوی خویش بکار می‌برند.

بنابراین، به احتمال قوی غرض شارع از رخصت دادن به پیروی کردن از پاره‌ای امارات خاص آن است که خواسته راه رسیدن به احکام را هموار ساخته و آنها را در دسترس مردم قرار دهد. و می‌دانیم که مصلحت تسهیل [- آسان کردن کار بر مردم] از مصالح نوعی است و شارع، مصالح نوعی را بر مصالح شخصی - که در صورت خطا بودن اماره فوت می‌شود - مقدم می‌دارد.

و این چیزی است که از شیوه شریعت اسلامی معلوم می‌گردد، شریعتی که بنیان تشریع آن بر آسان کردن و هموار ساختن امور است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۶

و على التقديرين والاحتمالين فان الشارع فى إذنه باتباع الأمانة طريقا إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا بد ان يفرض فيه انه قد تسامح فى التكاليف الواقعيه عند خطأ الأمانة، أى ان الأمانة تكون معذره للمكلف فلا يستحق العقاب فى مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة فى خطأ القطع، لا انه بقيام الأمانة يحدث حكم آخر ثانوى، بل شأنها فى هذه الجهة شأن القطع بلا فرق. و لذا ان الشارع فى الموارد التى يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط و لم يكتف بالظنون فيها، و ذلك كموارد الدماء و الفروج.

۱۳- الأمانة طريق أو سبب؟ قد أشرنا فى البحث السابق إلى مذهبي السببية و الطريقيه فى الأمانة و قد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف.

فان ذلك من الامور التى وقعت أخيرا موضع البحث و الرد و البديل عند الاصوليين، فاختلفوا فى ان الأمانة هل هى حجة مجعولة على نحو «الطريقيه»، أو انها حجة مجعولة على نحو «السببية»، أى انها طريق أو سبب؟ و المقصود من كونها «طريقا»: انها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فان إصابته فانه يكون منجزا بها و هى منجزه له، و ان أخطأته فانه حينئذ تكون صرف معذر للمكلف فى مخالفة الواقع. و المقصود من كونها «سببا»: انها تكون سببا لحدوث مصلحة فى مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعيه على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكما ظاهريا على طبق ما أدت إليه الأمانة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۷

در هر دو فرض، وقتی شارع به مکلف رخصت داده است که از اماره پیروی کند و آن را راهی برای رسیدن به احکام واقعی بداند، باید چنین در نظر گرفت که هنگام خطا بودن اماره، شارع در مورد تکالیف واقعی خود تسامح کرده است، یعنی اماره برای مکلف عذرآور است، و در نتیجه مخالفت با حکم موجب نمی‌شود که مکلف مستحق کیفر و مجازات شود، چنان که در صورت خطا بودن قطع و علم، مستحق کیفر نمی‌گردد، نه آنکه در اثر قیام اماره حکم دومی پدید آید، بلکه شأن اماره از این جهت همان شأن قطع است و فرقی میان آن دو نیست.

به همین دلیل، شارع در مواردی که می‌خواهد واقع در هر حال و به هر صورت رعایت شود، به احتیاط فرمان داده و به گمان و ظن بسنده نکرده است، مانند مواردی که خون و ناموس مردم در آن مطرح است.

۱۳- اماره طریق است یا سبب

در بحث پیشین به دو دیدگاه درباره جعل اماره اشاره کردیم، دیدگاه سببیت و دیدگاه طریقیّت.

این فصل برای بررسی این دو دیدگاه منعقد شده است.

این مسئله از مباحثی است که اصول‌دانان اخیرا مورد بحث و گفت‌وگو قرار داده‌اند، و اختلاف کرده‌اند که آیا اماره به گونه طریقیّت جعل شده است یا به گونه سببیت؛ و به بیان دیگر، طریق است یا سبب؟

مقصود از طریق بودن اماره آن است که جعل آن فقط برای این باشد که مکلف را به واقع برساند و آن را برای مکلف آشکار و مکشوف نماید. حال اگر اماره مطابق با واقع باشد، حکم واقعی بواسطه اماره منجز می‌شود، و اماره منجز حکم واقعی بشمار می‌رود؛ و اگر اماره مطابق با واقع نباشد، مکلف را در مخالفت با واقع معذور قرار می‌دهد، فقط همین.

مقصود از سبب بودن اماره آن است که اماره سبب پیدایش مصلحتی در مؤدای خود [- حکمی که بر آن دلالت دارد] می‌گردد که

در موارد خطا مصلحت فوت شده احکام واقعی را تدارک و جبران می‌کند؛ در نتیجه شارع، حکمی ظاهری مطابق با مؤدای اماره جعل می‌کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۸

و الحق انها مأخوذة على نحو «الطريقة».

و السر في ذلك واضح بعد ما تقدم، فان القول بالسببية - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقة، يعني ان منشأ قول من قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقة، فيلتجئ إلى فرض السببية.

اما إذا أمكن تصحيح الطريقة فلا يبقى دليل على السببية و يتعين كون الأمانة طريقاً محضاً، لان الطريقة هي الأصل فيها.

و معنى ان الطريقة هي الأصل: ان طبع الأمانة لو خلت و نفسها يقتضى أن تكون طريقاً محضاً إلى مؤداها، لان لسانها التعبير عن الواقع و الحكاية و الكشف عنه. على ان العقلاء انما يعتبرونها و يستقر بناؤهم عليها فلأجل كشفها عن الواقع، و لا معنى لان يفرض في بناء العقلاء انه على نحو السببية، و بناء العقلاء هو الاساس الأول في حجية الأمانة كما سيأتى.

نعم إذا منع مانع عقلى من فرض الأمانة طريقاً من جهة الشبهة المتقدمة أو نحوها، فلا بد ان تخرج على خلاف طبعها و نلتجئ إلى فرض السببية.

و لما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقة فلا تصل النوبة إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقتها، إذ لا موضع للترديد و الاحتمال لنتحتاج إلى الدليل.

هذا و قد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الأمانة بأن يقال:

ان دليل الحجية - لا شك - يدل على وجوب اتباع الأمانة. و لما كانت الأحكام تابعة لمصالح و مفسدات في متعلقاتها، فلا بد ان يكون في اتباع الأمانة مصلحة تقتضى وجوب اتباعها و ان كانت على خطأ فى الواقع. و هذه هي السببية بعينها.

أقول: و الجواب عن ذلك واضح، فأننا نسلم ان الأحكام تابعة للمصالح و المفسدات، و لكن لا يلزم فى المقام ان يكون فى نفس اتباع الأمانة مصلحة، بل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۷۹

حق آن است که اماره به گونه طریقت جعل شده است.

سرّ مطلب با توجه به مطالب پیش گفته روشن است؛ زیرا نظریه سببیت مترتب بر نظریه طریقت است؛ بدین معنا که اگر کسانی نظریه سببیت را پذیرفته‌اند به جهت آن بوده که نتوانسته‌اند جعل امارات را به نحو طریقت درست کنند، و از این رو به فرض سببیت پناه آورده‌اند.

اما در صورتی که بتوان طریقت را درست کرد دلیلی بر اختیار نظریه سببیت باقی نمی‌ماند و طریق محض بودن اماره تعیین می‌یابد، زیرا در اماره، اصل همان طریقت است.

معنای اینکه در اماره، اصل همان طریقت است آن است که طبیعت اماره اگر خودش در نظر گرفته شود، اقتضای طریق محض بودن به سوی مؤدایش را دارد، زیرا زبان اماره زبان بیان واقع و حکایت از آن و پرده برداشتن از آن است؛ افزون بر آنکه خردمندان و عقلای جامعه که به اماره عمل می‌کنند و آن را معتبر می‌دانند به جهت کاشف بودنش از واقع است، و در بنای ایشان فرض سببیت کاملاً بی‌معناست؛ از سوی دیگر اساس اولیه در حجیت اماره، چنان که خواهد آمد، همان بنای عقلاست.

آری، اگر یک مانع عقلى - از قبیل شبهه پیش گفته و مانند آن - نگذارد اماره را طریق در نظر بگیریم، لاجرم برخلاف طبیعت اماره عمل می‌کنیم و فرض سببیت را می‌پذیریم.

از آنجا که ما شبهه مطرح شده درباره طریقت اماره را پاسخ گفتیم و آن را حل کردیم دیگر نوبت به آن نمی‌رسد که برای سبب یا

طریق بودن آن دلیلی بجویم، زیرا جایی برای تردید و احتمال نیست تا نیاز به اقامه دلیل افتد.

برخی خواسته‌اند با تمسک به خود دلیل حجیت اماره، دلیلی برای سبب بودن آن فراهم کنند، بدین صورت که می‌گویند: دلیل حجیت به وضوح بر وجوب پیروی از اماره دلالت دارد، و چون احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلق آنهاست، باید پیروی کردن از اماره نیز حتی در صورت خطا بودنش مصلحتی داشته باشد که باعث تعلق وجوب به آن شود. و این همان نظریه سببیت است.

نقد و بررسی: پاسخ این سخن روشن است، ما می‌پذیریم که احکام تابع مصالح و مفاسد است، اما در مسأله ما لازم نیست که در نفس اتباع اماره مصلحت وجود داشته باشد، بلکه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۰

یکفای آن ینبعث الوجوب من نفس مصلحه الواقع، فیکون جعل وجوب اتباع الأماره لغرض تحصیل مصلحه الواقع، بل یجب ان یکون الحال فیها كذلك، لأنه - لا شک - ان الغرض من جعل الأماره هی الوصول بها إلى الواقع فالمحافظة علی الواقع و الوصول إلیه هو الباعث علی جعل الأماره لغرض تنجیزه و تحصیله، فیکون الأمر باتباع الأماره طریقاً إلی تحصیل الواقع.

و لذا نقول: إذا لم تصب الواقع لا تکلیف هناك و لا تدارک لما فات من الواقع، و ما هی الا المعذریه فی مخالفته و رفع العقاب علی المخالفة، لا أكثر و هذه المعذریه تقتضیها نفس الرخصة فی اتباع الأماره التي قد تخطئ.

و علی هذا، فلیس لهذا الأمر الطریق المتعلق باتباع الأماره بما هو أمر طریق مخالفة و لا موافقة، لأنه فی الحقیقه لیس فی جعل للداعی إلی الفعل الذی هو مؤدی الأماره مستقلاً عن الأمر واقعی و انما هو جعل للأماره منجزه للأمر واقعی، فهو موجب لدعوة الأمر واقعی، فلا بعث حقیقی فی مقابل البعث واقعی فلا تكون له مصلحه الا مصلحه الواقع، و لا طاعة غیر طاعة الواقع، إذ لا بعث فیه الا بعث الواقع.

۱۴- المصلحه السلوکیه ذهب الشیخ الانصاری قدس سره [۳۹] إلی فرض المصلحه السلوکیه فی الأمارات لتصحیح جعلها - كما تقدمت الإشارة إلی ذلك فی مبحث الإجزاء [۴۰] - و حمل علیه کلام الشیخ الطوسی فی العده و العلماة فی النهایه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۱

کافی است منشأ و خاستگاه این وجوب [- وجوب اتباع اماره] همان مصلحت واقع باشد؛ بلکه به نحو قطعی قضیه همین گونه باید باشد، زیرا روشن است که غرض از جعل اماره این بوده که مکلف بوسیله آن به واقع دست یابد، بنابراین علت و انگیزه جعل اماره همان محافظت بر واقع و رسیدن به آن بوده تا اماره آن را منجز کند و در دسترس مکلف قرار دهد. پس امر به اتباع اماره راهی است برای تحصیل واقع.

از این رو می‌گوییم: اگر اماره مطابق با واقع نباشد تکلیفی در کار نخواهد بود و حکم واقعی فوت شده نیز تدارک و جبران نشده است؛ تنها چیزی که هست [و خاصیتی که اماره دارد] آن است که مکلف را در مخالفت با واقع معذور می‌سازد و کیفر مخالفت با واقع را از او برطرف می‌سازد، نه بیشتر. در واقع همان رخصت دادن شارع در عمل برطبق اماره که ممکن است خطا کند، اقتضای این معذور ساختن را دارد.

بنابراین، امر طریقی متعلق به پیروی از اماره از آن جهت که یک امر طریقی است، مخالفت و موافقت مستقلاً ندارد، زیرا در حقیقت این امر، انگیزش مستقلاً به فعلی که مؤدای اماره است، جدا از انگیزش امر واقعی، ندارد بلکه تنها کاری که می‌کند آن است که اماره را تنجیزکننده امر واقعی قرار می‌دهد، و بنابراین موجب دعوت و انگیزش امر واقعی می‌گردد. بنابراین، بحث و تحریک حقیقی‌ای در برابر بعث امر واقعی وجود ندارد و در نتیجه، مصلحتی جز مصلحت واقع در کار نیست، و نیز طاعتی جز

طاعت واقع وجود ندارد، زیرا بعث و انگیزشی جز بعث واقع در کار نیست.

۱۴- مصلحت سلوکی

چنان که در بحث اجزاء اشاره شد، شیخ انصاری برای تصحیح جعل اماره، فرض مصلحت سلوکی را مطرح کرده و آن را پذیرفته است، و کلام شیخ طوسی در کتاب عدّه و سخن علامه در کتاب نهاییه را بر آن حمل کرده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۲

و انما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأمانة على نحو الطريقة المحضة، و وجد أيضا ان القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الامامية فسلک طريقا وسطا لا يذهب به إلى الطريقة المحضة و لا إلى السببية المحضة و هو ان يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمانة و تطبيق العمل على ما أدت إليه، و بهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ. فتكون الأمانة من ناحية لها شأن الطريقة إلى الواقع، و من ناحية أخرى لها شأن السببية.

و غرضه من فرض المصلحة السلوكية ان نفس سلوك طريق الأمانة و الاستناد إليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون ان يحدث في نفس المؤدى- أى في ذات الفعل و العمل- مصلحة حتى تستلزم انشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الأمانة الذي هو نوع من التصويب. [۴۱]
قال رحمه الله في رسائله فيما قال: «و معنى وجوب العمل على طبق الأمانة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون ان تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع» [۴۲].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۳

علت پذیرش این نظریه از سوی شیخ انصاری آن بوده که تصحیح اماره به گونه طریقت محض نزد او تمام نبوده، و از سوی دیگر قول به سببیت محض را نیز مستلزم قول به تصویب دانسته که امامیه اجماع بر بطلان آن دارد، بدین جهت راه میانه‌ای را پیمود که متفاوت است با طریقت محض و سببیت محض؛ بدین صورت که مصلحت را در نفس سلوك اماره و تطبیق عمل بر مؤدای آن در نظر بگیریم، و بگوییم که همین مصلحت است که مصلحت فوت شده واقع را هنگام خطای اماره تدارک می‌کند؛ در نتیجه اماره از یک سو، شأن طریقت به سوی واقع را دارد و از سوی دیگر، شأن سببیت را.

مقصود شیخ انصاری از فرض مصلحت سلوکی آن است که نفس پیروی از اماره و استناد به آن در عمل کردن به مضمون و مؤدای اماره، مصلحتی دارد که به شخص مکلف بازمی‌گردد، و باعث تدارک مصلحت فوت شده حکم واقعی در هنگام خطای اماره می‌گردد بی آنکه در خود مؤدای اماره- یعنی در خود فعل و کار- مصلحتی پدید آید، که در این صورت مستلزم انشاء حکم دیگری- غیر از حکم واقعی- برطبق مؤدای اماره خواهد بود، که خود نوعی تصویب است. [۴۳]

وی در کتاب رسائل خود می‌گوید: «معنای وجوب عمل برطبق اماره، واجب بودن مترتب کردن احکام واقع بر مؤدای آن می‌باشد [یعنی مکلف باید حکمی را که اماره بر آن دلالت دارد همان حکم واقعی بداند و آثار حکم واقعی را بر آن مترتب کند] بی آنکه در فرض مطابق نبودن اماره با واقع، مصلحتی در آن فعل پدید آید.»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۴

و لا ينبغي ان يتوهم ان القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقة من فرض مصلحة التسهيل، لان الغرض من القول بالمصلحة السلوكية ان تحدث مصلحة في سلوك الأمانة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما ان غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لا- تعود لشخص من قامت عنده الأمانة، و تلك

المصلحة النوعية مقدمة في مقام المزاخمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

و إذا اتضح الفرق بينهما، نقول: ان القول بالمصلحة السلوكية و فرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل. يعني انه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، و لم يصح عندنا أيضا احتمال مساواة خطأ الأمارات للعلوم فانا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية إذا استطعنا تصحيحها، فرارا من الوقوع في التصويب الباطل. و اما نحن فإذا ثبت عندنا ان هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمانة تفوق المصالح الشخصية و مقدمة عليها عند الشارع، اصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكية.

على ان المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها و لم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فان في عبارته شيئا من الاضطراب و الابهام، و كفي ان يقع في بعض النسخ زيادة كلمة «الأمر» على قوله: «الا ان العمل على طبق تلك الأمانة» فتصير العبارة هكذا «إلا ان الأمر بالعمل...» [۴۴] فلا يدري مقصوده هل انه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۵

نباید گمان شود که مصلحت سلوکی همان مصلحت تسهیل است که ما یکی از وجوه تصحیح طریق بودن اماره بیان کردیم، زیرا هدف از طرح مصلحت سلوکی آن است که گفته شود هنگام عمل برطبق اماره، مصلحتی در نفس پیروی و سلوک اماره پدید می‌آید که به شخص مکلف می‌رسد، و این مصلحت مصلحت فوت شده حکم واقعی را تدارک می‌کند، حال آنکه مقصود ما از مصلحت تسهیل یک مصلحت نوعی است [نه شخصی] که گاهی به شخص کسی که اماره نزد او قائم شده نمی‌رسد، و این مصلحت نوعی در نظر شارع هنگام تراحم، بر مصلحت واقع که گاهی شخص مکلف از آن محروم می‌شود، مقدم است. اینک که تفاوت این دو نظریه روشن شد، می‌گوییم: نظریه مصلحت سلوکی، مرتبه و جایگاهش متأخر از نظریه مصلحت تسهیل است؛ یعنی وقتی مصلحت تسهیل برای ما ثابت نشود، یا مصلحت نوعی را بر مصلحت شخصی مقدم ندانیم، و نیز احتمال برابر بودن خطای امارات با خطای علوم در نظر ما درست نباشد، آنگاه برای فرار از قرار گرفتن در تصویب باطل، به راهی که شیخ پیموده، یعنی مصلحت سلوکی، پناه می‌آوریم، البته در صورتی که بتوانیم وجه صحیحی برایش بیابیم.

اما اگر برای ما ثابت باشد که در جعل اماره مصلحت تسهیل وجود دارد و این مصلحت بر مصالح شخص برتری دارد و بر آنها مقدم می‌شود، دیگر از فرض مصلحت سلوکی بی‌نیاز خواهیم شد.

افزون بر آنکه ما تاکنون مراد شیخ از مصلحت سلوکی را نفهمیدیم و وجهی برای درستی مصلحت سلوکی فی نفسه نیافتیم، زیرا عبارات شیخ در این باره کمی مضطرب و دارای ابهام است. از جمله چیزهایی که موجب ابهام مقصود وی شده آن است که در برخی از نسخه‌ها، واژه «امر» بر عبارت «الا ان العمل على طبق تلك الامارة» افزوده شده و به این صورت درآمده «الا ان الامر بالعمل...» و این اختلاف نسخه باعث شده

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۶

فی نفس العمل مصلحة سلوكية أو فی الأمر به؟ و قيل: ان هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلامیذه لها فی مجلس البحث.

و علی کل حال، فان الظاهر ان الفارق عنده بین السببية المحضة و بین المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور ان المصلحة على الأول تكون قائمة بذات الفعل و على الثانی قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تراحم مصلحته مصلحة الفعل.

و لکننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لأنه انما يتم إذا استطعنا ان نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا فی وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه و لا يتحد معه حتى لا تراحم مصلحته، مصلحة الفعل، و تصویر هذا فی غایة الإشکال. و لعل هذا هو السر فی مناقشة

تلا می‌دهد له فحمل بعضهم على اضافة كلمة «الأمر»، ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر لا- إلى متعلقه فلا- يقع التراحم بين المصلحتين.

وجه الإشکال: أولاً، انما لا نفهم من عنوان السلوك و الاستناد إلى الأمانة الا عنوانا للفعل الذي تؤدي إليه الأمانة بأي معنى فسرنا السلوك و الاستناد، إذ ليس للسلوك و متابعة الأمانة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأمانة. نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمانة معنى آخر، و هو الفعل القصدي من النفس، فان له وجودا آخر غير وجود الفعل لأنه فعل قلبی جوانحی لا وجود له الا وجودا قصديا. ولكنه من البعيد جدا ان يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لان هذا الفعل القلبی انما يصح ان يفرض وجوبه ففی خصوص الامور العبادية. و لا- معنى للالتزام بوجوب القصد فی جميع أفعال الانسان المستند فعلها إلى الأمانة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۷

که ندانیم آیا مراد شیخ آن است که در خود عمل به اماره مصلحت سلوکی وجود دارد، یا در امر کردن شارع به عمل کردن به آن؟ برخی گفته‌اند: وقتی در مجلس بحث، شاگردان شیخ درباره این عبارت به بحث و مناقشه پرداختند، یکی از شاگردان وی مأمور تصحیح عبارت شیخ شد، و این کلمه را او برای درست کردن عبارت شیخ بدان افزود.

در هر حال، ظاهراً تفاوت میان سببیت محض و مصلحت سلوکی از نظر شیخ- اگر عبارت شیخ را قبل از افزودن کلمه «امر» در نظر بگیریم- آن است که بنا بر سببیت محض، مصلحت قائم به خود فعل است، و بنا بر مصلحت سلوکی، مصلحت قائم به عنوان دیگری، یعنی «سلوک بر طبق اماره»، می‌باشد، که مصلحت آن تراحمی با مصلحت فعل ندارد.

اما این تفاوت برای ما روشن نیست، زیرا این تفاوت وقتی تمام است که بتوانیم برای سلوک، عنوانی که در وجودش مستقل از ذات فعل باشد در نظر بگیریم، که نه بر آن منطبق شود و نه با آن یکی باشد، تا مصلحت آن با مصلحت فعل تراحم نکند، و تصویر این معنا بسیار دشوار است. شاید همین نکته شاگردان شیخ را برانگیخته که در کلام او مناقشه کنند، و برخی را واداشته که کلمه «امر» را بر عبارت او بیفزایند، تا مصلحت به خود امر برگردد نه به متعلق آن، و در نتیجه تراحمی میان دو مصلحت واقع نشود.

وجه اشکال: اولاً: ما از عنوان سلوک و استناد به اماره به هر معنا که آن را تفسیر کنیم، چیزی نمی‌فهمیم مگر عنوانی برای فعلی که اماره مؤدی به آن است، زیرا سلوک و پیروی اماره، وجودی مستقل جدا از وجود فعلی که مستند به اماره است، ندارد.

آری، اگر مقصودمان از استناد به اماره معنای دیگری باشد، یعنی یک فعل قصدی از نفس، در این صورت، وجودی دیگر جدا از وجود فعل خواهد داشت، زیرا یک فعل قلبی و جوانحی است که فقط وجود قصدی دارد. اما بسیار بعید است که مقصود شیخ از سلوک چنین چیزی باشد، زیرا این فعل قلبی را فقط در امور عبادی می‌توان فرض کرد که واجب باشد، و معنا ندارد که ما ملتزم شویم در همه افعالی که انجام آن مستند به اماره است انسان باید چنین قصدی داشته باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۸

ثانیاً، علی تقدیر تسلیم اختلافهما وجودا فان قیام المصلحة بشیء انما یدعو إلى تعلق الأمر به لا بشیء آخر غیره وجودا و ان كانا متلازمین فی الوجود.

فمهما فرضنا من معنى للسلوك و ان كان بمعنى الفعل القلبی فانه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر قائمة به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل و المفروض ان له وجودا آخر لم تقم به المصلحة.

و اما اضافة كلمة «الأمر» على عبارة الشيخ فهي بعيدة جدا عن مراده و عباراته الاخری.

۱۵- الحجیة أمر اعتباری أو انتزاعی؟ من الامور التي وقعت موضع البحث أيضا عند المتأخرين مسألة ان الحجیة هل هی من الامور

الاعتباریه المجعلوه بنفسها و ذاتها، أو انها من الانتراعیات التي تنتزع من المجعلولات؟

و هذا النزاع فی الحجیه فرع- فی الحقیقه- عن النزاع فی أصل الأحكام الوضعیه. و هذا النزاع فی خصوص الحجیه- علی الأقل- لم أجد له ثمره عملیه فی الاصول.

علی ان هذا النزاع فی أصله غیر محقق و لا مفهوم لان لکلمتی الاعتباریه و الانتراعیه مصطلحات کثیره، فی بعضها تكون الکلمتان متقابلتین، و فی البعض الآخر متداخلتین. و تفصیل ذلك یرجنا عن وضع الرساله.

و نکتفی ان نقول علی سبیل الاختصار:

ان الذی یرتفع من أكثر کلمات المتنازعیین فی المسأله ان المراد من الأمر الانتراعی هو المجعل ثانیاً و بالعرض فی مقابل المجعل أولاً و بالذات. بمعنی ان الایجاد و الجعل الاعتباری ینسب أولاً و بالذات إلى شیء هو المجعل حقیقه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۸۹

ثانیاً: برفرض که بپذیریم سلوک اماره و فعلی که مؤدای اماره است، وجودهای مستقل و جداگانه‌ای دارند، باید توجه کنیم که تحقق مصلحت در چیزی باعث تعلق گرفتن امر به همان چیز می‌شود، نه چیز دیگری که وجودی جدا از آن دارد، هرچند ملازم باهم باشند. بنابراین، سلوک برطبق اماره را به هر معنایی در نظر بگیریم، و لو به معنای فعل قلبی، چون مصلحتی که مقتضی امر است قائم به آن می‌باشد، نمی‌تواند تعلق امر به خود فعل را تصحیح کند، چون فرض آن است که فعل وجود جداگانه‌ای دارد که مصلحت قائم به آن نیست.

و اما افزودن کلمه «امر» بر عبارت شیخ، از مراد شیخ و نیز عبارتهای دیگر وی بسیار فاصله دارد.

۱۵- حجیت امری اعتباری است یا انتزاعی؟

از جمله مسائلی که میان اصول‌دانان متأخر مورد بحث قرار گرفته این مسئله است که حجیت آیا از امور اعتباری است که خودش توسط شارع جعل شده، یا آنکه از امور انتزاعی است که از مجعولات شارع انتزاع و گرفته شده است؟

منشأ این نزاع در مسأله حجیت در واقع یک نزاع ریشه‌ای‌تر است که درباره احکام وضعی عموماً وجود دارد. باید بگوییم دست‌کم در خصوص مسأله حجیت، ما ثمره عملی‌ای برای این نزاع در علم اصول نیافتیم.

افزون بر آنکه اصل این نزاع چندان روشن و خالی از ابهام نیست، زیرا واژه‌های اعتباری و انتزاعی هرکدام معانی اصطلاحی گوناگونی دارند، که در برخی از آن معانی میانشان تقابل و در برخی از معانی میانشان تداخل برقرار است، و تفصیل بحث ما را از چارچوب کتاب خارج می‌کند.

در اینجا به همین اندازه بسنده می‌کنیم که به اختصار بگوییم: آنچه از بیشتر کلمات طرفین مسئله بدست می‌آید آن است که مقصودشان از انتزاعی بودن چیزی آن است که ثانیاً و بالعرض جعل شده باشد، در برابر چیزی که اولاً و بالذات جعل شده است. بدین معنا که ایجاد و جعل اعتباری اولاً و بالذات به چیزی نسبت داده می‌شود که همان در حقیقت مجعول است،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۰

ثم ینسب الجعل ثانیاً و بالعرض إلى شیء آخر. فالمجعل الأول هو الأمر الاعتباری و الثانی هو الأمر الانتزاعی.

فیکون هناک جعل واحد ینسب إلى الأول بالذات و إلى الثانی بالعرض، لا انه هناک جعلان و اعتباران ینسب أحدهما إلى شیء ابتداء و ینسب ثانیهما إلى آخر بتبع الأول، فان هذا لیس مراد المتنازعیین قطعاً.

فیقال فی المملکیه- مثلاً- التي هی من جمله موارد النزاع ان المجعل أولاً و بالذات هو إباحه تصرف الشخص بالشیء المملوک، فینتزع منها انه مالک، أی ان الجعل ینسب ثانیاً و بالعرض إلى المملکیه. فالمملکیه یقال لها: انها مجعوله بالعرض و یقال لها: انها منتزعه

من الإباحه. هذا إذا قيل ان الملكية انتزاعية، اما إذا قيل انها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة أولا و بالذات للشارع أو العرف. و على هذا، فإذا اريد من الانتزاعى هذا المعنى - فالحق ان الحجية أمر اعتبارى، و كذلك الملكية و الزوجية و نحوها من الأحكام الوضعية. و شأنها فى ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلم فيها انها من الاعتراريات الشرعية. توضيح ذلك: ان حقيقة الجعل هو الایجاد. و الایجاد على نحوین:

- ۱- ما يراد منه ايجاد الشيء حقيقة فى الخارج. و يسمى: الجعل التكويني، أو الخلق؛
 - ۲- ما يراد منه ايجاد الشيء اعتبارا و تنزيلا، و ذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجى الواقعى من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعى. و يسمى: الجعل الاعتبارى، أو التنزيلى.
- و ليس له واقع الا الاعتبار و التنزيل، و ان كان نفس الاعتبار أمرا واقعا حقيقيا لا اعتباريا.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۱

سپس همان جعل ثانیا و بالعرض به چیز دیگری نسبت داده می‌شود. در اینجا مجعول نخست، امری اعتباری و دومى، انتزاعی است. بنابراین، در اینجا یک جعل است که اولاً و بالذات به امر اول نسبت داده می‌شود، و ثانیا و بالعرض به امر دوم منسوب می‌گردد، نه آنکه دو جعل و دو اعتبار در کار باشد که یکی ابتدائاً به چیزی نسبت داده شود و دیگری به تبع آن، به شیء دوم منسوب گردد، زیرا این معنا قطعاً مقصود طرفین نزاع نیست.

مثلاً در مورد ملکیت که یکی از موارد نزاع است، گفته می‌شود که آنچه اولاً و بالذات توسط شارع جعل شده عبارت است از مباح بودن تصرف شخص در شیء مملوک، آنگاه مالک بودن شخص نسبت به آن شیء از این جعل انتزاع می‌شود، یعنی همان جعل ثانیا و بالعرض به ملکیت نسبت داده می‌شود. در مورد ملکیت گفته می‌شود که: مجعول بالعرض است، و از اباحه انتزاع شده است. این در صورتی است که ملکیت را امری انتزاعی بدانیم، اما اگر آن را از امور اعتباری بدانیم می‌گوییم: ملکیت اولاً و بالذات توسط شارع یا عرف جعل شده است.

حال، اگر مقصود از انتزاعی این معنا باشد، حق آن است که حجیت یک امر اعتباری است، و ملکیت و زوجیت و دیگر احکام وضعی مانند آنها نیز همین گونه‌اند. این امور از این جهت همان شأن احکام تکلیفی را دارند که نزد همگان از اعتباریات شرعی می‌باشند.

توضیح مطلب آن است که حقیقت جعل همان ایجاد است، و ایجاد بر دو گونه می‌باشد:

- ۱- ایجاد شیء حقیقتاً در خارج، که به آن جعل تکوینی، و آفریدن می‌گویند.
 - ۲- ایجاد اعتباری و تنزیلی شیء، به این صورت که شیء از جهت مترتب کردن برخی از آثارش بر آن یا به خاطر یکی از ویژگیهای امر واقعی که در آن هست به منزله شیء خارجی قرار داده شود، و به آن جعل اعتباری یا تنزیلی گفته می‌شود.
- چنین چیزی واقعیتی جز اعتبار و تنزیل ندارد، هرچند خود اعتبار، یک امر واقعی و حقیقی است نه اعتباری.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۲

مثلاً- حينما يقال: «زيد اسد»، فان الاسد مطابقه الحقيقى هو الحيوان المفترس المخصوص، و هو طبعاً مجعول و مخلوق بالجعل و الخلق التكويني. و لكن العرف يعتبرون الشجاع اسداً. فزيد اسد اعتباراً و تنزيلاً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالاسد الحقيقى.

و من هذا المثال يظهر كيف ان الأحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لان الأمر حينما يريد من شخص ان يفعل فعلاً ما فبدلاً ان يدفعه بيده مثلاً ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعى جعل الداعى فى دخيلة نفس المأمور. فيكون هذا الانشاء للأمر دفعا و تحريكاً اعتبارياً

تنزیلا له منزله الدفع الخارجی بالید مثلاً.

كذلك النهی زجر اعتباری تنزیلا له منزله الردع و الزجر الخارجی بالید مثلاً.

و كذلك يقال في حجية الأمانة المجعولة، فان القطع لما كان موصلاً إلى الواقع حقيقة و طريقاً بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الأمانة الظنية طريقاً إلى الواقع تنزیلاً لها منزله القطع بالواقع بالغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمانة قطعاً اعتبارياً و طريقاً تنزیلياً. و متى صحح و أمكن أن تكون الحجية هي المعتبرة أولاً و بالذات فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولة ثانياً و بالعرض، حتى تكون أمراً انتزاعياً، الا ان يريدوا من الانتزاع معنى آخر، و هو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية كأن تستفاد الحجية للأمانة من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الامام عليه السلام «صدق العادل» الذي يدل بالدلالة الالتزامية على حجية خبر العادل و اعتباره عند الشارع.

و هذا المعنى للانتزاع صحيح و لا مانع من ان يقال للحجية انها أمر انتزاعي بهذا المعنى، و لكنه بعيد عن مرامهم لان هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۳

مثلاً وقتی گفته می‌شود: «زید شیر است»، مطابق حقیقی شیر همان حیوان درنده خاص است، که طبعاً به جعل و خلق تکوینی جعل و آفریده شده است. اما مردم انسان دلیر را شیر اعتبار می‌کنند. در اعتبار مردم، زید شیر است، زیرا ایشان او را به خاطر دلیریش که مانند دلیری شیر حقیقی است، به منزله شیر دانسته‌اند.

از این مثال دانسته می‌شود که احکام تکلیفی چگونه اعتبارات شرعی می‌باشند، زیرا آمر وقتی از کسی می‌خواهد که کاری را انجام دهد به جای آنکه او را مثلاً- با دستش به سوی آن کار براند، امر را به داعی جعل داعی در درون نفس مأمور انشاء می‌کند. این انشاء برای آمر، یک راندن و حرکت دادن اعتباری است و آن را به منزله راندن فیزیکی که مثلاً- با دست صورت می‌گیرد قرار می‌دهد. همچنین نهی، یک زجر و بازداشتن اعتباری است که به منزله منع و بازداشتن فیزیکی که مثلاً با دست صورت می‌گیرد، قرار داده می‌شود.

همین بیان درباره حجیت جعل شده برای اماره گفته می‌شود: از آنجا که قطع و یقین حقیقتاً انسان را به واقع می‌رساند و خودش طریق و راهی به سوی واقع است، شارع اماره ظنی را راهی به سوی واقع اعتبار می‌کند و با الغای احتمال خلاف، آن را به منزله قطع به واقع قرار می‌دهد، در نتیجه اماره قطع اعتباری و طریق تنزیلی می‌باشد.

و مادام که بتوان به درستی فرض کرد که حجیت خودش اولاً- و بالذات اعتبار و جعل شده باشد وجهی ندارد که آن را مجعول بالعرض و ثانياً بدانیم، تا امری انتزاعی بشمار آید، مگر آنکه مقصودشان از انتزاعی معنایی دیگر باشد، که عبارت است از: آنچه به نحو دلالت التزامی از دلیل حکم مستفاد می‌شود، مانند اینکه حجیت اماره از امر به پیروی اماره استفاده شود، مثل آنکه امام علیه السلام بگوید: «عادل را تصدیق کن.» که با دلالت التزامی بر حجیت خبر عادل و معتبر بودنش نزد شارع دلالت دارد.

البته می‌توان چنین معنایی را برای «انتزاعی» در نظر گرفت و مانعی ندارد که گفته شود حجیت بدین معنا یک امر انتزاعی است، اما بعید است که مقصود طرفداران انتزاعی بودن حجیت، چنین معنایی باشد، زیرا انتزاعی به معنای یادشده در برابر اعتباری به معنایی که شرح دادیم، نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۴

و علی کل حال فدعوی انتزاعیه الحجیه بأی معنی للانتزاعی لا موجب لها، لا سیما انه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أمانة من الأمارات فی جمیع ما بأیدینا من الآیات و الروایات حتی يفرض ان الحجیه منتزعه من ذلك الأمر.

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود. و الآن نشرع في البحث عن المقصود، و هو تشخيص الأدلة التي هي حجة على الأحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس. و نضعها في أبواب.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۵

در هر حال، چیزی در دست نیست که ادعای انتزاعی بودن حجیت را، به معنایی که برای انتزاعی فرض کنیم، تثبیت و الزام کند، به ویژه آنکه در میان همه آیات و روایاتی که در دسترس ما هست هیچ موردی نیست که شارع در آن امر به پیروی اماره‌ای کرده باشد تا بتوان فرض کرد که حجیت از آن امر انتزاع شده است.

این بود همه آن مقدماتی که می‌خواستیم پیش از ورود در مباحث اصلی بیان کنیم. اینک به مباحث اصلی مورد نظر می‌پردازیم که عبارت است از تعیین ادله‌ای که از سوی شارع مقدس حجت بر احکام شرعی می‌باشد. مطالب مورد نظر را در چند باب قرار می‌دهیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۶

الباب الأول الكتاب العزيز تمهيد ان القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، و الموجود بأیدی الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى و رحمه و ما كان هذا القرآن أن يُفترى من دون الله [۴۵]. فهو - إذن - الحجة القاطعة بيننا و بينه تعالى، التي لا شك و لا ريب فيها، و هو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر. و اما ما سواه من سنه أو إجماع أو عقل فاليه ينتهي و من منعه يستقى. و لكن الذي يجب ان يعلم انه قطعي الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. و اما من ناحية الدلالة فليس قطعيا كله، لان فيه متشابها و محكما.

ثم «المحكم»: منه ما هو نص، أى قطعي الدلالة؛

و منه ما هو ظاهر تتوقف حجتيه على القول بحجية الظواهر؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۷

باب اول کتاب عزیز

درآمد

قرآن کریم معجزه جاودان پیامبر ما، محمد صلی الله علیه و آله سلم است. آنچه در میان دو جلد در دسترس مردم است همان کتابی است که بر پیامبر خدا به حق نازل شده، هیچ تردیدی در آن نبوده و هدایت و رحمت است، «و چنان نیست که این قرآن از جانب غیر خدا [و] به دروغ ساخته شده باشد».

بنابراین، قرآن، حجتی قاطع میان ما و خدای متعال است، که هیچ شک و شبهه‌ای در آن نیست، و آیاتی از آنکه بیانگر قوانین خداوند برای بشر است مصدر و منبع اصلی استنباط احکام شریعت اسلامی می‌باشد. حجیت و اعتبار منابع دیگر، مانند سنت و اجماع و عقل، به قرآن می‌رسد و از آن سرچشمه آبیاری می‌شود.

اما باید دانست که قرآن کریم تنها از ناحیه صدور حجیتش قطعی است، چرا که در میان مسلمانان به نحو متواتر از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. اما از جهت دلالت همه آیات قرآن قطعی نیست، زیرا برخی از آن متشابه و برخی محکم است.

محکومات نیز، برخی نص است، یعنی دلالتش به نحو قطعی است.

و برخی ظاهر است و حجیتش مشروط به حجت دانستن ظواهر می‌باشد؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۸

و من الناس من لم يقل بحجیه ظاهره خاصه، و ان كانت الظواهر حجه؛

ثم ان فيه ناسخا و منسوخا، و عاما و خاصا، و مطلقا و مقيدا، و مجملا و مبينا. و كل ذلك لا يجعله قطعی الدلالة فی كثير من آیاته.

و من أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكمیل حجیته. و أهم ما يجب البحث عنه من ناحیه اصولیه فی امور ثلاثه:

۱- فی حجیه ظواهره. و هذا بحث ینبغی ان یلحق بمباحث الظواهر الآتیة، فلنرجئه إلى هناك؛

۲- فی جواز تخصیصه و تقییده بحجه اخرى کخبر الواحد و نحوه. و قد تقدم البحث عنه [۴۶]؛

۳- فی جواز نسخه. و البحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة فی الفقه، كما ستعرف، و مع ذلك ینبغی الا یخلو کتابنا من الإشارة إليه بالاختصار، فنقول:

نسخ الكتاب العزیز حقیقه النسخ اصطلاحا: رفع ما هو ثابت فی الشریعه من الأحكام و نحوها.

و المراد من «الثبوت فی الشریعه»: الثبوت الواقعی الحقیقی، فی مقابل الثبوت الظاهری بسبب الظهور اللفظی. و لذلك، فرغ الحكم-

الثابت بظهور العموم أو الإطلاق- بالدلیل المخصص أو المقید لا یسمى نسخا، بل یقال له: تخصیص أو تقیید أو نحوهما، باعتبار ان

هذا الدلیل الثانی المقدم على ظهور الدلیل الأول یكون قرینه علیه و کاشفا عن المراد الواقعی للشارع، فلا یكون رافعا للحکم الا ظاهرا، و لا رفع فيه للحکم حقیقه بخلاف النسخ.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۹۹

و هستند کسانی که می‌گویند، اگر ظواهر حجت باشد، خصوص ظواهر قرآن حجت نیست.

از سوی دیگر، در قرآن ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، و مجمل و مبین وجود دارد؛ و همه این‌ها موجب می‌گردد که

دلالت بسیاری از آیات قرآن غیر قطعی باشد.

به سبب این ملاحظات است که برای تکمیل حجیت قرآن، باید درباره این جهات بحث شود. اهم مسائلی که در علم اصول باید از

آنها بحث شود سه مسئله است:

۱- حجیت ظواهر قرآن. این بحث مناسب است که به مباحث ظواهر بپیوندد و همان‌جا بررسی می‌شود، از این رو طرح آن را به آنجا

موکول می‌کنیم.

۲- جواز تخصیص و تقیید قرآن با استناد به حجت دیگری مانند خبر واحد. این بحث را در گذشته آوردیم.

۳- جواز نسخ قرآن. این بحث، چنان‌که خواهید دانست، فایده چندانی در فقه ندارد.

با وجود این شایسته است در این کتاب به اختصار اشاره‌ای به آن بشود.

نسخ کتاب عزیز

حقیقت نسخ

نسخ در اصطلاح عبارت است از: برداشتن آنچه در شریعت ثابت است از احکام و مانند آن.

مقصود از «ثبوت در شریعت» ثبوت واقعی و حقیقی است، در برابر ثبوت ظاهری که منشأ آن ظهور لفظی است. از این رو، اگر

حکمی که بواسطه ظهور عموم یا اطلاق ثابت است، توسط دلیل مخصّص یا مقیّد برداشته شود، نسخ نامیده نمی‌شود، بلکه به آن تخصیص یا تقیید و مانند آن گفته می‌شود، به جهت آنکه این دلیل دوم که بر ظهور دلیل نخست مقدم می‌گردد، قرینه بر آن است و مراد واقعی شارع را نشان می‌دهد، از این رو حکم شارع را بر نمی‌دارد مگر بر حسب ظاهر، اما در حقیقت حکمی را برداشته است، برخلاف نسخ.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۰

و من هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ و بين التخصيص و التقيد. و سيأتي مزيد إيضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ.

و قولنا: «من الأحكام و نحوها»، فليبان تعميم النسخ للأحكام التكليفية و الوضعية و لكل أمر يبد الشارع رفعه و وضعه بالجعل التشريعي بما هو شارع.

و عليه فلا يشمل النسخ الاصطلاحى المجعولات التكوينية التى بيده رفعها و وضعها بما هو خالق الكائنات.

و بهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار ان القرآن من المجعولات الشرعية التى ينشئها الشارع بما هو شارع و ان كان لنا كلام فى دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله، و لكن باختصار نقول: ان نسخ التلاوة فى الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعى، سواء كان نسخاً لأصل التلاوة أو نسخاً لها و لما تضمنته من حكم معاً، و ان كان فى القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ [۴۷]، و قوله تعالى: مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا [۴۸] و لكن ليستا صريحين بوقوع ذلك، و لا ظاهرين، و انما أكثر ما تدل الآيتان على إمكان وقوعه.

إمكان نسخ القرآن قد وقعت عند بعض الناس شبهات فى إمكان أصل النسخ ثم فى إمكان نسخ القرآن خاصة. و تنويراً للأذهان نشير إلى أهم الشبه و دفعها، فنقول:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۱

از اینجا تفاوت حقیقی نسخ با تخصیص و تقیید دانسته می‌شود. توضیح بیشتر در این باره در پاسخ به اعتراضهای وارد شده بر نسخ خواهد آمد.

اینکه گفتیم: «از احکام و مانند آن» برای بیان تعمیم نسخ به احکام تکلیفی و وضعی بود و هرچه برداشتن و گذاشتن آن با جعل شرعی به دست شارع از آن جهت که شارع است، می‌باشد.

بنابراین، نسخ اصطلاحی، مجعولات تکوینی را- که برداشتن و گذاشتن در اختیار خداوند است از آن جهت که آفریننده موجودات است- شامل نمی‌شود.

بدین بیان، نسخ اصطلاحی نسخ تلاوت قرآن کریم را- اگر آن را بپذیریم- شامل می‌گردد، به جهت آنکه قرآن از مجعولات شرعی‌ای است که آن را شارع از آن جهت که شارع است جعل کرده، گرچه ما در مورد ادعای نسخ تلاوت آیاتی از قرآن سخنی داریم که اینجا محلّ تفصیل آن نیست، اما به اختصار می‌گوییم: بازگشت نسخ تلاوت در حقیقت به تحریف است، چون نسخ تلاوت با دلیل قطعی ثابت نشده است، خواه اصل تلاوت نسخ شده باشد خواه تلاوت و حکمی که آن آیه دربر داشته هر دو نسخ شده باشند، اگرچه در قرآن آیاتی هست که به نحوی بیانگر وقوع نسخ تلاوت می‌باشد مانند آیه «و چون آیه‌ای را به جای آیه دیگر بیاوریم- و خدا به آنچه نازل می‌کند داناتر است- می‌گویند: «جز این نیست که تو دروغ‌بافی.» و آیه «هر آیه‌ای را نسخ کنیم یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا مانندش را می‌آوریم.»

اما دلالت این آیات بر وقوع چنین نسخی صریح و روشن نیست، و حتی ظهور در آن‌هم ندارند؛ و نهایت چیزی که بر آن دلالت دارند امکان وقوع آن است.

امکان نسخ قرآن

برای برخی از مردم در مورد امکان اصل نسخ و نیز امکان نسخ خصوص قرآن، شبهه‌هایی مطرح شده، [و از این رو، آن را انکار کرده‌اند.] برای روشن شدن اذهان به مهم‌ترین این شبهه‌ها و پاسخ آن اشاره می‌کنیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۲

۱- قيل: ان المرفوع في النسخ اما حكم ثابت أو ما لا ثبات له. و الثابت يستحيل رفعه، و ما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه. و على هذا فلا بد ان يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء امد الحكم. و الجواب: انا نختار الشق الأول: و هو ان المرفوع ما هو ثابت، و لكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت و حين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب إعدام الموجود و ليس إعدام الموجود بمستحيل. و الأحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية فان قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا، و لا- يتوقف على ثبوته خارجا تحقiquا، فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع و الاعتبارات بثبوت الموضوع فرضا، و لا يرتفع الا برفعه تشريعا. و هذا هو معنى رفع الحكم الثابت، و هو النسخ.

۲- و قيل: ان ما أثبتته الله من الأحكام لا بد ان يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم. و ما له مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة، و كذلك العكس، و الا- لزم انقلاب الحسن قبيحا و القبيح حسنا، و هو محال. و حينئذ يستحيل النسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمه الناسخ أو جهله بوجه الحكمة. و الأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس. و الجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن و القبيح، فان المستحيل انقلاب الحسن و القبيح الذاتيين و لا معنى لقياسها على المصالح و المفاسد التي تتبدل و تتغير بحسب اختلاف الأحوال و الأزمان. و لا يبعد في ان يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر. و ان كان لا يعلم ذلك الا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. و هذا غير معنى الحسن و القبح اللذين نقول فيهما انه يستحيل فيهما الانقلاب.

مضافا إلى ان الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن و القبح باختلاف الأحوال

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۳

۱- گفته‌اند: آنچه در نسخ برداشته می‌شود از دو حال خارج نیست: یا حکم ثابت است و یا حکمی است که ثبات ندارد. حکمی که ثابت است برداشتنش محال است، و حکمی که ثبات ندارد نیاز به برداشتن ندارد. بنابراین باید نسخ را به معنای برداشتن مثل حکم، و یا پایان یافتن زمان حکم تأویل برد.

پاسخ: ما فرض نخست را برمی‌گزینیم و می‌گوییم آنچه برداشته می‌شود حکم ثابت است، اما برداشتن حکم ثابت بدین معنا نیست که حکم ثابت با حفظ حالت ثبوتش و در حال فرض ثبوتش برداشته شود تا محال باشد، بلکه از باب معدوم ساختن امر موجود است، و معدوم ساختن موجود محال نیست.

و چون احکام به شکل قضایای حقیقی جعل می‌شوند، قوام حکم به آن است که موضوعش موجود فرض شود، نه آنکه حتما در خارج ثبوت واقعی داشته باشد. پس هرگاه حکم بدین‌سان انشا شود در عالم تشريع و اعتبار با فرض ثبوت موضوعش ثابت خواهد بود، و جز با برداشتن تشريعی آن برداشته نمی‌شود. و معنای برداشتن حکم ثابت همین است، و این همان نسخ است.

۲- گفته‌اند: احکامی که خداوند ثابت کرده است حتما به خاطر مصلحت یا مفسده‌ای است که در متعلق آن حکم وجود دارد. و

آنچه در ذات خود دارای مصلحت است دگرگون نمی‌شود تا دارای مفسده گردد، و نیز به عکس [چیزی که مفسده دارد منقلب نمی‌شود تا دارای مصلحت شود]، و گرنه لازم می‌آید که امر حسن، قبیح و امر قبیح، حسن گردد، و این محال است. بنابراین، نسخ محال خواهد بود، چون مستلزم آن است که چنین انقلاب محالی رخ دهد، یا آنکه نسخ‌کننده فاقد حکمت باشد، یا آنکه از وجه حکمت ناآگاه باشد. و این دو امر اخیر در مورد شارع مقدس محال است.

پاسخ این شبهه با توجه به آنچه در جزء دوم این کتاب در مباحث عقلی درباره معانی حسن و قبیح گفته شد، روشن است، زیرا محال آن است که حسن و قبیح ذاتی منقلب و دگرگون شوند، و معنا ندارد که آن دو را به مصالح و مفاسدی قیاس کنیم که برحسب اختلاف احوال و زمانها دگرگون می‌شوند. بعدی ندارد که چیزی در زمانی مصلحت‌دار باشد و در زمان دیگری مفسده‌دار گردد، هرچند این امر را فقط شارع که به حقایق اشیا احاطه دارد می‌داند. و این غیر از معنای حسن و قبیحی است که انقلاب را در آنها محال می‌شماریم.

افزون بر آنکه، وجوه حسن و قبح، چنان‌که در آن بحث گذشت، در چیزهایی که حسن و قبح ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۴

مما لم یکن الحسن و القبح فیہ ذاتین، کما تقدم هناک.

و إذا کان الأمر كذلك فمن الجائز ان یکون الحكم المنسوخ کان ذا مصلحة ثم زالت فی الزمان الثانی ففسخ، أو کان ینطبق علیه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان فی الزمان الثانی ففسخ. فهذه هی الحکمة فی النسخ.

۳- و قیل: إذا کان النسخ- کما قلتم- لأجل انتهاء امد المصلحة، فینتهی امد الحكم بانتهائها، فانه- و الحال هذه- اما ان یکون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء امد المصلحة من أول الأمر و اما ان یکون جاهلا به.

لا مجال للثانی، لان ذلك مستحيل فی حقه تعالی، و هو البدء الباطل المستحيل، فیتعین الأول، و علیه فیکون الحكم فی الواقع موقتا و ان انشاء الناسخ مطلقا فی الظاهر، و یکون الدلیل علی النسخ فی الحقیقه مبینا و کاشفا عن مراد الناسخ.

و هذا هو معنی التخصیص، غایه الأمر یکون تخصیصا بحسب الأوقات لا الأحوال، فلا یکون فرق بین النسخ و التخصیص الا بالتسمیة. و الجواب: نحن نسلم ان الحكم المنسوخ ینتهی امده فی الواقع و الله عالم بانتهائه، و لكن لیس معنی ذلك انه موقت، أى مقید انشاء بالوقت؛ بل هو قد أنشئ علی طبق المصلحة مطلقا علی نحو القضايا الحقیقیة، فهو ثابت ما دامت المصلحة کسائر الأحکام المنشأة علی طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة ان تستمر لبقى الحكم مستمرا، غیر ان الشارع لما علم بانتهاء امد المصلحة رفع الحكم و نسخه.

و هذا نظیر ان یخلق الله الشیء ثم یرفعه بإعدامه، و لیس معنی ذلك ان یخلقه موقتا علی وجه یکون التوقیت قیدا للخلق و المخلوق بما هو مخلوق و ان علم به من الأول ان امده ینتهی.

و من هنا یتظهر الفرق جلیا بین النسخ و التخصیص، فانه فی «التخصیص»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۵

آنها ذاتی نیست با اختلاف احوال دگرگون می‌شود.

و چون چنین است می‌توان چنین فرض کرد که حکم منسوخ ابتدا دارای مصلحت باشد و سپس در زمان متأخر مصلحتش زایل و در نتیجه نسخ شود، یا آنکه به گونه‌ای باشد که ابتدا عنوان حسنی بر آن منطبق گردد و سپس در زمان متأخر، آن عنوان از آن برداشته و در نتیجه نسخ شود. و این است حکمت نسخ.

۳- گفته‌اند: اگر نسخ، چنان‌که گفتید، به جهت پایان یافتن زمان مصلحت باشد، در این صورت زمان حکم نیز با پایان یافتن زمان مصلحت تمام می‌شود؛ و در این حال، یا شارع نسخ‌کننده پایان یافتن زمان مصلحت را از آغاز می‌داند یا آنکه نمی‌داند.

راهی برای فرض دوم وجود ندارد، زیرا چنین چیزی در حق خدای متعال محال است، و این همان بدء باطل و محال است. بنابراین،

فرض اول متعین خواهد بود، و بنا بر آن فرض، حکم در واقع موقت خواهد بود، هرچند ناسخ آن را در ظاهر به صورت مطلق انشا کرده باشد. در این فرض، دلیل بر نسخ در حقیقت بیانگر و کاشف از مراد ناسخ می‌باشد.

و این همان معنای تخصیص است، نهایت آنکه این تخصیص برحسب زمانها می‌باشد نه احوال. در نتیجه نسخ و تخصیص یکی بوده تفاوتشان تنها در نامگذاری خواهد بود.

پاسخ: ما می‌پذیریم که زمان حکم منسوخ در واقع تمام می‌شود و خداوند نیز از این امر آگاه است، اما معنای این سخن آن نیست که حکم منسوخ موقت است، بدین معنا که انشاء آن مقید به وقت خاصی باشد، بلکه آن حکم به شکل قضایای حقیقی به نحو مطلق برطبق مصلحت جعل شده است، و از این رو همانند دیگر احکامی که برطبق مصالحشان انشا می‌شوند، تا مصلحت هست این حکم نیز ثابت است. پس اگر فرض شود که مصلحت آن حکم استمرار می‌یابد حکم نیز باقی و مستمر خواهد بود، جز آنکه شارع چون دانسته است که زمان مصلحت تمام شده حکم را برداشته و نسخ نموده است.

این مانند آن است که خداوند چیزی را بیافریند و سپس با معدوم کردنش آن را بردارد که نباید آن را بدین معنا دانست که خداوند آن را موقت آفریده است به گونه‌ای که زمان خاص داشتن قید برای خلق و موجود مخلوق از آن جهت که مخلوق است باشد، هرچند خداوند از آغاز می‌داند که زمان وجود آن مخلوق به پایان خواهد رسید.

از اینجا تفاوت میان نسخ و تخصیص به خوبی روشن می‌شود. در تخصیص، حکم از آغاز

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۶

يكون الحكم من أول الأمر أنشئ مقيدا و مخصصا، و لكن اللفظ كان عاما بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفا عن المراد، لا انه مزيل و رافع لما هو ثابت في الواقع. و اما في «النسخ» فانه لما أنشئ الحكم مطلقا فمقتضاه ان يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محوا لما هو ثابت يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ... [۴۹]، لا ان الدوام و الاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه و عمومه، و المنشأ في الواقع الحكم الموقت، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول و يفسره، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون ان يكون لفظ دليل الحكم دالا عليه بعموم أو إطلاق.

يعنى ان الحكم المنشأ لو خلى و طبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدوام و استمرار ما لم يأت ما يزيله و يرفعه كسائر الموجودات التي تقتضى بطبيعتها الاستمرار و الدوام.

۴- و قيل: ان كلام الله تعالى قديم، و القديم لا يتصور رفعه.

و الجواب: بعد تسليم هذا الفرض، و هو قدم كلام الله [۵۰]، فان هذا يختص بنسخ التلاوة فلا يكون دليلا على بطلان أصل النسخ. مع أنه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوة و ان لم يكن صريحا في وقوعه كقوله تعالى: وَ إِذَا يَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ... [۵۱]، فهو اما ان يدل على ان كلامه تعالى غير قديم أو ان القديم يمكن رفعه. مضافا إلى انه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه و قطع علاقة المكلفين بتلاوته.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۷

به صورت مقید و خاص انشا می‌شود، هرچند لفظ برحسب ظاهر، عام می‌باشد. نقش دلیل مخصّص در اینجا آن است که می‌آید و مراد شارع را بیان می‌کند، نه آنکه آنچه را که در واقع ثابت بوده بردارد و رفع کند. اما در نسخ، حکم به صورت مطلق انشا شده، و مقتضایش آن است که در صورت نسخ نشدن، تداوم یابد.

بنابراین، نسخ عبارت است از محو کردن آنچه ثابت است که «خداوند هرچه را خواهد محو می‌کند و اثبات می‌کند...» نه آنکه لفظ برحسب اطلاق و عمومش ظهور در دوام و استمرار داشته باشد، و حکم انشاشده در واقع موقت باشد، و سپس دلیل ناسخ بیاید

و مقصود واقعی از دلیل نخست را بیان و آن را تفسیر کند، بلکه دوام، مقتضای نفس ثبوت حکم است بی آنکه لفظ دلیل حکم بواسطه عموم یا اطلاق بر آن دلالت کند.

بدین معنا که حکم انشاشده به تنهایی و با قطع نظر از دلالت دلایلش بر آن، دوام دارد و تا وقتی چیزی که آن را بردارد و زایل کند نیامده، استمرار می‌یابد، مانند دیگر موجوداتی که طبیعتشان اقتضای بقا و استمرار دارد.

۴- گفته‌اند: کلام خداوند قدیم است و برداشتن و رفع امر قدیم متصور نیست.

پاسخ: برفرض که بپذیریم کلام خدا قدیم است، [۵۲] باید بگوییم: این سخن اختصاص به نسخ تلاوت دارد و اصل نسخ را ابطال نمی‌کند. از طرفی، در بحثهای پیشین آیاتی را از خود قرآن کریم آوردیم که بیانگر امکان نسخ تلاوت است، هرچند وقوع چنین نسخی را با صراحت بیان نمی‌کند مانند آیه «و چون آیه‌ای را به جای آیه دیگر بیاوریم...» این آیه یا دلالت می‌کند بر اینکه کلام خدا قدیم نیست و یا دلالت می‌کند بر اینکه امر قدیم را می‌توان رفع کرد. افزون بر آنکه نسخ تلاوت به معنای برداشتن اصل کلام نیست، بلکه به معنای برداشتن تبلیغ آن و قطع رابطه مکلفین با تلاوت کردن آن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۸

وقوع نسخ القرآن و أصله عدم النسخ هذا هو الأمر الذی یهمنا إثباته من ناحیه اصولیه. و لا شک فی انه قد أجمع علماء الامه الاسلامیه علی انه لا یصح الحکم بنسخ آیه من القرآن الا بدلیل قطعی، سواء کان النسخ بقرآن ایضا أو بسنه أو باجماع. كما انه مما أجمع علیه العلماء ایضا أن فی القرآن الکریم ناسخا و منسوخا. و کل هذا قطعی لا شک فیهِ. و لکن الذی هو موضع البحث و النظر تشخیص موارد الناسخ و المنسوخ فی القرآن. و إذا لم یحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال علیه بالأدلة الظنیة للاجماع المتقدم.

و اما ما ثبت فیهِ النسخ منه علی سبیل الجزم فهو موارد قليلة جدا لا تهمنا كثيرا من ناحیه فقهیه استدلالیه لمکان القطع فیها. و علی هذا، فالقاعده الاصولیه التي ننتفع بها و نستخلصها هنا هی:

ان الناسخ ان کان قطعیا أخذنا به و اتبعناه، و ان کان ظنیا فلا حجه فیهِ و لا یصح الأخذ به، لما تقدم من الإجماع علی عدم جواز الحکم بالنسخ الا بدلیل قطعی.

و لذا أجمع الفقهاء من جمیع طوائف المسلمین علی ان «الأصل عدم النسخ» عند الشک فی النسخ، و إجماعهم هذا لیس من جهه ذهابهم إلی حجه الاستصحاب كما ربما یتوهمه بعضهم، بل حتی من لا یذهب إلی حجه الاستصحاب یقول بأصله عدم النسخ. و ما ذلک الا من جهه هذا الإجماع علی اشتراط العلم فی ثبوت النسخ.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۰۹

وقوع نسخ در قرآن و اصالت عدم نسخ

این مطلبی است که اثبات آن در علم اصول اهمیت دارد. در اینکه عالمان امت اسلامی اتفاق دارند که جز با استناد به دلیل قطعی نمی‌توان حکم به نسخ آیه‌ای از قرآن کرد تردیدی نیست، خواه این نسخ توسط آیه‌ای از قرآن باشد یا توسط سنت باشد و یا اجماع.

همچنین عالمان دین اتفاق نظر دارند که در قرآن کریم ناسخ و منسوخ وجود دارد. این همه مسلم و قطعی است و شکی در آن نیست.

آنچه محل بحث و گفت‌وگوست تشخیص موارد ناسخ و منسوخ در قرآن است. هرگاه در موردی قطع به نسخ حاصل نگردد با

توجه به اجماع پیشگفته نمی‌توان با تمسک به ادله ظنی منسوخ بودن آن را اثبات کرد.

مواردی که به صورت یقینی نسخ آنها ثابت شده ناچیز و اندک است و از جهت بحثهای فقهی و استدلالی اهمیت چندانی برای ما ندارد، چرا که مسئله در آنها قطعی است.

بنابراین، قاعده اصولی‌ای که برای ما سودمند است به‌طور خلاصه عبارت است از اینکه:

دلیل ناسخ اگر قطعی باشد به آن تمسک کرده و آن را پیروی می‌کنیم، و اگر ظنی باشد حجیتی ندارد و تمسک به آن روا نیست، زیرا علما اجماع دارند بر اینکه حکم به نسخ جایز نیست مگر آنکه دلیل قطعی بر آن در دست باشد.

به‌همین جهت فقهای همه طوایف مسلمان اجماع دارند بر اینکه هنگام شک در نسخ، اصل عدم نسخ است. اجماع ایشان بر این مطلب، چنان که برخی توهم کرده‌اند، بدین سبب نبوده که همه ایشان استصحاب را حجت می‌دانند، بلکه حتی کسانی که استصحاب را حجت نمی‌دانند نیز اصالت عدم نسخ را پذیرفته‌اند. و این نیست مگر به خاطر اتفاق و اجماع فقها بر اینکه ثبوت نسخ مشروط به علم و یقین به آن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۰

الباب الثانی السَّيِّئَةُ تمهید السَّيِّئَةُ فی اصطلاح الفقهاء: «قول النبی أو فعله أو تقریره». و منشأ هذا الاصطلاح أمر النبی صلی الله علیه و سلم باتباع سنته، فغلبت کلمة «السَّيِّئَةُ» حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد علی خصوص ما يتضمن بیان حکم من الأحكام من النبی صلی الله علیه و سلم سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقریر، علی ما سیأتی من ذکر مدى ما يدل الفعل و التقرير علی بیان الأحكام.

اما فقهاء الامامية بالخصوص فلما ثبت لديهم ان المعصوم من آل البيت یجری قوله مجری قول النبی من كونه حجة علی العباد واجب الاتباع فقد توسعوا فی اصطلاح السَّيِّئَةُ إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومین أو فعله أو تقریره، فكانت السَّيِّئَةُ باصطلاحهم: «قول المعصوم أو فعله أو تقریره».

و السر فی ذلك ان الائمة من آل البيت علیهم السَّلام ليسوا هم من قبیل الرواة عن النبی و المحدثین عنه لیكون قولهم حجة من جهة انهم ثقة فی الروایة، بل لانهم هم المنصوبون من الله تعالی علی لسان النبی لتبلیغ الأحكام الواقعیة،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۱

باب دوم سنت

اشاره

سنت در اصطلاح فقها عبارت است از: «گفتار یا رفتار یا تقریر پیامبر». منشأ این اصطلاح آن است که پیامبر صلی الله علیه و سلم به پیروی از سنت خویش امر کرده است. از آن پس، وقتی کلمه «سنت» به صورت مطلق و بدون انتساب به شخص خاصی بکار می‌رود، از آن خصوص چیزی که بیانگر حکمی از احکام از سوی پیامبر صلی الله علیه و سلم است اراده می‌شود، خواه گفتار باشد یا رفتار یا تقریر. در مباحث آینده میزان دلالت فعل (رفتار) و تقریر بر بیان احکام گفته خواهد شد.

اما فقهای امامیه، از آنجا که سخن معصومین از اهل بیت پیامبر را همانند سخن پیامبر، حجت بر بندگان خدا و پیروی از آن را لازم و واجب می‌دانند، اصطلاح سنت را به گونه‌ای گسترش داده‌اند که گفتار یا رفتار یا تقریر هریک از معصومین را شامل می‌گردد؛ از این رو سنت در اصطلاح ایشان عبارت است از:

«گفتار یا رفتار یا تقریر معصوم».

سرّ این توسعه در معنای سنّت آن است که امامان معصوم علیهم السّلام همچون کسانی نیستند که از پیامبر روایت و حدیث نقل می‌کنند تا حجت بودن سخن آنان از این جهت باشد که در نقل روایت مورد وثوق می‌باشند، بلکه حجت سخن آنان از این جهت است که ایشان از جانب خدای متعال و بر زبان پیامبر به منصب تبلیغ احکام واقعی منصوب شده‌اند، و از این رو

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۲

فلا يحكمون [۵۳] الا- عن الأحكام الواقعيّة عند الله تعالى كما هي، و ذلك من طريق الإلهام كالنبي من طريق الوحي أو من طريق التلقّي من المعصوم قبله، كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السّلام: «علمني رسول الله صلى الله عليه و سلم ألف باب من العلم يفتح لي من كل باب ألف باب» [۵۴].

و عليه فليس بيانهم للأحكام من نوع رواية السنّة و حكايتها، و لا من نوع الاجتهاد في الرأى و الاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم «سنّة» لا حكاية السنّة و اما ما يجيء على لسانهم أحياناً من روايات و أحاديث عن نفس النبي صلى الله عليه و سلم، فهي اما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه، و اما لأجل اقامة الحجّة على الغير، و اما لغير ذلك من الدواعي.

و اما إثبات امامتهم و ان قولهم يجرى مجرى قول الرسول صلى الله عليه و سلم فهو بحث يتكفل به علم الكلام. و إذا ثبت ان السنّة بما لها من المعنى الواسع الذى عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الاسلامي فان حصل عليها الانسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم و مشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الاصلى على سبيل الجزم و اليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر، و الائمة من آل البيت ثقله الاصغر [۵۵].

اما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في العهود المتأخرة عن عصرهم - فانه لا بد له في أخذ الأحكام من ان يرجع - بعد القرآن الكريم - إلى

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۳

جز احكام واقعي را، همان گونه که نزد خداوند ثابت است، بیان نمی‌کنند. آگاهی آنان از احکام واقعی یا از طریق الهام است، همچون پیامبر که از طریق وحی از آنها آگاه می‌گردد، و یا از طریق دریافت و تلقی از معصوم پیش از خود، چنان که مولای ما امیر مؤمنان علیه السّلام فرمود: «رسول خدا صلى الله عليه و سلم هزار باب از دانش را به من آموخت که از هر باب آن هزار باب برایم گشوده می‌شود.»

بنابراین، بیان احکام توسط امامان معصوم از نوع نقل و روایت کردن سنّت، و یا از نوع اجتهاد و استنباط کردن حکم با مراجعه به مصادر و منابع تشريع نیست، بلکه ایشان خودشان مصدر تشريع‌اند، و از این رو سخنان «سنّت» است نه حکایت سنّت. اما اینکه گاهی روایات و احادیثی بر زبان ایشان از پیامبر صلى الله عليه و سلم نقل می‌شود، یا به جهت آن است که نص سخن پیامبر را نقل کنند، چنان که در مورد سخنان جامع و پرمعنای پیامبر رخ می‌دهد، و یا به جهت اقامه حجت بر دیگران است، و یا نکته و انگیزه دیگری در کار است.

اما اثبات امامت ایشان و اینکه گفتار آنان به منزله گفتار پیامبر صلى الله عليه و سلم است بحثی است که علم کلام عهده‌دار آن می‌باشد.

هرگاه ثابت شد که سنّت با معنای گسترده‌ای که امامیه می‌گویند یکی از مصادر قانون‌گذاری اسلامی است، در صورتی که انسان خودش آن را از معصوم بشنود و مشاهده کند، حکم را از مصدر اصلی آن به نحو قطع و یقین از جهت سند دریافت کرده است، مانند دریافت از قرآن کریم که ثقل اکبر خداست، و امامان معصوم ثقل اصغر اویند.

اما اگر چنین چیزی برای جوینده حکم واقعی اتفاق نیفتد- چنان که در دورانه‌های متأخر از عصر ایشان چنین است- ناگزیر برای دریافت احکام باید پس از قرآن کریم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۴

الأحاديث التي تنقل السنّة، اما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتى فى مدى حجیة أخبار الآحاد. و على هذا فالأحاديث ليست هى السنّة بل هى الناقلة لها و الحاكية عنها و لكن قد تسمى بالسنّة توسعا من أجل كونها مثبتة لها. و من أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار فى باب السنّة، لأنه يتعلق ذلك باثباتها. و نعقد الفصل فى مباحث أربعة:

۱- دلالة فعل المعصوم لا- شك فى ان فعل المعصوم- بحكم كونه معصوما- يدل على إباحة الفعل على الأقل، كما ان تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل.

و لا شك فى ان هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعى ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته.

ثم نقول بعد هذا: انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، و ذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة كأن يحرز انه فى مقام بيان حكم من الاحكام أو عبادة من العبادات كالوضوء و الصلاة و نحوهما، فانه حينئذ يكون لفعله ظهور فى وجه الفعل من كونه واجبا أو مستحبا أو غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة.

و لا شبهة فى ان هذا الظهور حجة كظواهر الألفاظ بمناط واحد، و كم استدلل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء و الصلاة و الحج و غيرها و كيفياتها بحكاية فعل النبى أو الامام فى هذه الامور.

كل هذا لا كلام و لا خلاف لأحد فيه. و انما وقع الكلام للقوم فى موضعين:

۱- فى دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل فقد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۵

به احاديثى مراجعه شود که سنت را به نحو تواتر یا به نحو خبر واحد نقل می کنند، بنا بر اختلاف نظری که در قلمرو حجیت خبر واحد بیان خواهد شد.

بنابراین، احادیث خودشان سنّت نیستند، بلکه نقل کننده سنت و حاکی از آن هستند، اما گاهی از باب توسع به آنها نیز سنّت گفته می شود، چرا که سنت را اثبات می کنند.

بدین جهت است که ما باید در باب سنّت، به بحث درباره خبر پردازیم، چرا که این بحث به اثبات سنت مربوط می شود. مطالب مورد نظر را در چهار بخش عرضه می کنیم.

۱- دلالت فعل معصوم

شکی نیست که فعل معصوم- به حکم اینکه معصوم است- دست کم بر مباح بودن آن فعل دلالت می کند، چنان که ترک یک فعل از سوی وی دست کم واجب نبودن آن را نشان می دهد.

یقیناً این دلالت به این اندازه امری قطعی است و با توجه به ثبوت عصمت امام جای بحث ندارد.

در گام بعد می گوئیم: گاهی فعل معصوم دلالتی گسترده تر از این دارد، و آن در جایی است که فعل صادر از او با قرینه همراه باشد، مانند آنکه احرار شود که او در مقام بیان حکمی از احکام یا عبادتی از عبادات است، مانند وضو، نماز و مانند آن. در این هنگام فعل او ظهوری در وجه فعل خواهد داشت یعنی در وجوب یا استحباب و غیر آن، تا قرینه چه اقتضایی داشته باشد.

بی هیچ شبهه‌ای این ظهور همانند ظواهر الفاظ و با همان ملاک حجت است. بسا مواردی که فقها بر حکمی از افعال وضو و نماز و حج و غیر آن و چگونگی آنها به حکایت فعل پیامبر یا امام در آن مورد استناد و استدلال کرده اند. هیچ بحث و اختلافی در این باره

نیست، اگر بحثی هست در دو مطلب است:

۱- در دلالت فعلی که مجرد از قرینه است بر بیش از اباحه آن فعل؛ برخی گفته‌اند: فعل معصوم به تنهایی بر وجوب آن در حق ما دلالت می‌کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۶

قال بعضهم: انه يدل بمجرد علی وجوب الفعل بالنسبة إلینا. وقيل: يدل علی استحبابه. وقيل لا دلالة له علی شیء منهما، أی انه لا يدل علی أكثر من إباحة الفعل فی حقنا.

والحق هو الأخير، لعدم ما یصلح ان یجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد یظن ظان ان قوله تعالی فی سورة الأحزاب: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِی رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ یَرْجُوا اللَّهَ وَالْیَوْمَ الْآخِرَ [۵۶] يدل علی وجوب التأسی و الاقتداء برسول الله صلی الله علیه و سلم فی أفعاله. و وجوب الاقتداء بفعله یلزم منه وجوب کل فعل یفعله فی حقنا و ان كان بالنسبة إلیه لم یکن واجبا، الا ما دل الدلیل الخاص علی عدم وجوبه فی حقنا. وقيل: إَّنه ان لم تدل الآیة علی وجوب الاقتداء فعلی الأقل تدل علی حسن الاقتداء به و استحبابه.

وقد أجاب العلامة الحلّی قدس سره عن هذا الوهم فاحسن، كما نقل عنه، إذ قال: «ان الاسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأنه فعله علی الوجه الذی فعله، فان كان واجبا تعبدنا بإيقاعه واجبا، و ان كان مندوبا تعبدنا بإيقاعه مندوبا، و ان كان مباحا تعبدنا باعتقاد إباحته».

و غرضه قدس سره من التعبد باعتقاد إباحته فیما إذا كان مباحا، لیس مجرد الاعتقاد حتی یرد علیه- كما فی الفصول- بأن ذلك اسوة فی الاعتقاد لا- الفعل، بل یرید- كما هو الظاهر من صدر كلامه- ان معنی الاسوة فی المباح هو ان تتخیر فی الفعل و الترك أی لا نلتزم بالفعل و لا بالترك، إذ الاسوة فی كل شیء بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقق الاسوة فی المباح بالنسبة إلی الإتيان بفعل الغير الا بالاعتقاد بالإباحة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۷

برخی گفته‌اند: بر استحباب آن دلالت می‌کند. برخی گفته‌اند: بر هیچ‌یک از این دو امر دلالت نمی‌کند، یعنی بیش از اباحه آن در حق ما را بیان نمی‌کند.

نظریه اخیر صحیح است، زیرا چیزی که صلاحیت چنین دلالتی داشته باشد در کار نیست.

ممکن است گمان شود آیه «قطعا برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست: برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد» بیانگر وجوب پیروی از پیامبر و اقتدا به او در کارهایش است، و وجوب اقتدا کردن به فعل پیامبر، مستلزم وجوب همه افعال صادر از او در حق ما می‌باشد اگرچه آن کار در حق خود پیامبر واجب نباشد؛ البته مواردی که دلیل خاص بر عدم وجوب فعل در حق ما دلالت دارد از این قاعده استثنا می‌شود. برخی گفته‌اند: اگر آیه بر وجوب اقتدا به پیامبر دلالت نداشته باشد دست کم حسن اقتدا به وی و استحباب آن را بیان می‌کند.

علامه حلّی (ره)- آن گونه که از وی نقل شده- به خوبی این توهم را پاسخ گفته است، آنجا که می‌گوید: «اسوه و الگو عبارت است از انجام دادن فعل دیگری بر همان وجهی که او انجام داده است، پس اگر واجب باشد متعبد به انجام آن بر وجه وجوب شویم، و اگر مستحب باشد متعبد به انجام آن بر وجه استحباب شویم، و اگر مباح باشد متعبد به اعتقاد به اباحه آن شویم.»

مقصود وی از تعبد به اعتقاد اباحه فعل در جایی که مباح است، صرف اعتقاد نیست تا بر وی اشکال شود- چنان که در کتاب فصول آمده- که این اسوه قرار دادن، در اعتقاد است نه در فعل؛ بلکه مقصود وی- چنان که آغاز کلامش نشان می‌دهد- آن است که

معنای اسوه قرار دادن در فعل مباح است که ما خود را در فعل و ترک مختار بدانیم، یعنی خود را به فعل یا ترک ملتزم نکنیم، زیرا اسوه در هر چیزی متناسب با حکمی است که دارد. از این رو، در مورد امور مباح اسوه قرار دادن تنها به این صورت محقق می‌شود که فعل را با اعتقاد به اباحه آن انجام دهیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۸

ثم نريد على ما ذكره العلامة فنقول: ان الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الاسوة و حسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسي. مضافا إلى ان الآية نزلت في واقعة الأحزاب فهي واردة مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال و تحمل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسي أو حسنه في كل فعل حتى الأفعال العادية. و ليس معنى هذا اننا نقول بأن المورد يقيد المطلق أو يخصص العام، بل انما نقول: انه يكون عقبه في اتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالإطلاق. فهو يضرر بالإطلاق من دون ان يكون له ظهور في التقييد، كما نبهنا على ذلك في أكثر في مناسبة.

و الخلاصة: ان دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبة إلينا بعيدة كل البعد عن التحقيق.

و كذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة بطاعة الرسول أو باتباعه على وجوب كل ما يفعله في حقنا، فانها أوهن من ان نذكرها لردّها.
۲- في حجية فعل المعصوم بالنسبة إلينا، فانه قد وقع كلام للاصوليين في ان فعله إذا ظهر وجهه انه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب مثلا هل هو حجة بالنسبة إلينا؟ أى انه هل يدل على اشتراكنا معه و تعديه إلينا فيكون مباحا لنا كما كان مباحا له أو واجبا علينا كما كان واجبا عليه ... و هكذا؟

و منشأ الخلاف: ان النبي صلى الله عليه و سلم اختص بأحكام لا- تتعدى إلى غيره و لا- يشترك معه باقى المسلمين: مثل وجوب التهجد في الليل و جواز العقد على أكثر من أربع زوجات. و كذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامة فلا تكون لغير النبي أو الامام باعتبار انه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فان علم ان الفعل الذى وقع من المعصوم انه من مختصاته فلا شك في انه لا مجال لتوهم تعديه إلى غيره، و ان علم عدم اختصاصه به بأى نحو من انحاء

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۱۹

اینک بر سخن علامه می‌افزایم و می‌گوییم: آیه مورد بحث چیزی بیش از رجحان و حسن اسوه قرار دادن پیامبر را بیان نمی‌کند، از این رو دلالت آن بر وجوب تأسی و پیروی از پیامبر را نمی‌پذیریم. افزون بر آنکه این آیه در مورد حادثه احزاب نازل شده، و در صدد تشویق و ترغیب به پیروی از پیامبر در صبر بر جنگ و تحمل مصیبت‌های جهاد در راه خدا می‌باشد، و از این رو دلالتی بر لزوم و یا حسن اقتدا به پیامبر در همه کارها، حتی کارهای عادی ندارد. البته معنای این سخن آن نیست که ما می‌گوییم مورد، مطلقا را تقييد یا عام را تخصيص می‌زند، بلکه می‌گوییم این امر مانعی برای تمام شدن مقدمات حکمت برای تمسک به اطلاق پدید می‌آورد، و از این رو به اطلاق آسیب می‌رساند، بی‌آنکه ظهوری در تقييد داشته باشد. این نکته را در مناسبت‌های گوناگون یادآور شده‌ایم.

خلاصه، ادعای اینکه «این آیه کریمه دلالت می‌کند بر وجوب آنچه پیامبر انجام داده مطلقا یا استحباب آن مطلقا در حق ما» بسیار دور از تحقیق است.

و نیز ادعای اینکه آیات امرکننده به اطاعت از پیامبر یا پیروی او، بر واجب بودن همه کارهای او در حق ما دلالت می‌کند، سست‌تر از آن است که بخواهیم آن را نقل و رد کنیم.

۲- در حجیت فعل معصوم نسبت به ما اصول‌دانان بحثی دارند در اینکه هرگاه وجه فعل معصوم معلوم گردد و بدانیم که وی آن را

مثلا بر وجه اباحه یا وجوب یا استحباب انجام داده است آیا برای ما حجت خواهد بود؟ یعنی آیا دلالت می‌کند بر اشتراک ما با او در این حکم و اینکه آن حکم شامل ما نیز می‌شود، تا همان گونه که آن فعل برای وی مباح است برای ما نیز مباح باشد، یا همان گونه که بر او واجب است بر ما نیز واجب باشد و به همین ترتیب؟

منشأ اختلاف در این مسئله آن است که احکامی هست که اختصاص به پیامبر دارد و به دیگران سرایت نکرده سایر مسلمانان در آن حکم با پیامبر مشارکت ندارند، مانند وجوب تهجد در شب، و جایز بودن اختیار کردن بیش از چهار همسر. و همچنین احکامی هست که اختصاص به منصب ولایت عامه دارد و از این رو فقط برای پیامبر یا امام، به اعتبار اینکه به مؤمنان اولاً و سزوارتر از خود ایشان است، ثابت می‌باشد.

حال، اگر بدانیم فعلی که از معصوم سرزده از مختصات اوست مسلماً جایی برای توهّم سرایت آن حکم به دیگران نخواهد بود، و اگر بدانیم که به هیچ صورت از مختصات وی نیست

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۰

الاختصاص فلا شك في انه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

و انما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين أحدهما، فهل هذا بمجرد كاف للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع أو انه غير كاف فلا ظهور له أصلاً في كل من النحويين؟ وجوه، بل أقوال. و الأقرب هو الوجه الثاني.

و الوجه في ذلك: ان النبي بشر مثلنا له ما لنا و عليه ما علينا و هو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس، الا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام: اما من جهة شخصه بذاته و اما من جهة منصب الولاية، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس في التكليف. هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف. فإذا صدر منه فعل و لم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله ان حكمه فيه حكم سائر الناس؛ فيكون فعله حجة علينا و حجة لنا، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به.

و لا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب، فانا لا نرى حجية مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها. و انما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل و الأكثر.

۲- دلالة تقرير المعصوم المقصود من تقرير المعصوم: ان يفعل شخص بمشهد المعصوم و حضوره فعلاً، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه و علمه بفعله، و كان المعصوم بحال يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً. و السعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان و

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۱

مسلماً آن حکم شامل همه مسلمانان می‌شود و در نتیجه فعل او در حق ما حجت می‌باشد. این‌ها همه مسلم است و بحثی در آن نیست.

محل بحث و شبهه فعلی است که نمی‌دانیم آیا از مختصات معصوم هست یا نیست، و قرینه‌ای هم وجود ندارد که یکی از آن دو را معین کند. سؤال این است که آیا همین اندازه کفایت می‌کند برای حکم کردن به اینکه آن فعل از مختصات معصوم است، یا برای حکم کردن اینکه آن حکم نسبت به همه عمومیت دارد، یا آنکه کفایت نمی‌کند و در نتیجه اصلاً ظهوری در هیچ‌یک از این دو نحو ندارد.

در اینجا چند احتمال بلکه چند قول وجود دارد. و نزدیک‌تر به صواب همان وجه دوم است.

به دلیل آنکه پیامبر انسانی است مانند ما، آنچه برای ما هست برای او نیز هست، و آنچه بر ما هست بر او نیز هست. او نیز از سوی خداوند همان تکالیفی را دارد که دیگر مردم دارند، مگر آنکه دلیل خاصی بیان کند که بواسطه شخصیت خاص وی یا به لحاظ

منصب ولایت، احکامی به وی اختصاص دارد. پس مادام که دلیل خاصی بر اختصاص وی به حکمی در اختیار نباشد او در تکلیف مانند دیگر مردم خواهد بود. این مقتضای عموم ادله‌ای است که بیانگر اشتراک او با ما در تکلیف است. بنابراین، هرگاه فعلی از او سرزند و ندانیم که از مختصات وی است ظاهر فعل او آن است که حکم پیامبر در آن کار همچون دیگر مردم است و در نتیجه، فعل او حجت بر ما و حجت برای ما خواهد بود، به ویژه با توجه به ادله‌ای که بیانگر رجحان و حسن اقتدا و تأسی به وی است. مستند ما در این سخن، قاعده حمل مورد مشکوک بر آنچه اعم و اغلب است، نیست، زیرا ما امثال این قاعده را در هیچ موردی حجت نمی‌دانیم، بلکه مستند ما تمسک به عام است در جایی که تخصیص مردد میان اقل و اکثر است.

۲- دلالت تقریر معصوم

مقصود از تقریر معصوم آن است که کسی در حضور وی کاری انجام دهد، و معصوم علیه السّلام با آنکه به آن کار توجه دارد و از آن آگاه است نسبت به آن سکوت کند، مشروط بر آنکه معصوم در شرایطی باشد که اگر فعل آن شخص خطا باشد بتواند وی را متنبه کرده خطایش را متذکر گردد.

این امکان در صورتی فراهم خواهد بود که اولاً وقت کافی برای بیان خطای وی وجود

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۲

من جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية والياس من تأثير الارشاد والتنبیه ونحو ذلك.

فان سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بیان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقریراً للفعل، أو إقراراً علیه، أو امضاء له. ما شئت فعبّر.

و هذا التقرير - إذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك في انه يكون ظاهراً في كون الفعل جائزاً فيما إذا كان محتمل الحرمة، كما انه يكون ظاهراً في كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادة أو معاملته، لأنه لو كان في الواقع محرماً أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه و ردعه إذا كان الفاعل عالماً عارفاً بما يفعل، و ذلك من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و لكان عليه بیان الحكم و وجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم، و ذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

و يلحق بتقرير الفعل، التقرير لبيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكماً أو كيفية عبادة أو معاملته، و كان بوسع المعصوم البيان، فان سكوت الامام يكون ظاهراً في كونه إقراراً على قوله و تصحيحاً و امضاء له. و هذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

۳- الخبر المتواتر ان الخبر على قسمين رئيسين: خبر متواتر، و خبر واحد.

و المتواتر: ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك و يحصل الجزم القاطع من أجل اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب. و يقابله «خبر الواحد» في اصطلاح الأصوليين، و ان كان المخبر أكثر من واحد، و لكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۳

داشته باشد، ثانياً مانعی از قبیل ترس و تقیه در کار نباشد، ثالثاً احتمال تأثیر ارشاد و تذکر وجود داشته باشد، و اموری از این قبیل. سکوت کردن معصوم علیه السّلام از بازداشتن فاعل یا از بیان چیزی درباره موضوع برای تصحیح آن، تقریر، یا اقرار بر آن، یا امضای آن - هر تعبیری می‌خواهید بکار ببرید - نامیده می‌شود.

هرگاه این تقریر با شرایط پیشگفته تحقق پذیرد مسلماً ظاهر در جواز فعل خواهد بود در آنجا که احتمال حرمت آن می‌رود، چنان‌که ظاهر در مشروعیت و صحت فعل خواهد بود در آنجا که عبادت یا معامله است، زیرا اگر آن عمل در واقع حرام باشد، یا

خلل و نقصانی درش وجود داشته باشد معصوم علیه السلام وظیفه دارد که از باب امر به معروف و نهی از منکر، در صورتی که فاعل آگاهانه مرتکب آن شده باشد، وی را نهی کند و از ارتکاب آن بازدارد، و در صورتی که فاعل جاهل به حکم آن باشد، این وظیفه از باب وجوب تعلیم جاهل خواهد بود.

تقریر بیان حکم نیز مانند تقریر فعل است و به آن ملحق می‌شود، مثل آنکه کسی در محضر معصوم علیه السلام حکم یا چگونگی عبادت یا معامله‌ای را بیان کند، و معصوم علیه السلام در شرایطی باشد که بتواند حق را بیان کند، در این صورت سکوت معصوم ظهور دارد در اقرار و تصحیح و امضای سخن وی. این مطالب همگی روشن است، و کسی در آن مخالفت نکرده است.

۳- خبر متواتر

خبر به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: خبر متواتر، خبر واحد. خبر متواتر خبری است که گروهی که همدستی و توافقشان بر دروغ گفتن محال است آن را گزارش کنند، چندان که برای انسان اطمینان به صحت آن پدید آید به گونه‌ای که هر شکی را برطرف کرده جزم قطعی به درستی آن حاصل گردد. در اصطلاح اصول‌دانان خبر واحد در برابر خبر متواتر است، هرچند ناقل آن بیش از یک نفر باشد، مادام که به حدّ تواتر نرسند. ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۴ و قد شرحنا حقیقه التواتر فی کتاب المنطق [۵۷] فراجع.

و الذی ینبغی ذکره هنا ان الخبر قد یکون له وسائط کثیره فی النقل، کالأخبار الّتی تصلنا عن الحوادث القدیمه، فانه یجب- لیكون الخبر متواترا موجبا للعلم- ان تتحقق شروط التواتر فی کل طبقه طبقه من وسائط الخبر، و الا- فلا- یکون الخبر متواترا فی الوسائط المتأخره، لان النتيجة تتبع أحسن المقدمات. و السر فی ذلک واضح، لان الخبر ذا الوسائط یتضمن فی الحقیقه عدّه أخبار متتابعه، إذ ان کل طبقه تخبر عن خبر الطبقه السابقه علیها، فحینما یقول جماعه حدثنا جماعه عن کذا بواسطه واحده مثلا، فان خبر الطبقه الاولى الناقله لنا یکون فی الحقیقه خبرها لیس عن نفس الحادثه بل عن خبر الطبقه الثانيه عن الحادثه. و کذلک إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحده فهذه الوسائط هی خبر عن خبر حتی تنتهی إلى الواسطه الأخیره الّتی تنقل عن نفس الحادثه، فلا بد أن تكون الجماعه الاولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر و هکذا، إذ کل خبر من هذه الأخبار له حکمه فی نفسه. و متى اختلف شرط التواتر فی طبقه واحده خرج الخبر جمله عن کونه متواترا و صار من أخبار الآحاد. و هکذا الحال فی أخبار الآحاد، فان الخبر الصحیح ذا الوسائط انما یکون صحیحا إذا توفرت شروط الصحه فی کل واسطه من وسائطه، و الا فالنتیجه تتبع أحسن المقدمات.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۵

ما حقیقت تواتر را در کتاب منطق بیان کردیم، بدانجا مراجعه کنید. آنچه در اینجا شایسته یادآوری است این است که خبر گاهی واسطه‌های فراوانی در نقل دارد، مانند اخباری که از حوادث گذشته به ما می‌رسد. در این صورت، برای آنکه خبر متواتر و علم‌آور باشد، باید شروط تواتر در همه طبقات واسطه خبر محقق شود، وگرنه خبر نسبت به وسایط متأخر، متواتر نخواهد بود، چون نتیجه تابع احسن مقدمات [- مقدمه ضعیف‌تر] است. سرّ این مطلب روشن است، زیرا خبری که دارای وسایط متعددی است در واقع دربردارنده چند خبر پی‌درپی است، زیرا هر طبقه در

واقع از خبر طبقه پیش از خود خبر می‌دهد. مثلاً- هرگاه گروهی می‌گویند: جماعتی فلان رویداد را برای ما نقل کردند، با یک واسطه، خبر و گزارش طبقه نخست که چیزی را برای ما نقل می‌کنند در حقیقت از خود آن رویداد نیست، بلکه از خبر و گزارش طبقه دوم از آن رویداد است. همچنین هرگاه وسائط متعدد باشد این وسایط در واقع خبر از خبر است تا آنکه به واسطه آخر که خود رویداد را نقل می‌کند برسد. بنابراین، باید گروه نخست خبرشان متواتر باشد از یک خبر متواتر، از یک خبر متواتر و به همین ترتیب، زیرا هریک از این خبرها حکم خاص خودش را دارد. و هرگاه شرط تواتر در یک طبقه برقرار نباشد خبر به‌طور کلی از متواتر بودن خارج می‌شود و به صورت خبر واحد درمی‌آید.

در مورد خبر واحد نیز جریان همین گونه است، زیرا خبر صحیح دارای چند واسطه در صورتی صحیح است که شروط صحت در همه واسطه‌ها محقق باشد، و گرنه نتیجه پیرو اخس مقدمات خواهد بود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۶

۴- خبر الواحد ان خبر الواحد- و هو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار- قد يفيد علما و ان كان المخبر شخصا واحدا، و ذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، و لا شك في ان مثل هذا الخبر حجة. و هذا لا بحث لنا فيه، لأنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى. إذ ليس وراء العلم غاية في الحجية و إليه تنتهي حجية كل حجة كما تقدم.

و اما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، و ان احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته و شروط حجيته. و الخلاف في الحقيقة عند الامامية بالخصوص- يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجية خبر الواحد و عدم قيامه، و الا فمن المتفق عليه عندهم ان خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي أو النوعي لا عبرة به، لان الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعاً، فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي و مدى دلالاته.

فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى و من اتبعه انما ينكر وجود هذا الدليل القطعي، و من يقول بحجيته كالشيخ الطوسي و باقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع. و لأجل ان يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين في ذلك:

قال الشيخ الطوسي في العدة [۵۸]: «من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به اما من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۷

۴- خبر واحد

اشاره

خبر واحد- یعنی خبری که به حدّ تواتر نمی‌رسد- گاهی علم‌آور است هرچند خبردهنده در آن یک نفر باشد، و این در جایی است که خبرش همراه با قرآینی باشد که موجب علم به صدق آن شود. بی‌تردید چنین خبری حجت خواهد بود. ما در خصوص این اخبار بحثی نداریم، زیرا در صورت حصول علم، هدف نهایی حاصل می‌شود، چرا که در حجیت هدفی بالاتر از دستیابی به علم نیست، و چنانکه گذشت حجیت هر حجتی بدان پایان می‌یابد.

اما اگر خبر واحد با قرائن علم‌آور همراه نباشد- هرچند قرائنی داشته باشد که موجب اطمینان به درستی آن شود ولی به حدّی نرسد که انسان به درستی آن یقین کند- درباره حجّت بودن و شرایط حجّت بودنش اختلاف فراوانی میان اصول‌دانان وجود دارد. البته باید توجه داشت که هسته اصلی اختلاف‌نظر- به ویژه نزد علمای امامیه- وجود و عدم وجود دلیل قطعی بر حجیت خبر واحد است،

و گرنه همه ایشان قبول دارند که خبر واحد از آن جهت که مفید ظنّ شخصی و یا نوعی است، اعتباری ندارد؛ چرا که از نظر ایشان ظنّ و گمان به تنهایی قطعاً حجت نیست. بنابراین، مسأله مهم و تمام مسئله نزد ایشان وجود چنین دلیل قطعی بر حجّیت و گستره دلالت آن است.

از اینجا معلوم می‌شود کسانی که حجّیت خبر واحد را منکرند، مانند سید مرتضی و پیروانش، در واقع وجود چنین دلیل قطعی‌ای را انکار دارند، و آنان که حجّیت خبر واحد را باور دارند، مانند شیخ طوسی و دیگر علما، معتقدند دلیل قاطع بر حجّیت آن وجود دارد. برای روشن شدن این نکته، عبارت هر دو گروه را نقل می‌کنیم:

جناب شیخ طوسی (ره) در عده می‌نویسد: «آنکه به خبر واحد عمل می‌کند فقط هنگامی به آن عمل می‌کند که دلیلی از کتاب یا سنت یا اجماع بر وجوب عمل به آن دلالت کند. پس این گونه نیست که بدون علم، عمل کرده باشد.»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۸

و صرح بذلك السيد المرتضى في الموصليات [۵۹] حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس في مقدمه كتابه السرائر [۶۰] فقال: «لا بد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم» إلى ان قال: «و لذلك أبطلنا في الشريعة العمل باخبار الآحاد، لأنها لا توجب علما و لا عملا، و أوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم، لان خبر الواحد إذا كان عدلا فغايه ما يقتضيه الظن بصدقه و من ظنت صدقه يجوز ان يكون كاذبا».

و أصرح منه قوله بعد ذلك: «و العقل لا يمنع من العبادة بالقياس و العمل بخبر الواحد. و لو تعبد الله تعالى بذلك لساغ و لدخل في باب الصحة لان عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بد ان يكون العمل تابعا له».

و على هذا فيتضح ان المسلم فيه عند الجميع ان خبر الواحد لو خلى و نفسه لا يجوز الاعتماد عليه لأنه لا يفيد إلا الظن الذي لا يغني من الحق شيئا. و انما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجّيته.

و على هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة.

فمنهم من انكر حجّيته مطلقا، و قد حكى هذا القول عن السيد المرتضى و القاضي [۶۱] و ابن زهرة [۶۲] و الطبرسي و ابن إدريس [۶۳] و ادعوا في ذلك الإجماع.

و لكن هذا القول منقطع الآخر فانه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۲۹

سید مرتضی نیز در موصلیات - بنا بر آنچه ابن ادریس در مقدمه کتاب خود (سرائر) از وی نقل کرده است - به این مطلب تصریح کرده و گفته است: «در احکام شرعی به ناچار باید راهی را در پیش گیریم که به علم منتهی شود ... و به همین دلیل است که در شریعت، عمل به اخبار واحد را باطل شمریم، چرا که این اخبار علم و عملی ایجاب نمی‌کند، و لازم دانستیم که عمل، تابع علم باشد؛ زیرا خبر واحد وقتی راوی آن عادل باشد نهایت چیزی که اقتضا می‌کند ظنّ به صادق بودنش است و کسی که ظنّ به صدق او داریم ممکن است کاذب باشد.»

صریح‌تر از این عبارت سخن بعدی اوست: «عقل، عبادت براساس قیاس و عمل به خبر واحد را منع نمی‌کند. و اگر خداوند ما را بدان متعبد سازد رواست و از اعمال صحیح شمرده خواهد شد، چرا که تعبد خداوند به آن، علمی را ایجاب می‌کند که عمل ناگزیر باید تابع آن باشد.»

از اینجا روشن می‌شود که نزد همگان مسلم است که خبر واحد به تنهایی قابل اعتماد نیست، چرا که بیش از ظنّ افاده نمی‌کند، و ظنّ نیز چیزی از حق بی‌نیاز نمی‌سازد.

اختلاف ایشان تنها در وجود و عدم وجود دلیل قطعی بر حجیت خبر واحد است.

در این باره، چند نظر وجود دارد:

برخی حجیت خبر واحد را مطلقاً انکار کرده‌اند. این قول از سید مرتضی، قاضی، ابن زهره، طبرسی و ابن ادریس نقل شده است. ایشان در این باره ادعای اجماع کرده‌اند. اما طرفداری از این دیدگاه ادامه نمی‌یابد به گونه‌ای که پس از ابن ادریس تا به امروز، کسی را نمی‌شناسیم که آن را پذیرفته باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۰

و منهم من قال: «ان الأخبار المدونة في الكتب المعروفة لا سيما الكتب الأربعة مقطوعة الصدق» و هذا ما ينسب إلى جماعة من متأخري الأخباريين، قال الشيخ الانصاري تعقيباً على ذلك: «و هذا قول لا فائدة في بيانه و الجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، و الا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبني قطعه ...».

و اما القائلون بحجية خبر الواحد فقد اختلفوا أيضاً: فبعضهم يرى ان الاعتبار من الأخبار هو كل ما في الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور.

و بعضهم يرى ان الاعتبار بعضها و المناطق في الاعتبار عمل الاصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج، و قيل المناطق فيه عدالة الراوی أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوی ... إلى غير ذلك من التفصيلات. و المقصود لنا الآن بيان إثبات حجیته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي، ثم ننظر في مدى دلالة الأدلة على ذلك. فالعمدة ان ننظر أولاً في الأدلة التي ذكروها من الكتاب و السنة و الإجماع و بناء العقلاء، ثم في مدى دلالتها:

أ- أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز تمهید لا يخفى ان من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بانها نص قطعی الدلالة على المطلوب، و انما اقصى ما يدعيه انها ظاهرة فيه.

و إذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بأن الدليل على حجية الحجة يجب ان يكون قطعياً كما تقدم، فلا يصح الاستدلال بالآيات التي هي ظنية الدلالة، لان ذلك استدلال بالظن على حجية الظن، و لا ينفع كونها قطعياً الصدور.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۱

برخی گفته‌اند: «اخباری که در کتابهای معروف و شناخته شده، به ویژه کتب اربعه، جمع آوری شده قطعاً صادق هستند.» این قول به گروهی از متأخرین اخباری‌ها نسبت داده شده است. شیخ انصاری در پی بیان این مطلب می‌گوید: «این قولی است که نقل کردن و پاسخ دادن به آن فایده‌ای دربر ندارد، جز اینکه از پیدایش چنین توهمی برای دیگران جلوگیری کنیم، و گرنه کسی که مدعی قطع است با ذکر ضعف مبنای قطعش ملزم نمی‌شود.»

کسانی که خبر واحد را حجت می‌دانند نیز نظرات گوناگونی دارند: برخی معتقدند تمام روایات موجود در کتب اربعه - به استثنای آنها که مخالف مشهورند - حجتند. برخی دیگر معتقدند برخی از این روایات معتبرند و ملاک در اعتبار آنها عمل اصحاب است. این قول از عبارت نقل شده از محقق در معارج بدست می‌آید. عده‌ای گفته‌اند: ملاک در اعتبار آنها عدالت راوی و یا وثاقت راوی و یا صرف حصول ظنّ به صدور روایت [از معصوم علیه السلام] است، بی‌آنکه صفت خاصی در راوی معتبر باشد. تفصیلهای دیگری نیز در مسئله داده شده است.

هدف کنونی ما بیان اثبات حجیت خصوص خبر واحد به نحو فی الجملة است در برابر سلب کلی [که می‌گوید: «هیچ خبر واحدی حجت نیست.»] سپس گستره دلالت ادله حجیت آن را ملا-حظه می‌کنیم [تا ببینیم خبر واحد با چه شرایطی و در چه محدوده‌ای حجت است.] بنابراین، مهم آن است که اولاً- ادله‌ای را که از کتاب، سنت، اجماع و بنای عقلا- بر حجیت خبر واحد اقامه شده

بررسی کنیم و سپس گستره دلالت آن را بسنجیم.

الف - ادله حجیت خبر واحد از قرآن

مقدمه

روشن است کسی که برای اثبات حجیت خبر واحد به آیات کریمه قرآن استناد می‌کند مدعی آن نیست که این آیات، به نحو قطعی بر این مدعا دلالت دارد و نص بر آن می‌باشد، بلکه نهایت چیزی که مدعی است ظهور آیات در این امر است. و چون چنین است ممکن است مخالف، اشکال کند که دلیل بر حجیت یک حجت [مثل خبر واحد] چنان که گذشت، باید قطعی باشد؛ و از این رو استدلال به آیاتی که دلالتش ظنی است، درست نیست، زیرا این کار، اثبات حجیت یک ظن با ظن دیگر می‌باشد، و قطعی بودن صدور آیات نیز در این زمینه نافع نیست؛ [چرا که برای قطعی بودن یک دلیل نقلی باید آن دلیل، هم از جهت صدور هم از جهت دلالت قطعی باشد].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۲

و لكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لأنه قد ثبت بالدليل القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتي، فلا استدلال بها ينتهي بالأخير إلى العلم، فلا يكون استدلالا بالظن على حجية الظن.

و نحن على هذا المبني نذكر الآيات التي ذكروها على حجية خبر الواحد فنكتفي باثبات ظهورها في المطلوب:
الآية الاولى - آية النبأ و هي قوله تعالى في سورة الحجرات: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ [۶۴].

و قد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف و من جهة مفهوم الشرط، و الذي يبدو ان الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كاف في المطلوب. [۶۵]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۲؛ ص ۱۳۲

و تقریب الاستدلال یتوقف علی شرح ألفاظ الآية أولا، فنقول:

۱- «التبيين»، ان لهذه المادة معنيين: «الأول»، بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازما، فنقول: تبين الشيء، إذا ظهر و بان. و منه قوله تعالى: حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ [۶۶]، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ [۶۷]. و «الثاني»، بمعنى الظهور عليه، يعني العلم به و استكشافه، أو التصدي للعلم به و طلبه، فيكون فعلها متعديا، فنقول: تبينت الشيء، إذا علمته، أو إذا تصدیت للعلم به و طلبته. و على المعنى الثاني و هو التصدي للعلم به يتضمن معنى الثبوت فيه و التأني فيه لكشفه و إظهاره و العلم به. و منه قوله تعالى في سورة النساء:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۳

اما پاسخ این توهم روشن است، زیرا حجیت ظواهر قرآن کریم، چنان که خواهد آمد، با دلیل قطعی ثابت شده است؛ و از این رو، استدلال به آن نهایتا به علم می‌رسد، و اثبات یک ظن با ظن دیگر نخواهد بود.

ما بر این مبنا آیاتی را که برای اثبات حجیت خبر واحد بیان شده، می‌آوریم و به اثبات ظهورشان در مطلوب بسنده می‌کنیم.

آیه نخست: آیه نبأ

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برایتان خبری آورد، نیک واریسی کنید، مبدا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و آنگاه از آنچه کرده‌اید پشیمان شوید.»

از دو جهت به این آیه برای اثبات حجیت خبر واحد استناد شده است: یکی مفهوم وصف و دیگری، مفهوم شرط؛ اما به نظر می‌رسد استناد به آن از جهت مفهوم شرط برای اثبات مطلوب ما کافی است.

برای بیان استدلال به این آیه باید ابتدا معانی الفاظ و مفردات آن را توضیح دهیم:

۱- واژه «تَبَيَّنَ» دو معنا دارد: معنای نخست آن، ظهور [و آشکارگی] است، که در این معنا فعل برگرفته از آن، لازم است [نه متعدی]. بنابراین، «تَبَيَّنَ الشَّيْءُ» یعنی ظاهر شد و آشکار گشت. در آیه ۱۸۷ از بقره که می‌فرماید: «تا رشته سپید [بامداد] از رشته سیاه [شب] بر شما آشکار شود» و آیه ۵۳ از فصّلت که می‌فرماید: «تا بر ایشان روشن شود که او حق است.» همین معنا مورد نظر است. معنای دوم تبیین، ظهور و وقوف بر شیء است به معنای آگاه شدن از چیزی و پی بردن به آن، و یا در پی آگاهی از آن و جستجوی آن رفتن.

در این معنا فعل تبیین متعدی خواهد بود. «تَبَيَّنَتِ الشَّيْءُ» یعنی: آن را دانستم، یا در پی دانستن آن رفتم و آن را جستجو کردم. معنای دوم، یعنی در پی دانستن رفتن، مفهوم بررسی و درنگ و تأمل برای پرده برداشتن و آشکار ساختن و آگاهی از شیء را نیز دربر دارد. در آیه ۹۴ از نساء که می‌فرماید:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۴

إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا [۶۸] و من أجل هذا قرئ بدل فَبَيَّنُوا: «فتثبتوا» و منه كذلك هذه الآية التي نحن بصددّها إن جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فَبَيَّنُوا ...

و كذلك قرئ فيها «فتثبتوا» فان هذه القراءة مما تدل على ان المعنيين (و هما التبين و الثبوت) متقاربان [۶۹].

۲- أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ، يظهر من كثير من التفاسير ان هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين. و تبعهم على ذلك بعض الاصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا.

و لأجل ذلك قدرُوا لِكَلِمَةِ فَبَيَّنُوا* مفعولاً، فقالوا مثلاً: «معناه فتبينوا صدقه من كذبه»، كما قدرُوا لتحقيق نظم الآية و ربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلاً لكلمة تدل على التعليل بأن قالوا: «معناها: خشية أن تصيبوا قوماً بجهالة، أو حذار أن تصيبوا، أو لئلا تصيبوا قوماً ...» و نحو ذلك.

و هذه التقديرات كلها تكلف و تمحل لا تساعد عليها قرينة و لا قاعدة عربية.

و من العجيب ان يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار و يرسل إرسال المسلمات.

و الذي ارجحه ان مقتضى سياق الكلام و الاتساق مع اصول القواعد العربية ان يكون قوله: أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا ... مفعولاً لتبينوا، فيكون معناه «فتثبتوا و احذروا إصابة قوم بجهالة».

و الظاهر ان قوله تعالى: فَبَيَّنُوا أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ يكون كناية عن لازم معناه، و هو عدم حجية خبر الفاسق، لأنه لو كان حجة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

۳- «الجهالة»، اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة:

«هرگاه در راه خدا سفر می‌کنید رسیدگی کنید» همین معنا مراد است. و به همین دلیل برخی به جای «فَتَبَيَّنُوا»، «فَتَبَيَّنُوا» قرائت کرده‌اند. در آیه مورد بحث نیز همین معنا مراد است. در این آیه نیز برخی «فَتَبَيَّنُوا» قرائت کرده‌اند. این قرائت نشان می‌دهد که معانی تبیین و تثبیت نزدیک به هم است.

۲- «أَنْ تَصِيْبُوا قَوْمًا بَجَاهَلَةٍ» از تفاسیر فراوانی استفاده می‌شود که این فقره از آیه، سخن مستقلی است که برای بیان علت و جواب رسیدگی و بررسی خبر فاسق آمده است. برخی از اصولیون [- دانشمندان علم اصول] نیز که از این آیه در این مقام بحث کرده‌اند، از ایشان پیروی کرده‌اند.

به همین دلیل ایشان برای واژه «فَتَبَيَّنُوا» مفعولی را در تقدیر گرفته و مثلاً گفته‌اند: «معنای آیه آن است که راست بودن یا دروغ بودنش را بررسی کنید [و روشن سازید]». همچنین برای آنکه نظم و ارتباط فقرات آیه به گونه‌ای باشد که این قسمت بتواند تعلیل ما قبل به شمار آید، کلمه‌ای را در تقدیر گرفته‌اند که بر تعلیل دلالت کند، به این صورت که گفته‌اند: معنای آیه این است که: خشیه آن تصیبوا قوما بجهالة [از ترس اینکه به نادانی گروهی را آسیب رسانید]، یا حذار أن تصیبوا [دوری کنید از اینکه به نادانی ...] یا لئلا تصیبوا [برای آنکه ... آسیب نرسانید] و مانند آن.

این در تقدیر گرفتن‌ها همگی تکلف و چاره‌جویی‌هایی است که هیچ قرینه و یا قاعده‌ای در زبان عربی برای توجیه آن وجود ندارد. شگفت اینکه این امر را به دیده اعتبار بنگرند و امری مسلم انگارند.

به نظر من مناسب‌تر آن است که بگوییم: سیاق کلام و همسویی با اصول قواعد زبان عربی اقتضا دارد که عبارت: «أَنْ تَصِيْبُوا قَوْمًا بَجَاهَلَةٍ» مفعول «تَبَيَّنُوا» باشد؛ که در این صورت معنایش آن خواهد بود «بررسی کنید و پرهیزید از اینکه به نادانی گروهی را آسیب رسانید».

از سوی دیگر، ظاهراً عبارت «فَتَبَيَّنُوا أَنْ تَصِيْبُوا قَوْمًا بَجَاهَلَةٍ» کنایه از لازم معنایش، یعنی عدم حجیت خبر فاسق است؛ زیرا اگر خبر فاسق حجّت بود خدای سبحان ما را به پرهیز از «آسیب رساندن به گروهی از روی نادانی هنگام عمل به آن و آنگاه پشیمان شدن از عمل کردن به آن» فرامی‌خواند.

۳- «جهالة» واژه‌ای است برگرفته از جهل و یا مصدر دومی برای آن است. اهل لغت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۶

«الجهالة: ان تفعل فعلا- بغير العلم» ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم، عبّروا عنه تارة بتقابل التضاد و اخرى بتقابل النقيض، و ان كان الاصح في التعبير العلمي انه من تقابل العدم و الملكة.

و الذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة الجهل و مشتقاتها في اصول اللغة العربية ان اعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ و كسبها إطارا يناسب الأفكار الفلسفية، و الا فالجهل في أصل اللغة كان يعطى معنى يقابل الحكمة و التعقل و الروية، فهو يؤدي تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهي عند ما يكون عن غضب مثلا و حماقة و عدم بصيرة و علم.

و على كل حال هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقي مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحا علميا بعد ذلك. و لكنه ليس هو اياه. و عليه، فيكون معنى «الجهالة» ان تفعل فعلا بغير حكمة و تعقل و روية الذي لازمه عادة إصابه عدم الواقع و الحق.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها و ما تؤدي إليه من دلالة على المقصود في المقام:

انها تعطى ان النبأ من شأنه ان يصدق به عند الناس و يؤخذ به من جهة ان ذلك من سيرتهم، و الا فلما ذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة انه فاسق. فاراد تعالى ان يلفت انظار المؤمنين إلى انه لا ينبغي ان يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغي الا يؤخذ به بلا ترو، و انما يجب فيه ان يتثبتوا ان يصيبوا قوما بجهالة، أي بفعل ما فيه سفه و عدم حكمة قد يضر بالقوم. و السر

فی ذلک ان المتوقع من الفاسق الا یصدق فی خبره فلا ینبغی ان یصدق و یعمل بخبره.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۷

گفته‌اند: «جهالت آن است که بدون علم و آگاهی کاری کنید.» ایشان در توضیح معنای جهل گفته‌اند که: جهل مقابل علم است و تقابل این دو را گاهی تقابل تضاد و گاهی تقابل تناقض دانسته‌اند؛ هرچند در بیان علمی و اصطلاحی درست‌تر آن است که تقابل آن دو از نوع تقابل عدم و ملکه است.

آنچه از تتبع در کاربرد واژه جهل و مشتقات آن در اصول لغت و زبان عربی برآیم روشن شده آن است که: این معنای محدود و تنگ برای واژه جهل که آن را در تقابل با علم در نظر می‌گیرد اصطلاح جدیدی است که در اثر نقل [و ترجمه] فلسفه یونانی به عربی در میان مسلمانان پدید آمده است. این انتقال، تعیین حدود خاصی برای معانی بسیاری از واژه‌ها و ارائه چارچوب‌های مناسب با اندیشه‌های فلسفی را می‌طلبید؛ و گرنه جهل در اصل لغت در برابر حکمت و تعقل و اندیشه قرار می‌گیرد و با آنها تقابل دارد [نه با علم]، و از این رو تقریباً معنای سفاهت [- نابخردی] و عمل سفیهانه [- کار نابخردانه و احمقانه] را می‌رساند آنگاه که مثلاً از روی خشم و حماقت و عدم بصیرت و آگاهی سر می‌زند.

در هر حال، این واژه به معنای لغوی گسترده‌اش، با معنای جهل که در برابر علم است - همان معنایی که به صورت اصطلاح علمی درآمده است - تلاقی دارد اما غیر آن است [و نباید آن دو را یکی پنداشت]. بنابراین، معنای «جهالت» آن است که بدون حکمت و اندیشه و تأمل کاری کنید، که این امر معمولاً مستلزم نرسیدن به واقع و حقیقت است.

اینکه که توضیحات یادشده برای مفردات این آیه کریمه را دانستید برای شما معنای آیه و دلالت آن بر آنچه در این مقام مورد نظر ماست روشن می‌شود:

آیه بیانگر آن است که شأن خبر آن است که مردم آن را تصدیق کنند و به آن تمسک جویند، چرا که سیره و روش ایشان چنین است، و گرنه چرا خداوند از اخذ به خبر فاسق بدین لحاظ که فاسق است، نهی کرده است. خدای سبحان می‌خواهد مؤمنان را به این امر توجه دهد که سزاوار نیست ایشان به هر خبری از هر منبع و مصدري اعتماد کنند، بلکه وقتی آورنده خبر [منبع خبر] فاسق باشد شایسته است بدون اندیشه و تحقیق آن را نپذیرند، و بررسی کنند و پرهیزند از اینکه به نادانی گروهی را آسیب رسانند، یعنی با انجام کاری که درش نابخردی و حماقتی است که گاهی به گروهی زیان می‌رساند. راز آن هم این است که انتظار از شخص فاسق آن است که در خبرش تصدیق نشود، از این رو سزاوار نیست که تصدیق و به خبرش عمل شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۸

فتدل الآیه بحسب المفهوم علی ان خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر و الثبوت من إصابة قوم بجهالة، و لازم ذلک انه حجة.

و الذی نقوله و نستفیده و له دخل فی استفادة المطلوب من الآیه، ان النبأ فی مفروض الآیه مما یعتمد علیه عند الناس و تعارفوا الأخذ به بلا تثبت و الا لما کانت حاجه للأمر فيه بالتیین فی خبر الفاسق، إذا کان النبأ من جهة ما هو نبأ لا یعمل به الناس [۷۰].

و لما علقت الآیه وجوب التیین و الثبوت علی مجيء الفاسق یظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط ان خبر العادل لیس له هذا الشأن، بل الناس لهم ان یبقوا فيه علی سجتهم من الأخذ به و تصدیقه من دون تثبت و تبیین لمعرفة صدقه من کذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة. و طبعاً لا یکون ذلک الا من جهة اعتبار خبر العادل و حجیته، لان المترقب منه الصدق، فیکشف ذلک عن حجیة قول العادل عند الشارع و إلغاء احتمال الخلاف فيه.

و الظاهر ان بهذا البیان للآیه یرتفع کثیر من الشکوک الثی قیلت علی الاستدلال بها علی المطلوب فلا تطیل فی ذکرها وردها.

الآیة الثانیة- آیة النفر و هی قوله تعالى فی سورة التوبة: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [۷۱].
ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۳۹

بنابراین، آیه برحسب مفهوم دلالت دارد بر اینکه از خبر عادل انتظار درستی و صدق می‌رود، از این رو در مورد آن بررسی و تحقیق و پرهیز از آسیب رساندن به نادانی به گروهی از مردم واجب نیست. و لازمه این مطلب، حجیت چنین خبری است. آنچه ما می‌گوییم و از آیه می‌فهمیم و در استفاده کردن مطلوب از آیه دخیل است آن است که در این آیه مفروض گرفته شده که خبر مقوله‌ای است که مردم بر آن اعتماد می‌کنند و پذیرفتن آن بدون تحقیق و بررسی میان ایشان متعارف است، و گرنه در صورتی که نزد مردم عمل به خبر از آن جهت که خبر است، معمول و متعارف نبود نیازی نبود که خداوند در این آیه به تحقیق درباره خبر فاسق امر کند.

و چون وجوب بررسی و تحقیق از خبر در این آیه معلق و مشروط بر فاسق بودن راوی و آورنده خبر است، به مقتضای مفهوم شرط، ظاهرش آن خواهد بود که خبر عادل چنین حکمی ندارد، بلکه مردم حق دارند در مورد آن بر همان روش عادی خویش بمانند، یعنی بدون تحقیق و بررسی صادق یا کاذب بودنش و ترس از آسیب رساندن به گروهی از روی نادانی، خبر را بپذیرند و آن را تصدیق کنند. و منشأ این امر طبیعتاً چیزی نیست جز اعتبار و حجیت خبر عادل، چرا که از آن انتظاری جز صادق بودن نمی‌رود. و این کاشف از آن است که شارع، سخن و خبر شخص عادل را معتبر می‌داند و احتمال خلاف را در آن الغا کرده است. به نظر می‌رسد با این شرحی که برای دلالت آیه بیان کردیم، بسیاری از تردیدهایی که درباره استدلال به این آیه بر مطلوب بیان شده برطرف می‌گردد و از این رو از ذکر و رد آنها صرف نظر می‌کنیم تا سخن به درازا نکشد.

آیه دوم: آیه نفر

اشاره

«مؤمنان نمی‌توانند [و لازم نیست] همگی [برای تفقه در دین] کوچ کنند. پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان، دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا در دین آگاهی یابند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند- باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند؟»
استدلال به این آیه کریمه بر مطلوب با دو مرحله از بیان تام می‌گردد:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۰

۱- الکلام فی صدر الآیة: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً، تمهیداً للاستدلال، فان الظاهر من هذه الفقرة نفی وجوب النفر علی المؤمنین کافَّةً [۷۲] و المراد من النفر بقرینة باقی الآیة، النفر إلى الرسول للتفقه فی الدین لا النفر إلى الجهاد، و ان کانت الآیات التي قبلها واردة فی الجهاد، فان ذلك وحده غیر كاف لیکون قرينة مع ظهور باقی الآیة فی النفر إلى التعلم و التفقه. ان الکلام الواحد یفسر بعضه بعضاً.

و هذه الفقرة اما جملة خبریة یراد بها انشاء نفی الوجوب فتكون فی الحقیقة جملة انشائیة، و اما جملة خبریة یراد بها الإخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع اما لاستحالة عادة أو لتعذره اللزوم له عدم وجوب النفر علیهم جميعاً فتكون دالة بالدلالة الالتزامیة علی عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. و علی كلا الحالین فهي تدل علی عدم تشریع وجوب النفر علی كل واحد واحد، اما انشاء أو

إخبارا.

و لكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع ان ينفي وجوب شيء انشاء أو إخبارا الا إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده. و اعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لان التعلم واجب عقلي على كل أحد و تحصيل اليقين فيه المنحصر عادة في مشافهة الرسول أيضا واجب عقلي. فحق ان يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعا لتحصيل المعرفة بالأحكام. و من جهة أخرى، فانه مما لا شبهة فيه ان نفر جميع المؤمنون في جميع اقطار الاسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة و عرضت لهم مسألة أمر ليس عمليا من جهات كثيرة، فضلا عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۱

۱- مرحله نخست بحث درباره آغاز آیه است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» تا زمینه استدلال به آیه فراهم شود؛ زیرا این فقره از آیه ظاهرش نفی وجوب کوچ کردن بر همه مسلمانان است. [۷۳] با توجه به دنباله آیه، مقصود از کوچ همان کوچ کردن به سوی پیامبر برای تفقه و آگاهی در دین است نه کوچ کردن به جهاد، هرچند آیات پیشین درباره جهاد است، اما با توجه به اینکه دنباله آیه ظهور در کوچ برای تفقه و یادگیری دارد، این به تنهایی کافی نیست تا قرینه بر آن باشد که مقصود کوچ کردن به جهاد است. چرا که پاره‌ای از کلام معنای پاره دیگر آن را روشن می‌کند.

این فقره از آیه یا یک جمله خبری است که مقصود از آن انشاء نفی وجوب است و در نتیجه در حقیقت جمله انشایی خواهد بود؛ و یا یک جمله خبری است که مقصود از آن جدا خبر دادن به این است که همگان کوچ نمی‌کنند یا به جهت آنکه کوچ همگانی محال عادی است، یا به خاطر آنکه امری دشوار است که در هر حال لازمه‌اش آن است که کوچ کردن بر همگان واجب نباشد؛ در نتیجه با دلالت التزامی بر عدم جعل چنین وجوبی از سوی شارع دلالت می‌کند. و در هر دو حال، این فقره به نحو انشا یا اخبار دلالت دارد بر اینکه کوچ کردن بر تک تک افراد واجب نیست.

اما باید توجه داشت که کار شارع از آن جهت که شارع است، این نیست که وجوب چیزی را به نحو انشا یا اخبار، نفی کند، مگر آنکه بخواهد توهم وجوب آن و یا باور به وجوب آن را برطرف سازد. و باور به وجوب کوچ کردن چیزی است که از سوی عقلا دور از انتظار نیست؛ زیرا یادگیری [احکام و مسائل دین] به حکم عقل بر همگان واجب است، و راه بدست آوردن یقین به آنکه- عاداتا منحصر در شنیدن از زبان پیامبر است- نیز عقلا واجب خواهد بود. بنابراین مؤمنان حق دارند که معتقد باشند کوچ کردن به سوی پیامبر برای کسب آگاهی از احکام دین شرعا واجب است.

از سوی دیگر، تردیدی در این نیست که کوچ کردن همه مؤمنانی که در نواحی گوناگون سرزمین اسلام زندگی می‌کنند، به سوی پیامبر برای فراگیری بدون واسطه احکام از او- در هر زمان که نیازی برآمد و مسأله‌ای برایشان پیش آمد- چیزی است که از جهات گوناگون اساسا عملی نیست، افزون بر سختی و دشواری توصیف‌ناپذیری که در آن هست، بلکه چنین کاری محال عادی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۲

إذا عرف ذلك فنقول: ان الله تعالى أراد بهذه الفقرة- و الله العالم- ان يرفع عنهم هذه الكلفة و المشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين. و لكن هذا التخفيف ليس معناه ان يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. و لا شك ان التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال و هو التعلم، بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. و قد بينت بقية الآية هذا العلاج و هذه الطريقة و هو قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ...

و التفرع بالفاء شاهد على ان هذا علاج متفرع على نفی وجوب النفر على الجميع.

و من هذا البيان يظهر ان هذه الفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجية خبر الواحد. و قد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية و بقيتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي.

۲- الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجية خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفرع.

انه تعالى بعد ان بين عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا عليهم حرصهم على اتباع طريقة اخرى بدلالة «لولا» التي هي للتخصيص، و الطريقة هي ان ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد ان يتفقهوا في الدين و يتعلموا الأحكام. و هو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه.

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمرا عقليا و هو وجوب المعرفة و التعلم، و إذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي صلى الله عليه و سلم ليتفقه في الدين فلم يجب،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۳

حال که این را دانستید، می‌گوییم: خدای سبحان در این فقرة از آیه خواسته است- و خدا داناست- که با برداشتن وجوب نفر، از باب رحمت بر مؤمنان، این سختی و دشواری را از دوش آنان بردارد، اما این کاهش تکلیف معنایش آن نیست که اصل وجوب آگاهی و تفقه در دین برداشته شده باشد، بلکه ضرورتها به اندازه خود سنجیده می‌شوند. و تردیدی نیست که برای سبک کردن تکلیف کافی است حکم به «وجوب کوچ بر تک تک افراد» برداشته شود؛ و آنگاه باید برای این امر [- تفقه در دین] که در هر حال باید تحقق یابد، چاره‌ای اندیشیده شود، به این صورت که شیوه و راه دیگری برای یادگیری، متفاوت با یادگیری یقینی با شنیدن از زبان پیامبر، تشریع گردد. دنباله آیه این راه چاره و این شیوه تازه را بیان می‌کند و می‌فرماید: «فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...» قرار گرفتن «فا» ی تفریع بر سر این قسمت نشانه آن است که این فقرة راه چاره‌ای است متفرع بر نفی وجوب نفر بر همگان.

از این بیان روشن می‌شود این فقرة (یعنی آغاز آیه) در فهم بقیه آیه- که محل استدلال بر حجیت خبر واحد است- دخالت تامی دارد. اما آنان که به این آیه برای حجیت خبر واحد تمسک کرده‌اند از این نکته غفلت کرده‌اند، و ارتباط میان آغاز آیه و دنباله آن را برای استدلال به آیه به گونه‌ای که می‌آید، روشن نکرده‌اند.

۲- مرحله دوم، بحث درباره خود محل استدلال از آیه بر حجیت خبر واحد است. این قسمت، به دلیل وجود «فای» تفریع، متفرع بر آغاز آیه است.

خدای سبحان پس از آنکه عدم وجوب کوچ کردن بر تک تک افراد را بیان نمود تا تخفیفی بر آنان باشد، ایشان را بر پیمودن راهی دیگر برانگیخت؛ و «لولا» که برای ترغیب و تحریض است بر این امر دلالت دارد. این راه و روش دیگر آن است که از هر گروهی، دسته‌ای کوچ کنند تا احکام را فراگیرند و آنگاه به سوی قوم خویش بازگردند و آن احکام را به ایشان برسانند. و این در حقیقت بهترین چاره بلکه تنها راه حل فراگیری احکام است.

بنابراین، این آیه کریمه در مجموع، یک امر عقلی را بیان می‌کند، و آن وجوب معرفت و یادگیری است؛ و چون کسب معرفت یقینی- از طریق کوچ همگان به سوی پیامبر صلی الله علیه و سلم برای تفقه در دین- نشدنی و یا بسیار دشوار و در نتیجه غیر واجب است،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۴

رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية- أعنى التعلم- بان ينفر طائفة من كل فرقة. و الطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقيين من قومهم بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك و انما أوجب عليهم ان ينفر طائفة من كل قوم، و يستفاد الوجوب من «لولا» التخصيصية و من الغاية من النفر و هو التفقه لإنذار القوم الباقيين لأجل ان يحذروا من العقاب، مضافا إلى ان أصل التعلم واجب عقلی

کما قررنا.

کل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال و الحرام. و يكون ذلك - طبعاً - وجوباً كفاً.

و إذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم - فلا بد ان نستفيد من ذلك ان نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين و الا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغوا بلا فائدة بعد ان نفى وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الأحكام تكون معذرة للمكلف و حجة له أو عليه.

و الحاصل: ان رفع وجوب النفر على الجميع و الاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين و يعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الأحكام في الجملة و ان لم يستلزم العلم اليقيني، لان الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الإنذار و التعليم، و الا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغوا و بلا فائدة و غير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر و تشريعه.

هكذا ينبغي ان تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، و بهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۵

خدای متعال به ایشان رخصت داد تا برای رسیدن به این هدف - یعنی فراگیری احکام - از هر گروهی، دسته‌ای کوچ کنند. و این دسته از افراد [- طایفه] که احکام را فرا گرفته‌اند خود، متولی تعلیم احکام به دیگر افراد گروهشان می‌شوند؛ بلکه باید گفت بالاتر از رخصت، خداوند برایشان واجب کرده است که برای فراگیری احکام، از هر گروهی، دسته‌ای کوچ کنند، و این وجوب از «لو لا» - که برای تحضیض [و برانگیختن به سوی کار] است - و از غایت کوچ کردن - که یادگیری احکام برای انذار سایرین است تا از کیفر خدا بپرهیزند - مستفاد می‌شود، افزون بر آنکه اصل فراگیری احکام - چنان‌که تقریرش بیان شد - واجب عقلی است.

همه این‌ها شواهد روشنی است بر اینکه در میان هر قومی بر گروهی از ایشان یادگیری و تفقه در دین واجب است تا حلال و حرام را به دیگران بیاموزند. طبیعتاً این وجوب، وجوب کفائی خواهد بود.

و چون از آیه استفاده کردیم که تفقه در دین بر گروهی از هر قومی واجب است و یا دست‌کم این امر با رخصت دادن در آن، تشريع شده است و هدف از آن این بوده که اینان پس از بازگشت، قوم خود را انذار دهند، به ناچار این را نیز از آیه استفاده خواهیم کرد که وقتی ایشان احکام را برای دیگران نقل می‌کنند، خداوند نقل آنان را بر دیگران حجت قرار داده است، و گرنه تشريع این کوچ کردن به نحو وجوب یا ترخیص، پس از نفی وجوب نفر بر همگان، لغو و بی‌ثمر خواهد بود.

بلکه اگر نقل احکام حجت نباشد راه دیگری برای فراگیری احکام باقی نمی‌ماند که برای مکلف عذرآور و به سود یا زیان او حجت باشد.

حاصل آنکه برداشتن وجوب کوچ بر همگان و بسنده کردن به کوچ دسته‌ای از ایشان برای آنکه دین را فراگیرند و به دیگران بیاموزانند، در مجموع، دليل روشنی است بر آنکه نقل احکام في الجملة حجت است هر چند مستلزم علم یقینی نباشد، زیرا آیه انذار دادن دیگران را مشروط به علم‌آور بودن آن نکرده و از این جهت مطلق است؛ در نتیجه آیه از جهت پذیرش انذار و تعلیم آنان نیز مطلق می‌باشد، و گرنه این تدبیری که خداوند تشريع کرده لغو و بی‌ثمر خواهد بود و هدف و غرض مورد نظر از کوچ و تشريع آن را محقق نمی‌سازد.

در مقام استدلال بر مطلوب، آیه را باید همین‌گونه فهمید؛ و با این بیان بسیاری از اشکالات وارد شده بر استدلال به آن بر مطلوب،

برطرف می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۶

و ينبغي الا- يخفى عليكم انه لا- يتوقف الاستدلال بها على ان يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا، بل يكفي ثبوت ان هذه الطريقة مشرعة من قبل الله و ان كان بنحو الترخيص بها، لان نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من المتفقه. فلذلك لا تبقى حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب.

كما ان الاستدلال بها لا- يتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجبا و استفادة ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فان نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلا على وجوب الحذر. نعم يبقى شيء، و هو ان الواجب ان ينفر من كل فرقة طائفة، و الطائفة ثلاثة فاكتر، أو أكثر من ثلاثة. و حينئذ لا تشمل الآية خبر الشخص الواحد أو الاثنين.

و لكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في الآية على انه يجب في الطائفة ان يندروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة و بمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالأخبار حجة أيضا. يعني ان العموم فيها افرادی لا مجموعی.

تنبيه: ان هذه الآية الكريمة تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامی، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، و ذلك ظاهر لان كلمه التفقه عامه للطرفین و قد أفاد ذلك شيخنا النائینی قدس سره كما في تقارير بعض الأساطین من تلامذته، فانه قال: «ان التفقه في العصور المتأخرة، و ان كان هو استنباط الحكم الشرعی بتنقيح جهات ثلاث: الصدور و جهة الصدور و الدلالة، و من المعلوم ان تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى اعمال النظر و الدقة، الا ان التفقه في الصدر الأول لم يكن محتاجا الا إلى إثبات الصدور ليس الا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنة لا يوجب اختلافا في مفهومه، فكما ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۷

البتة اين نکته پوشيده نماند که استدلال به اين آیه متوقف بر آن نیست که کوچ کردن گروهی از هر قومی واجب باشد، بلکه همین اندازه کافی است که ثابت شود چنین راه و روشی برای فراگیری احکام از سوی خداوند تشريع شده، هر چند به نحو رخصت و جواز باشد، زیرا نفس تشريع آن مستلزم تشريع حجيت نقل احکام از سوی عالم در دين است. از این رو، نیازی نیست درباره استفاده وجوب بحث کنیم و سخن را دراز سازیم.

همچنین استدلال به آیه متوقف بر آن نیست که پرهیز مردمان هنگامی که کوچ کنندگان فقیه شده در دين ایشان را انذار می‌کنند، واجب باشد، و این وجوب از «لعل» یا از اصل «حسن پرهیز» مستفاد می‌شود، بلکه مطلب به عکس است، زیرا نفس جعل حجيت برای سخن کوچ کنندگان فقیه شده که از آیه مستفاد می‌شود، دليل بر وجوب پرهیز می‌باشد.

آری، یک چیز باقی می‌ماند، و آن اینکه واجب آن است که از هر گروهی، طایفه‌ای کوچ کنند، و طایفه، سه نفر به بالا یا بالاتر از سه نفر را گویند. و در این صورت، آیه خبر یک یا دو نفر را شامل نمی‌شود. اما در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: آیه دلالتی بر آن ندارد که این طایفه هنگام بازگشت وقتی می‌خواهند قوم خویش را انذار دهند باید باهم و به طور جمعی قومشان را انذار دهند. در واقع، آیه از این جهت مطلق است و به مقتضای اطلاّش، خبر واحد، اگر فقط یک نفر آن را نقل کرده باشد، باز هم حجت می‌باشد؛ یعنی عموم در آیه عموم افرادی است نه مجموعی.

تنبيه

این آیه کریمه همان گونه که دلالت دارد بر وجوب پذیرفتن خبر واحد، همچنین دلالت دارد بر وجوب پذیرفتن فتوای مجتهد از

سوی مردم عامی، و این روشن است، زیرا کلمه تفقه هر دو را شامل می‌شود. این نکته را استاد ما نائینی (ره) - بنا بر آنچه در تقریرات برخی از شاگردان برجسته‌اش آمده - بیان کرده است. ایشان می‌گویند: «در دوران اخیر، فقاقت عبارت است از استنباط حکم شرعی با بررسی و پژوهش در سه زاویه: صدور، جهت صدور و دلالت، و روشن است که پژوهش در دو جهت اخیر و روشن ساختن آن نیازمند اعمال نظر و دقت است، اما در دوران صدر اسلام تفقه به چیزی جز اثبات صدور نیازمند نبود، اما باید توجه داشت که دگرگون شدن آنچه تفقه را محقق می‌سازد در اثر تحوّل زمانه، تفاوتی در مفهوم آن پدید نمی‌آورد؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۸

العارف بالأحكام الشرعية بأعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون أعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة».

و بمقتضى عموم التفقه فان الآية الكريمة - أيضا - تدل على وجوب الاجتهاد فى العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوبا كفاييا، بمعنى انه يجب على كل قوم ان ينفر منهم طائفة فيحلوا لتحصيل التفقه و هو الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، كما تدل أيضا بالملازمة التى سبق ذكرها، على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين و وجوب قبول فتواه عليهم.

الآية الثالثة - آية حرمة الكتمان و هى قوله تعالى فى سورة البقرة: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ... [۷۴]

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فانه لما حرم الله تعالى كتمان البيّنات و الهدى وجب ان يقبل قول من يظهر البيّنات و الهدى و يبينه للناس و ان كان ذلك المظهر و المبين واحدا لا يوجب قوله العلم، و الا لكان تحريم الكتمان لغوا و بلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقا.

و الحاصل: ان هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار و وجوب القبول، و الا - لكان وجوب الإظهار لغوا و بلا- فائدة. و لما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه ان يكون الإظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه و هو وجوب القبول لا بد ان يكون مطلقا من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. و على هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد و حجية فتوى المجتهد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۴۹

و همان گونه که شخص آشنای با احکام شرعی از طریق اعمال نظر و اندیشه، مصداق فقیه است، کسی که بدون اعمال نظر و اندیشه احکام را بدست آورده نیز حقیقتا مصداق فقیه می‌باشد.»

از طرفی، به مقتضای عموم تفقه، آیه همچنین دلالت می‌کند بر وجوب کفائی اجتهاد در دوره‌های پس از عصر معصومین علیهم السلام. بدین معنا که بر هر قومی واجب است که از میان آنان گروهی کوچ کنند و برای فقیه شدن در دین که همان رسیدن به مرتبه اجتهاد است، بار سفر بندند تا قوم خویش را به هنگام بازگشت خود، انذار دهند. همچنین این آیه با دلالت التزامی‌ای که پیش از این بیان شد، بر حجیت سخن مجتهد بر دیگر مردم و وجوب پذیرش فتوای وی از سوی ایشان نیز دلالت دارد.

آیه سوم: آیه حرمت کتمان

«کسانی که نشانه‌های روشن و رهنمودی را که فروفرستادیم، بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم، نهفته می‌دارند، آنان را خدا لعنت می‌کند...»

نحوه استدلال به این آیه شبیه استدلال به آیه نفر است. از آنجا که خدای متعال کتمان بیّنات و هدایت را حرام کرده است، پذیرش

سخن کسی که آنها را برای مردم اظهار و بیان می‌کند واجب خواهد بود اگرچه آن بیان‌کننده یک نفر باشد و سخنش یقین‌آور نباشد؛ و گرنه اگر سخن وی مطلقاً حجت نباشد، تحریم کتمان لغو و بی‌ثمر خواهد بود. حاصل آنکه: میان وجوب اظهار و وجوب پذیرش در اینجا یک ملازمه عقلی برقرار است، و گرنه وجوب اظهار لغو و بی‌ثمر می‌باشد.

و چون وجوب اظهار مشروط به آن نشده که علم‌آور باشد لازمه‌اش - که وجوب پذیرش است - نیز ناگزیر باید از این جهت مطلق و غیر مشروط به علم‌آور بودن باشد.

براساس همین ملازمه ما آیه نفر را دال بر حجیت خبر واحد و حجیت فتوای مجتهد دانستیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۰

و لكن الانصاف ان الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبية جدا عما نحن فيه، لان ما نحن فيه و هو حجية خبر الواحد - ان يظهر المخبر شيئاً لم يكن ظاهراً و يعلم ما تعلم من أحكام غير معلومة للآخرين كما في آية نفر. فإذا وجب التعليم و الإظهار وجب قبوله على الآخرین و الا - كان وجوب التعليم و الإظهار لغوا، و اما هذه الآية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر و بين للناس جميعاً، بدليل قوله تعالى: مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّا لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ لا إظهار ما هو خفي على الآخرين.

و الغرض: ان هذه الآية واردة في مورد ما هو بين واجب القبول سواء أظمهر، لا - في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول و حرمة الكتمان فيقال: لو لم يقبل لما حرم الكتمان. و بهذا يظهر الفرق بين هذه الآية و آية نفر. و ينسق على هذه الآية باقى الآيات الأخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب فلا تطيل بذكرها.

ب- دليل حجية خبر الواحد من السنة من البديهي انه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد فانه دور ظاهر، بل لا بد أن تكون الأخبار المستدل بها على حجيتها معلومة الصدور من المعصومين، اما بتواتر أو قرينة قطعية. و لا شك في انه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون، و انما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى في حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمناً في الرواية، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل. و هذه دعوى غير بعيدة، فان المتبع يكاد يقطع جازماً بتواتر الأخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۱

اما انصاف آن است که استدلال به این آیه کریمه تام نیست، بلکه باید گفت: هیچ ارتباطی با بحث فعلی ما ندارد. زیرا محل بحث ما - یعنی حجیت خبر واحد - جایی است که خبردهنده چیزی را که آشکار نیست اظهار می‌دارد و احکامی را که آموخته و دیگران از آن بی‌خبرند می‌آموزاند، چنان‌که در آیه نفر بود. در این فرض است که وجوب تعلیم و اظهار، مستلزم وجوب پذیرش آن بر دیگران است، و گرنه وجوب تعلیم و اظهار، لغو می‌باشد. اما این آیه در مورد کتمان و نهفته داشتن چیزی است که برای همه مردم روشن و آشکار است، چون می‌فرماید: «مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّا لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ»، نه اظهار آنچه بر دیگران پوشیده و پنهان است.

غرض آنکه این آیه در مورد چیزی است که خواه کتمان شود و خواه اظهار، روشن و پذیرش آن واجب می‌باشد، نه در موردی که پذیرش آن از جهت اظهارش می‌باشد تا میان وجوب پذیرش و حرمت کتمان ملازمه‌ای باشد، و گفته شود: اگر پذیرفته نمی‌شد کتمان حرام نمی‌شد. از اینجا تفاوت میان این آیه و آیه نفر روشن می‌شود.

آیات دیگری که برای استدلال به آن بر مطلوب ذکر شده است نیز بر سیاق همین آیه است [و همین اشکال بر آنها نیز وارد می‌باشد]. از این رو از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم تا سخن دراز نشود.

بدیهی است که تمسک کردن به خبر واحد برای اثبات حجیت خبر واحد صحیح نیست، زیرا دور آشکاری در آن است، بلکه اخباری که به آنها بر حجیت خبر واحد تمسک می‌شود باید بواسطه تواتر یا قرینه قطعی به گونه‌ای باشند که صدور آنها از معصوم قطعی باشد.

از سویی، تردیدی نیست که ما روایاتی با این مضمون که تواتر لفظی داشته باشند در اختیار نداریم، و نهایت چیزی که گفته شده تواتر معنوی اخبار در حجیت خبر واحدی است که راوی آن ثقة و مورد اعتماد در روایت می‌باشد، چنان که شیخ حرّ، صاحب وسائل، بر آن است. و این ادعا دور از واقع نیست؛ چرا که جستجوگر در اخبار، ای‌سا یقین می‌کند که روایات در این معنا و ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۲

متواتره لا ینبغی ان یعتری فیها الریب للمنصف [۷۵].

و قد ذکر الشیخ الانصاری قدس سرّه نفسه طوائف من الأخبار، یحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجیه خبر الواحد الثقة المأمون من الکذب فی الشریعه، و ان هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت علیهم السّلام. و نحن نشیر إلى هذه الطوائف علی الإجمال و علی الطالب ان یرجع إلى الوسائل (کتاب القضاء) [۷۶] و إلى رسائل الشیخ [۷۷] فی حجیه خبر الواحد للاطلاع علی تفصیلها:

الطائفة الأولى- ما ورد فی الخبرین المتعارضین فی الأخذ بالمرجحات کالأعدل و الاصدق و المشهور ثم التخییر عند التساوی. و سیأتی ذکر بعضها فی باب التعادل و التراجیح. و لو لا ان خبر الواحد الثقة حجه لما کان معنی لفرض التعارض بین الخبرین و لا معنی للترجیح بالمرجحات المذكورة و التخییر عند عدم المرجح کما هو واضح.

الطائفة الثانية- ما ورد فی إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد اصحاب الاثمة علیهم السّلام، علی وجه یظهر فی عدم الفرق فی الإرجاع بین الفتوی و الروایة، مثل إرجاعه علیه السّلام إلى زرارة بقوله: «إذا أردت حدیثاً فعلیک بهذا الجالس» [۷۸] یشیر بذلك إلى زرارة. و مثل قوله علیه السّلام، لما قال له عبد العزیز بن المهدي: «ربما احتاج و لست القاک فی کل وقت، أ فیونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم دینی؟ قال: نعم» [۷۹].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۳

مضمون تواتر دارند، بلکه باید گفت این روایات بالفعل متواتر است و سزاوار نیست شخص منصف در آن تردید روا دارد. [۸۰] شیخ انصاری خودش چند دسته از روایات را بیان کرده است، که با انضمام آنها به یکدیگر برای انسان نسبت به حجیت خبر کسی که ثقة و از دروغگویی در شریعت ایمن است، یقین حاصل می‌شود، و انسان پی می‌برد که این امر نزد اهل بیت علیهم السّلام مفروغ عنه بوده است.

ما به اجمال به این چند دسته اشاره می‌کنیم و برای آگاهی تفصیلی از آنها جوینده باید خود به وسائل، کتاب قضاء، و یا به رسائل جناب شیخ، بحث حجیت خبر واحد مراجعه کند.

دسته نخست: روایاتی است که درباره دو خبر متعارض وارد شده و عمل به مرجحاتی مانند عادل‌تر، راست‌گوتر و مشهور بودن را مطرح می‌کند و بیان می‌دارد که در صورت تساوی دو خبر متعارض در همه این امور، شخص مخیر است یکی از آن دو را برگزیند و به آن عمل کند. برخی از این روایات را در باب تعادل و تراجیح خواهم آورد. اینک می‌گوییم: اگر خبر واحد ثقة حجت نباشد فرض تعارض میان دو خبر و نیز ترجیح یکی از آن دو بر دیگری بواسطه مرجحات یادشده و نیز تخییر در صورت عدم وجود مرجح، چنان که روشن است، بی‌معنا خواهد بود.

دسته دوم: روایاتی است که در آن یک‌یک راویان را به یک‌یک اصحاب ائمه علیهم السّلام ارجاع می‌دهد، به گونه‌ای که ظاهرش

آن است که میان مراجعه برای دریافت فتوا و مراجعه برای دریافت روایت تفاوتی نیست، مانند روایتی که در آن امام علیه السلام راوی را به زراره ارجاع می‌دهد و با اشاره به زراره می‌فرماید: «هرگاه طالب حدیثی بودی سراغ آنکه در اینجا نشسته برو»، که به زراره اشاره دارد. و مثل این عبارت امام علیه السلام، که وقتی عبد العزیز فرزند مهدی گفت: «گاهی [به دانستن مسأله‌ای] نیاز دارم و نمی‌توانم هروقت بخواهم شما را ملاقات کنم؛ آیا یونس بن عبد الرحمن ثقه است تا معالم [- احکام] دینم را از وی بگیرم؟» فرمود: «آری».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۴

قال الشيخ الأعظم قدس سره: «و ظاهر هذه الرواية أنَّ قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوى فسأل عن وثاقه يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه» [۸۱].

إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون و نحوه.

الطائفة الثالثة- ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة و الثقات و العلماء، مثل قوله عليه السلام: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله عليهم» [۸۲] ... إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى.

الطائفة الرابعة- ما دلّ على الترغيب في الرواية و الحثّ عليها و كتابتها و إبلاغها، مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة» [۸۳] الذي لأجله صنف كثير من العلماء الأربعينيات [۸۴]، و مثل قوله عليه السلام للراوى: «اكتب و بّ علمك في بنى عمّك فانه يأتي زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم» [۸۵] إلى غير ذلك من الأحاديث. الطائفة الخامسة- ما دلّ على ذم الكذب عليهم و التحذير من الكذابين عليهم، فانه لو لم يكن الأخذ باخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجالاً للكذب عليهم، و لما كان مورد للخوف من الكذب عليهم و لا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين.

قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار- و هو على حق فيما قال:-

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۵

جناب شيخ اعظم (ره) می‌فرماید: «ظاهر این روایت آن است که پذیرش سخن ثقه نزد راوی امری مسلم و مفروغ عنه بوده است؛ از این رو، از وثاقت یونس می‌پرسد تا اخذ معالم دین از وی را بر آن مترتب کند.» روایات دیگری نیز در دست است که این مضمون و یا شبیه آن را دارد.

دسته سوم: روایاتی است که بر وجوب رجوع به راویان و افراد ثقه و عالمان دلالت دارد، مانند روایتی که می‌فرماید: «و اما درباره رویدادهایی که پیش می‌آید به راویان حدیث ما مراجعه کنید، که ایشان حجت من بر شمايند و من حجت خدا بر ایشان هستم.» و روایات در این مضمون فراوان است.

دسته چهارم: روایاتی است که بر تشویق و تحریض به نقل حدیث و نوشتن و رساندن آن به دیگران دلالت دارد، مانند حدیث نبوی مستفیض بلکه متواتر که می‌فرماید:

«هرکس چهل حدیث بر امت من حفظ کند خداوند روز قیامت وی را فقیه مبعوث می‌کند.» این روایت موجب گشت بسیاری از عالمان، کتابهای چهل حدیث بنگارند؛ و نیز مانند این سخن امام که به راوی فرمود: «بنویس و دانش خویش را در میان عموزادگان منتشر ساز، که روزگار نابسامانی خواهد رسید که مردم جز به کتابهایشان انس نگیرند.» و احادیث دیگری که هست. دسته پنجم: روایاتی است که بر نکوهش دروغ بستن به ائمه و بر حذر داشتن مردم از دروغ گویان دلالت دارد؛ زیرا اگر پذیرش خبر واحد در میان مسلمانان امری رایج و شناخته شده نبود، مجالی برای دروغ بستن بر ایشان وجود نداشت، و جایی برای بیم از

دروغ بستن برایشان و پرهیز دادن از دروغ‌گویان نبود، چرا که اگر خبر واحد در هر حال نزد مسلمانان نامقبول بود دروغ اینان اثری نداشت.

جناب شیخ اعظم پس از نقل این چند دسته از روایات به حق گفته است:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۶

«إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر، وان لم يفد القطع، وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة في الأخبار المتقدمة و هي أيضا منصرف إطلاق غيرها» [۸۶].

و أضاف: «و اما العدالة فاکثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل و في كثير منها التصريح بخلافه».

ج- دلیل حجیه خبر الواحد من الإجماع حکى جماعة كبيرة تصريحاً و تلويحاً الإجماع من قبل علماء الامامية على حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مأمونا في نقله و ان لم يفد خبره العلم. و على رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسي رحمه الله في كتابه العدة [۸۷] لكنه اشترط فيما اختاره من رأى و حکى عليه الإجماع ان يكون خبر الواحد واردا من طريق أصحابنا القائلين بالامامة و كان ذلك مرويا عن النبى أو عن الواحد من الائمة و كان ممن لا- يطعن في روايته و يكون سديدا في نقله. و تبعه على ذلك في التصريح بالإجماع السيد رضى الدين بن طائوس، و العلامة الحلى في النهاية، و المحدث المجلسى في بعض رسائله، كما حکى ذلك عنهم الشيخ الأعظم في الرسائل.

و في مقابل ذلك حکى جماعة اخرى إجماع الامامية على عدم الحجية.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۷

«و دیگر روایاتی که از مجموع آنها خشنودی ائمه علیهم السّلام از عمل به خبر هرچند قطع آور نباشد، مستفاد می گردد، و جناب شیخ حرّ در وسائل مدعی تواتر روایات بر عمل به خبر ثقة است؛ اما قدر متیقن از این روایات خبر ثقه‌ای است که احتمال کذب در آن به قدری ضعیف است که عقلا بدان اعتنایی نمی کنند و عمل نکردن به آن بواسطه آن احتمال را ناپسند می شمارند، چنان که الفاظ ثقة و مأمون و راستگو و جز آن، که در روایات پیش گفته آمده بر این امر دلالت دارد، و اطلاق دیگر روایات نیز به همین مورد انصراف دارد.»

ایشان می افزاید: «اما درباره عدالت باید گفت که در بیشتر روایات پیشین ذکرى از آن نشده، بلکه در بسیاری از آنها به خلاف آنها تصریح شده است.»

ج- دلیل حجیت خبر واحد از اجماع

جمع فراوانی به طور صریح یا ضمنی، اجماع عالمان امامیه بر حجیت خبر واحد را در صورتی که ثقة و ایمن در نقل باشد هرچند خبرش علم آور نباشد، حکایت کرده اند. در رأس ایشان جناب شیخ طوسی (ره) است در کتاب عده. اما وی در رأیی که برگزیده و اجماع بر آن را حکایت کرده شرط کرده است که خبر واحد از طریق اصحاب ما که معتقد به امامت هستند وارد شده و آن روایت از پیامبر یا یکی از امامان معصوم نقل شده باشد و راوی آن از کسانی باشد که نقل او مورد طعن نبوده در نقلش استوار و دقیق باشد، چنانکه شیخ اعظم در رسائل خود آورده، جناب سید رضى الدين بن طائوس، علامه حلی و محدث مجلسی در پاره‌ای از رسائلش در تصریح به این اجماع از شیخ طوسی پیروی کرده اند.

در برابر، جمع دیگری اجماع عالمان امامیه بر عدم حجیت را حکایت کرده‌اند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۸

و علی رأسهم السيد الشريف المرتضى رحمه الله، و جعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة. و تبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في السرائر و نقل كلاما للسيد المرتضى في المقدمة، و انتقد في أكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد، و كرر تبعا للسيد قوله: «ان الخبر لا يوجب علما و لا عملا» و كذلك نقل عن الطبرسي صاحب مجمع البيان قدس سره تصريحه في نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد.

و الغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ و السيد عن إجماع الامامية، مع انهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثاني، و هما الخيران العالمان بمذهب الامامية، و ليس من شأنهما ان يحكما مثل هذا الأمر بدون تثبيت و خبرة كاملة.

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما. و قد حكي الشيخ الأعظم في الرسائل وجوها للجمع: مثل ان يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذي حكي الإجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا و الشيخ يتفق معه على ذلك. و قيل: يجوز ان يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة و حينئذ يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الإجماع و قيل: يجوز ان يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد.

و هذه الوجوه من التوجيهات قد استحسّن الشيخ الانصاري منها الأول ثم الثاني. و لكنه يرى ان الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه [۸۸] و أكد عليه أكثر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۵۹

در رأس ایشان سید مرتضی (ره) است. ایشان خبر واحد را از جهت معروف بودن عمل نکردن به آن در مذهب شیعه همچون قیاس شمرده است. جناب ابن ادريس در سرائر نیز از ایشان پیروی کرده و سخنی را از سید مرتضی در مقدمه خود آورده، و در چند جای کتابش از جناب شیخ طوسی به خاطر عمل کردن به خبر واحد انتقاد کرده است، و به پیروی از سید مرتضی مکرر گفته است: «خبر نه علمی را ایجاب می کند و نه عملی را.» همچنین جناب طبرسی (ره) صاحب مجمع البيان تصريح ایشان را در نقل اجماع بر عمل نکردن به خبر واحد آورده است.

در این بحث وجود چنین تقابلی میان نقل شیخ و سید از اجماع امامیه به راستی جای شگفتی است، به ویژه که ایشان معاصرند بلکه شیخ شاگرد سید است و هر دو خبره و آگاه به مذهب امامیه‌اند، و اینکه بدون تحقیق و آگاهی کامل چنین اجماعی را حکایت کرده باشند دور از شأن ایشان است.

از این رو محققان برای هماهنگ ساختن نقل این دو سخت به حیرت افتاده‌اند. جناب شیخ اعظم در رسائل چند وجه برای جمع میان این دو اجماع بیان کرده است. یک وجه آن است که بگوییم مقصود سید مرتضی از خبر واحدی که اجماع بر عمل نکردن به آن را نقل کرده، خبر واحدی است که مخالفین ما روایت کرده‌اند، و شیخ در این مسئله با او موافق است. وجه دیگر آن است که: شاید مراد سید از خبر واحد، روایات دیگر باشد در مقابل «روایاتی که راویان ثقه نقل کرده‌اند و در اصول روایی گردآمده و همه خواص امامیه بدان عمل می کرده‌اند»، و در این صورت در حکایت از اجماع به شیخ طوسی نزدیک می شود.

وجه سوم این است که ممکن است مقصود شیخ از خبر واحد، خبر واحدی باشد که با قرائن علم آور همراه است؛ که در این صورت نقل او با نقل سید هماهنگ خواهد بود.

جناب شیخ انصاری از این میان، وجه اول و سپس وجه دوم را نیکو شمرده است، اما معتقد است وجهی که خود وی بیان داشته و

بارها بر آن تأکید کرده از دیگر وجوه مناسب تر است. [۸۹]

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۰

من مره، فقال: «و يمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، و هو ان مراد السيد من العلم الذى ادعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فان المحكى عنه فى تعريف العلم انه «ما اقتضى سكون النفس»، و هو الذى ادعى بعض الأخباريين ان مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأسا. فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولا، و هى موافقة الكتاب و السنة و الإجماع و الدليل العقلى. و مراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته المتقدمة [۹۰] احتفاف أكثر الأخبار بها هى الامور الموجبة للوثوق بالراوى أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما و ركونها إليهما».

ثم قال: «و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ و السيد خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد فى كلامه بأن أكثر الأخبار متواتره أو محفوفه و تصريح الشيخ فى كلامه المتقدم بانكار ذلك».

هذا ما أفاده الشيخ الانصارى فى توجيه كلام هذين العلمين، و لكنى لا أحسب ان السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع، لأنه صرح فى عبارته المنقولة فى مقدمه السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم، قال: «اعلم انه لا بد فى الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على انه مصلحه جوزنا كونه مفسده» [۹۱].

و اصرح منه [۹۲] قوله بعد ذلك: «و لذلك أبطلنا فى الشريعة العمل باخبار الآحاد لأنها لا توجب علما و لا عملا و أوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم لان خبر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۱

ایشان می گوید: «می توان به نحو بهتری میان این دو جمع کرد، به این صورت که بگوییم:

مقصود سید از «علم» که آن را در راست بودن خبر شرط کرده است، صرف اطمینان است؛ زیرا از ایشان نقل شده که در تعریف علم فرموده «علم چیزی است که اقتضای سکون و آرامش نفس دارد.» و این همان است که برخی از اخباریان گفته اند: مقصود ما از علم به صدور روایات همین معناست، نه یقین که هیچ احتمال خلافی را نمی پذیرد. بنابراین، مقصود جناب شیخ طوسی از همراه نبودن این روایات با قرائن آن است که این روایات با قرائن چهارگانه ای که وی قبلا گفته بود، همراه نیستند، و آن قرائن عبارتند از: موافقت با کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقلی. در حالی که مقصود سید مرتضی از قرائن - که در عبارت پیشین [۹۳] ادعا کرده بیشتر روایات دارای چنین قرائنی هستند - اموری است که موجب اطمینان به راوی و یا روایت می شود، بدین معنا که نفس نسبت به آنها آرام می گیرد و اطمینان می یابد.»

شیخ انصاری در ادامه می نویسد: «شاید این وجه بهترین وجه جمع میان سخن شیخ طوسی و سید مرتضی باشد، به ویژه با ملاحظه تصریح سید در کلامش به اینکه بیشتر روایات یا متواترند و یا همراه با قرائن علم آورند، درحالی که شیخ طوسی در سخنی که پیش از این از وی نقل کردیم، چنین چیزی را انکار کرده است.»

این چیزی است که جناب شیخ انصاری در توجیه سخن این دو بزرگ بیان کرده است، اما من گمان ندارم که جناب سید مرتضی به این جمع خشنود باشد، زیرا او در عبارتی که در مقدمه کتاب سرائر از وی نقل شده تصریح کرده است که مقصودش از علم، قطع جازم است. وی می گوید: «بدان که در احکام شرعی ناگزیر باید راهی را پیش گرفت که ما را به علم به احکام برساند؛ زیرا تا وقتی حکم را ندانیم و با علم، قطع به مصلحت بودن آن نداشته باشیم، احتمال مفسده بودن آن را می دهیم.»

از این صریح تر [۹۴] سخن بعدی اوست: «به همین سبب ما در شریعت عمل به خبر واحد را باطل دانستیم، زیرا نه علمی را ایجاب می کند و نه عملی را، و لازم دانستیم که عمل تابع علم باشد،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۲

الواحد إذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، و من ظننت صدقه يجوز ان يكون كاذبا و ان ظننت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجويز فعاد الأمر في العمل باخبار الآحاد إلى انه اقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا أو غير صلاح» [۹۵].

هذا، و يحتمل احتمالا بعيدا ان السيد لم يرد من التجويز - الذي قال عنه انه لا يمنع منه الظن - كل تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتنى به العقلاء و يجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس و يرفع الامان بصدق الخبر، و انما قلنا ان هذا الاحتمال بعيد لأنه يدفعه: ان السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفصلى إلى العلم و إجماع الفرقة المحقة لا غيرهما.

و اما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين و منهم الشيخ نفسه في العدة. و الظاهر انهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان و ان لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين.

نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا، و كذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول، لأنه كان كثيرا ما يأخذ باخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب اصحابنا، و من العسير عليه و على غيره ان يدعى تواترها جميعا أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. و على ذلك جرت استنباطاته الفقهية و كذلك ابن إدريس في السرائر، و لعل عمله هذا يكون قرينه على مراده من ذلك الكلام و مفسرا له على نحو ما احتمله الشيخ الانصارى.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۳

چرا که خبر واحد وقتی راوی آن عادل است، نهایت چیزی که اقتضا دارد ظنّ به راست بودنش است، و کسی که ما ظنّ به راستگو بودنش داریم ممکن است دروغگو باشد هرچند گمان به صدقش داشته باشیم، چرا که ظنّ احتمال خلاف را ردّ نمی‌کند. در نتیجه عمل به خبر واحد در نهایت، اقدامی است که ما از فاسد بودن یا به صلاح نبودنش ایمنی نداریم.»

البتة احتمال بعیدی در اینجا وجود دارد که مقصود سید مرتضی از «احتمال خلاف» - که درباره‌اش فرمود ظنّ آن را ردّ نمی‌کند - هر احتمال خلافی نباشد حتی احتمال ضعیفی که عقلا به آن توجه و اعتنا نمی‌کنند و با اطمینان نفس هم جمع می‌شود، بلکه مقصودش احتمالی باشد که با اطمینان نفس جمع نمی‌شود و ایمنی از صدق خبر را برطرف می‌کند. اما دلیل اینکه چنین احتمالی در کلام سید را بعید دانستیم آن است که سید در برخی از عبارات خود آنچه که احکام را برای کسانی که از معصومین دوراند یا در دوران پس از معصومین زندگی می‌کنند، اثبات می‌کند، منحصر در خصوص خبر متواتر علم‌آور و اجماع اهل مذهب حق [- امامیه] دانسته است و راه دیگری برای آن ذکر نمی‌کند. این سخن نشان می‌دهد مقصود سید از «احتمال خلاف» چیزی نیست که بیان شد.

اما اینکه سید، علم را به سکون نفس تفسیر کرده، باید گفت در عبارات پیشینیان، از جمله خود شیخ طوسی در عده، چنین تفسیری از علم رایج است. و ظاهرا مقصود ایشان از سکون و آرامش نفس جزم قاطع است نه صرف اطمینان اگرچه به حدّ قطع و یقین نرسیده باشد، آن گونه که این تعبیر دوم در میان متأخرین متعارف است.

آری، این هست که سید مرتضی برخلاف اصلی که در اینجا بیان داشته عمل کرده است، و همچنین ابن ادریس که در این قول از وی پیروی کرده است، زیرا او به کرات خبر واحدی را که موثق است و در کتابهای اصحاب ما نقل شده، می‌پذیرد؛ و برای او بسیار دشوار است که تواتر و یا همراه قرینه علم‌آور بودن همه آنها را مدّعی شود. استنباطهای فقهی او و ابن ادریس نیز براساس همین روایات صورت گرفته است؛ و شاید این گونه عملکرد وی با روایات، خود قرینه‌ای باشد بر مقصود واقعی‌اش از آن سخن، و آن کلام وی را همان گونه که شیخ انصاری محتمل دانسته، تفسیر کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۴

و علی کل حال، سواء استطعنا تأویل کلام السید بما یوافق کلام الشیخ أو لم نستطع، فان دعوی الشیخ إجماع الطائفة علی اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الکذب و ان لم یکن عادلا بالمعنی الخاص و لم یوجب قوله العلم القاطع - دعوی مقبوله و مؤیده، یؤیدها عمل جمیع العلماء من لدن الصدر الأول إلى الیوم حتی نفس السید و ابن إدیس كما ذکرنا، بل السید نفسه اعترف فی بعض کلامه بعمل الطائفة باخبار الآحاد الا انه ادعی انه لما کان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة کعدم عملهم بالقیاس فلا بد من حمل موارد عملهم علی الأخبار المحفوظة بالقرائن، قائلا: «لیس ینبغی ان یرجع عن الامور المعلومه المشهوره المقطوع علیها - و یقصد بالامور المعلومه عدم عملهم بالظنون - إلى ما هو مشتبہ و ملتبس و مجمل - و یقصد بالمشتبه المجمل، وجه عملهم باخبار الآحاد - و قد علم کل موافق و مخالف ان الشیعة الامامیه تبطل القیاس فی الشریعة حیث لا یؤدی إلى العلم و کذلک نقول فی أخبار الآحاد».

و نحن نقول للسید المرتضی: صحیح ان المعلوم من طریقه الشیعة الامامیه عدم عملهم بالظنون بما هی ظنون، و لکن خبر الواحد الثقه المأمون و ما سواه من الظنون المعتره کالظواهر إذا کانوا قد عملوا بها فانهم لم یعملوا بها الا - لانها ظنون قام الدلیل القاطع علی اعتبارها و حجیتها. فلم یکن العمل بها عملا بالظن، بل یكون - بالآخر - عملا بالعلم.

و علیہ، فنحن نقول معه: «انه لا بد فی الأحکام الشرعیة من طریق یوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحکم و نقطع بالعلم علی انه مصلحه جوزنا کونه مفسده» [۹۶]. و خبر الواحد الثقه المأمون لما ثبت اعتباره فهو طریق یوصل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۵

در هر حال، خواه ما بتوانیم کلام سید را به گونه‌ای تأویل بریم که با کلام شیخ طوسی موافق افتد یا نتوانیم، این ادعای شیخ طوسی - که امامیه اجماع دارند بر معتبر بودن خبر واحدی که راوی آن مورد وثوق است و از دروغگویی وی ایمنی داریم، هرچند عادل به معنای خاص آن نباشد و سخنش علم قطعی فراهم نسازد - ادعایی پذیرفته و مورد تأیید است؛ این ادعا را عمل همه عالمان از صدر اسلام تا امروز تأیید می‌کند، حتی خود سید مرتضی و ابن ادیس چنان که گذشت، این گونه عمل کرده‌اند. بلکه خود سید مرتضی در پاره‌ای از نوشته‌هایش اعتراف دارد که امامیه به خبر واحد عمل می‌کرده‌اند، جز آنکه مدّعی است: چون ما می‌دانیم ایشان به روایات مجرد از قرینه علم‌آور عمل نمی‌کردند چنان که به قیاس عمل نمی‌کردند، پس به ناچار باید گفت آنان در مواردی به خبر عمل کرده‌اند که همراه قرینه بوده است؛ وی می‌گوید: «شایسته نیست آنچه را معلوم و مشهور و قطعی است [مقصودش از معلوم و مشهور، عمل نکردن ایشان به ظنون است] راها کنیم و آنچه را مشتبه و مبهم است بگیریم، [مقصودش از مشتبه و مبهم، وجه عمل کردن آنان به خبر واحد است]؛ این در حالی است که هر موافق و مخالفی می‌داند که شیعه امامیه قیاس در امور دینی را نفی می‌کند چرا که علم‌آور نیست، درباره خبر واحد نیز عقیده ما همین است.»

ما در پاسخ به سید مرتضی می‌گوییم: درست است که عمل نکردن شیعه امامیه به ظن از آن جهت که ظنّ است امری معلوم و شناخته شده است، اما خبر واحدی که راوی آن ثقّه و مورد اطمینان است و همچنین سایر ظنون معتبر، مانند ظواهر، که ایشان به آن عمل کرده‌اند، تنها به سبب آن است که این‌ها ظنونی است که دلیل قاطع بر اعتبار و حجّیت آنها وجود دارد. از این رو، عمل ایشان به این امور، عمل به ظنّ نیست بلکه نهایتاً عمل به علم است.

بنابراین، ما نیز هم‌زبان با سید مرتضی می‌گوییم: «در احکام شرعی ناگزیر باید راهی را پیش گرفت که ما را به علم به احکام برساند؛ زیرا تا وقتی حکم را ندانیم و با علم، قطع به مصلحت بودن آن نداشته باشیم، احتمال مفسده بودن آن را می‌دهیم.» [اما می‌افزاییم:] خبر واحدی که راوی آن ثقّه و مورد اطمینان است، چون اعتبارش ثابت شده است، راهی است که ما را

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۶

الى العلم بالأحكام، و نقطع بالعلم - على حد تعبيره - على انه مصلحة لا نجوز كونه مفسدة.

و يؤيد أيضا دعوى الشيخ للاجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الانصارى فى الرسائل: منها، ما ادعاه الكشى من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة، فانه من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحا بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة. و منها دعوى النجاشى ان مراسيل ابن أبى عمير مقبولة عند الاصحاب، و هذه العبارة من النجاشى تدل دلالة صريحة على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن أبى عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم انه لا يروى أو لا يرسل الا عن ثقة. إلى غير ذلك من القرائن التى ذكرها الشيخ الانصارى من هذا القبيل.

و عليك بمراجعة الرسائل فى هذا الموضوع فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، و أجاد فيها الشيخ فيما أفاد، و ألت بالموضوع من جميع أطرافه، كعادته فى جميع أبحاثه. و قد ختم البحث بقوله السيد: «و الانصاف انه لم يحصل فى مسألة يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة و الشهرة العظيمة و الأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل فى هذه المسألة، فالشاك فى تحقق الإجماع فى هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع فى مسألة من المسائل الفقهية اللهم الا فى ضروريات المذهب».

و أضاف: «لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن». و نحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزى العلماء العاملين.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۷

به علم به احكام مى‌رساند، و [آن گونه كه در بيان سيد آمده] با علم، قطع به مصلحت بودنش داريم و احتمال مفسده بودن آن را نمى‌دهيم.

قرائن فراوانى اجماعى را كه شيخ طوسى ادعا کرده تأييد مى‌كند. بخشى از اين قرائن را جناب شيخ انصارى در رسائل آورده است. يك قرينه، اجماعى است كه كشى آن را ادعا کرده مبنى بر اتفاق اماميه بر تصحيح خبرى كه با سند صحيح به تنى چند از اصحاب مى‌رسد. روشن است كه معنای اين تصحيح كه مورد اجماع است صحيح دانستن خبر وى، يعنى عمل كردن به آن، است، نه يقين كردن به صدور آن، چرا كه مورد اجماع، تصحيح خبر است نه صحت آن. قرينه ديگر، اين ادعاى نجاشى است كه مرسله‌هاى ابن ابى عمير نزد اصحاب پذيرفته است. اين عبارت نجاشى به روشنى دلالت دارد بر اينكه اصحاب ائمه عليهم السلام به مرسله‌هاى كسى مانند ابن ابى عمير عمل مى‌کردند، نه از آن رو كه قطع به صدور آنها از معصوم داشتند، بلكه بدین جهت كه او جز از ثقة روايت و يا ارسال نمى‌كند. قرائن ديگرى از اين دست نيز وجود دارد كه شيخ انصارى آنها را ذكر کرده است.

لازم است در اين موضوع به كتاب رسائل مراجعه كنيد، چرا كه شيخ انصارى، چنان كه رويه‌اش در همه بحثهاست، به خوبى همه مطالب را مطرح کرده، نيكو سخن گفته، و به جوانب گوناگون موضوع توجه کرده است. پاين بخش مطالب وى اين گفتار استوار است: «انصاف آن است كه اين اندازه از اجماع منقول و شهرت بسيار و امارات فراوان دال بر عمل كه در اين مسئله فراهم است، در هيچ مسأله ديگرى كه ادعاى اجماع در آن رفته، فراهم نشده است. و اگر كسى در تحقق اجماع در اين مسئله ترديد روا دارد گمان نمى‌كنم كه در هيچ مسأله فقهى به اجماع دست يابد، مگر در ضروريات مذهب».

و مى‌افزايد: «اما انصاف آن است كه قدر متيقن از همه اين‌ها خبرى است كه اطمينان آور باشد نه مطلق ظن». ما نيز نظر ايشان را تأييد مى‌كنيم. خداوند بهترين پاداش عالمان عامل را به وى ارزاني دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۸

د- دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء انه من المعلوم قطعاً الذى لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً و اتفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم و أذواقهم، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله و يطمنون إلى صدقه و يأمنون كذبه، و على اعتمادهم فى تبليغ مقاصدهم على الثقات. و هذه السيرة العملية جارية حتى فى الأوامر الصادرة من ملوكهم و حكامهم و ذوى الأمر منهم.

و سر هذه السيرة ان الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لا يعتنون بها، فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون إلى احتمال خطاه و اشتباهه أو غفلته.

و كذلك أخذهم بظواهر الكلام و ظواهر الأفعال، فان بناءهم العملی على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. و ذلك من كل مله و نحلة.

و على هذه السيرة العملية قامت معایش الناس و انتظمت حياة البشر، و لولاها لاختل نظامهم الاجتماعي و لساذهب الاضطراب لقله ما يوجب العلم القطعی من الأخبار المتعارفة سندا و متنا.

و المسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لانهم متحدو المسلك و الطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية.

الا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينية من اصحاب النبي صلى الله عليه و سلم أو من اصحاب الاثمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟

و هل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم و قبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذي يرجعون إليه؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۶۹

د- دلیل حجیت خبر واحد از بنای عقلا

این امری مسلم است و جای هیچ گونه تردیدی نیست که همه عقلا با همه اختلاف سلیقه‌ها و منش‌هایی که باهم دارند، بنا و سیره عملی‌شان بر پذیرش خبر کسی است که به سخنش و ثوق و به صدقش اطمینان دارند و از دروغ‌گویی وی خود را در امان می‌دانند؛ و نیز برای انتقال و رساندن مقاصد خود به افراد ثقه اعتماد می‌کنند. این سیره عملی حتی در اوامر صادر شده از پادشاهان و حاکمان و صاحبان امر نیز جریان دارد.

سبب تحقق این سیره آن است که احتمالات ضعیفی که در مقابل آن است در نظر ایشان کنار نهاده و الغا می‌شود و به آن اعتنایی نمی‌کنند؛ مثلاً احتمال اینکه راوی ثقه عمداً دروغ گفته باشد، یا خطا و اشتباه و یا غفلت کرده باشد مورد توجه ایشان نیست و به آن وقعی نمی‌نهند.

همچنین است پذیرش ظواهر سخن و ظواهر افعال. بنای ایشان بر آن است که احتمالات ضعیف مقابل را کنار گذارند. این سیره در همه ادیان و مذاهب وجود دارد.

زندگی مردم بر این سیره استوار است و حیات انسان را همین سیره انتظام می‌بخشد.

اگر این سیره نبود نظم اجتماعی برهم می‌خورد و آشفتگی بر آن چیره می‌شد، زیرا از اخبار متعارف، آنچه به لحاظ سند و متن، علم قطعی بیار آورد، بس اندک است.

خصوصاً مسلمانان نیز از دیر زمان تاکنون، مانند دیگر مردمان، در استفاده احکام شرعی چنین سیره‌ای داشته و دارند؛ روش و منش آنان در این مسئله با دیگران یکی است، چنان‌که آنان از آن جهت که در شمار عقلایند در غیر احکام شرعی نیز همین سیره و روش را دارند.

آیا دیده‌اید که مسلمانان در پذیرش احکام دینی خود از اصحاب موثق پیامبر صلی الله علیه و سلم یا ائمه علیهم السلام درنگ و توقف کنند؟

آیا دیده‌اید که مقلدان امروز و یا دیروز در عمل کردن به فتوایی که افراد موثق از مجتهدشان نقل می‌کنند، تردید کنند؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۰

و هل ترى تتوقف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها الذي تظمن إلى خبره عن رأى المجتهد في المسائل التي تخصها كالحيض مثلا؟

و إذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة - فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم لأنه منهم بل هو رئيسهم، فلا بد ان نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلانية كسائر الناس ما دام انه لم يثبت لنا ان له في تبليغ الأحكام طريقا خاصا مخترعا منه غير طريق العقلاء، و لو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لأذاعه و بينه للناس و لظهر و اشتهر و لما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقى البشر.

و هذا الدليل قطعى لا يداخله الشك، لأنه مركب من مقدمتين قطعيتين:

۱- ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة و الأخذ به؛

۲- كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم و اشتراكه معهم، لأنه متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائنى قدس سرّه كما فى تقريرات تلميذه الكاظمى قدس سرّه: «و اما طريقة العقلاء فهى عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض انه كان سبيل إلى المناقشة فى بقیة الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة فى الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة و الاتكال عليه فى محاوراتهم» [۹۷].

و أقصى ما قيل فى الشك فى هذا الاستدلال هو: ان الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فانما يستكشف موافقته لهم و رضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها.

و يكفى فى الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن و ما وراء العلم التى ذكرناها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۱

آیا دیده‌اید که زن در عمل کردن به فتوایی که همسرش - همسری که به صحت خبرش اطمینان دارد - از مجتهد نقل می‌کند در مسائلی که مخصوص بانوان است مانند حیض، توقف و درنگ کند؟

اینک که ثابت شد سیره و روش عقلای مردم - و از جمله مسلمانان - بر قبول و پذیرش خبر واحد ثقة است، می‌افزاییم که شارع مقدس نیز با ایشان هم روش است، زیرا او نیز از عقلا - بلکه رئیس ایشان است، پس تا وقتی که برای ما ثابت نشده که او در تبليغ احکام راه و روش ابداعی ویژه‌ای متفاوت با روش عقلا در پیش گرفته، باید بدانیم که او همین طریقه عقلایی را مانند دیگر مردم پذیرفته است. چرا که اگر او روش خاصی غیر مسلك عقلا - داشت که آن را ابداع کرده بود آن را منتشر می‌کرد و برای مردم روشن می‌ساخت و آشکار و مشهود می‌شد و دیگر، سیره مسلمانان همانند سیره بقیه مردم شکل نمی‌گرفت.

این بیان، یک دلیل قطعی است و شکی در آن راه ندارد، زیرا مرکب از دو مقدمه قطعی است:

۱- ثبوت بناء عقلا بر اعتماد به خبر ثقة و پذیرش آن؛

۲- كشف این بناء ایشان از موافقت شارع با ایشان و اشتراکش با ایشان، زیرا او با ایشان هم روش است.

استاد ما نائینی (ره) بنا بر آنچه در تقریر شاگردش، مرحوم کاظمی آمده، می‌گوید:

«طریقه عقلا - دلیل اصلی در این مسئله است به گونه‌ای که اگر فرض شود سایر ادله را بتوان مورد مناقشه قرار داد طریقه عقلایی را که بر اعتماد به خبر ثقة و تکیه بر آن در گفت‌و شنودهایشان هست، هرگز نمی‌توان مورد مناقشه قرار داد.»

نهایت چیزی که به عنوان شک درباره این استدلال گفته شده آن است که: در صورتی ما می‌توانیم موافقت شارع از روش عقلا و خشنودیش از آن را بدست آوریم که ثابت نشده باشد از آن ردع و منع کرده است.

از طرفی، آیاتی که از پیروی ظنّ و غیر علم نهی می‌کند و ما پیش از این در

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۲

سابقاً فی البحث السادس من المقدمة، لأنها بعمومها تشمل خبر الواحد غیر المفید للعلم.

و قد عالجنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع مبحث الاستصحاب، فقلنا: ان هذه الآيات غیر صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الأخذ به، لان المقصود من النهی عن اتباع غیر العلم النهی عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً* [۹۸] بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع و الحق، بل هو أصل و قاعدة عملیه يرجع إليها فی مقام العمل عند الشك في الواقع و الحق. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً.

و هذا العلاج - طبعاً - لا يجري في مثل خبر الواحد، لان المقصود به كسائر الأمارات الاخرى إثبات الواقع و تحصيل الحق. و لكن مع ذلك نقول: ان خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصاً كالظواهر التي أيضاً حجيتها مستندة إلى بناء العقلاء على ما سيأتي.

و ذلك بأن يقال - حسبما أفاده استاذنا المحقق الاصفهانی قدس سرّه في حاشيته على الكفاية قال: «ان لسان النهی عن اتباع الظن و انه لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً*» ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلانية، بل من باب ايكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة ان الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه و الركون إليه.

فلا نظر في الآيات الناهية إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة. و لذا كان الرواة يسألون عن وثاقه الراوی للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته» [۹۹].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۳

بحث سوم از مقدمه آوردیم، در ردع و منع کفایت می‌کند، زیرا عموم این آیات، خبر واحد غیر مفید علم را نیز شامل می‌شود. ما این اشکال را نسبت به شمول این آیات نهی کننده در مورد استصحاب، در جزء چهارم مبحث استصحاب حلّ کرده ایم و گفته ایم: این آیات برای ردع از استصحاب که سیره عقلا بر پذیرش آن جاری است، صلاحیت ندارد، زیرا مقصود از نهی از پیروی غیر علم، نهی از آن است در جایی که مقصود از آن اثبات واقع باشد، مانند آیه شریفه که:

«گمان، هیچ از حق بی نیاز نمی‌کند.» درحالی که مقصود از استصحاب، اثبات واقع و حق نیست؛ بلکه یک اصل و قاعده عملی است که در مقام عمل به هنگام شک در واقع و حق به آن مراجعه می‌شود؛ در نتیجه استصحاب خروج موضوعی از عموم این آیات دارد.

[از موضوع این آیات بیرون است.]

این راه حلّ طبعاً در مثل خبر واحد جاری نمی‌شود؛ زیرا مقصود از آن، مانند دیگر امارات، اثبات واقع و بدست آوردن حق است. اما با این همه می‌گوییم: خبر واحد تخصیصاً از عموم این آیات بیرون است، همچون ظواهری که آن نیز چنان که خواهد آمد، حجّتش مستند به بناء عقلا است.

توضیح مطلب، بنا بر آنچه استاد ما محقق اصفهانی (ره) در حاشیه اش بر کفایه بیان کرده است، این است که: «لسان نهی از پیروی ظن و اینکه «هیچ از حق بی نیاز نمی‌کند» لسان تعبد به یک امر برخلاف طریقه عقلایی نیست، بلکه از باب ارجاع و واگذاری مسئله به عقل مکلف است، از آن جهت که برای اعتماد و تکیه بر ظنّ از آن جهت که ظنّ است، مجوّز و توجیهی ندارد. بنابراین این آیات نهی کننده به آنچه سیره عقلا به لحاظ آنکه خبر ثقه است بر پیرویش استقرار یافته نظر ندارد. از این رو، راویان، از وثاقت راوی

می‌پرسیدند، به سبب فراغت از لزوم پیروی از خبر در صورت وثاقت راوی آن.»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۴

أو يقال - حسبما أفاده شيخنا النائيني قدس سرّه علی ما فی تقریرات الکاظمی قدس سرّه قال:

«ان الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، لان العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا. فلا تصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص» [۱۰۰].

و علی کل حال، لو كانت هذه الآيات صالحة للردع عن مثل خبر الواحد و الظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها و منهم المسلمون - لعرف ذلك بين المسلمين و انكشف لهم و لما أطبقوا على العمل بها و جرت سيرتهم عليه. فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلا نطيل بذكر الدور الذي اشكلوا به في المقام و الجواب عنه. و ان شئت الاطلاع فراجع الرسائل و كفاية الاصول.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۵

یا آن گونه که استاد ما نائینی (ره) بنا بر آنچه در تقریرات مرحوم کاظمی آمده، بیان نموده، می‌گوییم: «آیات نهی کننده از عمل به ظنّ شامل خبر ثقة نمی‌شود، زیرا عمل به خبر ثقة در طریقه عقلا، عمل به غیر علم به شمار نمی‌رود، بلکه از مصادیق علم است، زیرا عقلا به احتمال مخالفت خبر با واقع توجهی ندارند، چرا که طبع و عادت ایشان بر عمل به خبر ثقة استقرار یافته است. از این رو، این کار موضوعا از عمل به ظن بیرون است، و در نتیجه آیات نهی کننده از عمل به غیر علم برای ردع از عمل به خبر ثقة صلاحیت ندارد، بلکه ردع از آن نیازمند آن است که دلیل خاصی بر آن دلالت کند.»

در هر حال، اگر این آیات برای ردع از خبر واحد و ظواهر و اموری مانند آنکه - سیره عقلا - و از جمله مسلمانان بر عمل به آن جریان دارد - صلاحیت داشت، این امر میان مسلمانان شناخته می‌شد و برایشان آشکار می‌گشت و دیگر آنان بر عمل کردن به آن اتفاق نمی‌کردند و سیره ایشان بر این امر جاری نمی‌شد.

این یک دلیل قطعی است بر صلاحیت نداشتن این آیات برای ردع و منع از عمل به خبر واحد، و از این رو، با بیان دوری که در این مقام بدان اشکال گرفته‌اند و ذکر پاسخ آن، سخن را دراز نمی‌کنیم. اگر خواهان آگاهی از این بحث هستید به رسائل و کفایة الاصول مراجعه کنید.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۶

الباب الثالث الإجماع تمهيد الإجماع أحد معانيه في اللغة: الاتفاق. و المراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص.

و هو: اما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي. أو اتفاق أهل الحل و العقد من المسلمين على الحكم. أو اتفاق امّة محمد صلى الله عليه و سلم على الحكم. على اختلاف التعريفات عندهم.

و مهما اختلفت هذه التعبيرات فانها - على ما يظهر - ترمي إلى معنى جامع بينها، و هو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي.

و لذا استثنوا من المسلمين سواد الناس و عوامهم لانهم لا شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعي، و انما هم تبع للعلماء و لأهل الحل و العقد.

و علی کل حال، فان هذا الإجماع بما له من هذا المعنى قد جعله الاصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الأربعة أو الثلاثة على الحكم

الشرعی، فی مقابل الكتاب و السنه. اما الامامیه فقد جعلوه أيضا أحد الأدلة على الحكم الشرعی، و لكن من ناحیه شکلیه و اسمیه فقط، مجاراة للنهج الدراسي فی اصول الفقه عند السّتين أى انهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا فی مقابل الكتاب و السنه، بل انما ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۷

باب سوم اجماع

اشاره

یکی از معانی اجماع در لغت، اتفاق است، و مقصود از آن در اصطلاح، یک اتفاق خاص می‌باشد که عبارت است از: اتفاق فقهاء مسلمان بر یک حکم شرعی، یا اتفاق اهل حلّ و عقد از مسلمانان بر حکم، و یا اتفاق امت محمد صلی الله علیه و سلم بر حکم؛ بنا بر تعریفهای گوناگونی که از اجماع ارائه شده است، [مقصود از اتفاق یکی از امور یادشده می‌باشد]. هرچند این تعبیرها متفاوتند اما ظاهرا همگی متوجه یک معنای جامع و مشترک هستند و آن اتفاق و هم‌رأی بودن گروهی است که اتفاق کردن آنان بر یک رأی نقش و شأنی در اثبات حکم شرعی دارد. از این‌رو، مردم عادی و عوام را از جماعت مسلمانانی [که اتفاقشان اجماع نامیده می‌شود] استثنا کرده‌اند، زیرا آراء ایشان نقشی در کشف حکم شرعی ندارد، بلکه ایشان در این امور پیرو عالمان و اهل حلّ و عقد می‌باشند. در هر حال، اجماع به معنای یادشده را اصول‌دانان اهل سنت یکی از ادله چهارگانه یا سه‌گانه بر حکم شرعی به شمار آورده‌اند و آن را در کنار کتاب و سنت نشانده‌اند. اما امامیه هرچند اجماع را یکی از ادله حکم شرعی دانسته‌اند، اما این فقط جنبه شکلی و صوری دارد، و از باب همراهی با روش درسی رایج نزد اصولیان سنی صورت گرفته است؛ یعنی اصول‌دانان امامیه، اجماع را دلیل مستقلى در برابر کتاب و سنت نمی‌دانند، بلکه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۸

يعتبرونه إذا كان كاشفا عن السنه، أى عن قول المعصوم، فالحجیه و العصمة ليستا للاجماع، بل الحجّة فى الحقيقة هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الإجماع عند ما تكون له أهلية هذا الكشف.

و لذا توسع الامامیه فى إطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة قليلة لا ىسمى اتفاقهم فى الاصطلاح إجماعا، باعتبار ان اتفاقهم يكشف كاشفا قطعيا عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع، بينما لا- يعتبرون الإجماع الذى لا يكشف عن قول المعصوم و ان سمي إجماعا بالاصطلاح. و هذه نقطة خلاف جوهرية فى الإجماع، ينبغى ان نجليها و نلتمس الحق فيها، فان لها كل الأثر فى تقسيم الإجماع من جهة حجيتها.

و لأجل ان نتوصل إلى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الاسئلة لأنفسنا لنتلمس الجواب عليها:

أولا- من اين انبثق للاصوليين القول بالإجماع، فجعلوه حجة و دليلا مستقلا على الحكم الشرعی: فى مقابل الكتاب و السنه.

ثانيا- هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الامه، أو اتفاق جميع العلماء فى عصر من العصور، أو بعض منهم يعتد به؟ و من هم الذين يعتد باقوالهم؟

اما السؤال الأول فان الذى يثيره فى النفس و يجعلها فى موضع الشك فيه ان إجماع الناس جميعا على شىء أو إجماع امه من الامم بما هو إجماع و اتفاق لا قيمة علمية له فى استكشاف حكم الله، لأنه لا ملازمة بينه و بين حكم الله. فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأى وجه من وجوه الملازمة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۷۹

تنها در صورتی آن را دلیلی معتبر می‌دانند که کاشف از سنت، یعنی قول معصوم، باشد. بنابراین، [از نظر امامیه] حجیت و عصمت [خطاناپذیری] از آن اجماع نیست، بلکه حجت در واقع همان قول معصوم است که اجماع در شرایط خاصی کاشف از آن می‌باشد.

از این رو، امامیه در کلمه اجماع توسعه داده و آن را بر اتفاق جماعت کوچکی که اتفاقشان در اصطلاح معمول اجماع نامیده نمی‌شود، نیز اطلاق کرده‌اند، بدین اعتبار که اتفاق ایشان به‌طور قطعی از قول معصوم پرده برمی‌دارد و در نتیجه حکم اجماع را خواهد داشت. در حالی که ایشان اجماعی را که کاشف از قول معصوم نباشد، هر چند در اصطلاح اجماع خوانده شود، اجماع نمی‌دانند. این یک نقطه اختلاف عمیق [میان امامیه و اهل سنت] در مسأله اجماع است، که سزاوار است آن را روشن کنیم و حق مطلب را در آن بجویم؛ چرا که این بحث در تعیین میزان ارزش اجماع از جهت حجیت اثر تأمی دارد.

برای آنکه به هدف مورد نظر برسیم باید پاره‌ای پرسشها را برای خود مطرح سازیم تا پاسخ آنها را بجویم: اولاً: منشأ پیدایش قول به اجماع نزد اصول‌دانان چه بود؟ چه چیز موجب شد که آن را، در برابر کتاب و سنت، حجت و دلیل مستقلى بر حکم شرعی قرار دهند.

ثانیاً: آیا نزد کسانی که اجماع را قبول دارند، اتفاق همه مردم مسلمان معتبر است، یا اتفاق همه علما در یک دوره خاص، یا اتفاق گروه قابل توجهی از ایشان؟ و این گروه درخور توجه کیانند؟

پرسش نخست

آنچه این پرسش را در انسان برمی‌انگیزد و آدمی را نسبت به آن به تردید می‌افکند، آن است که اتفاق و اجماع همه مردم بر یک چیز، یا اجماع امتی از امتها، از آن جهت که یک اجماع و یک اتفاق است ارزش علمی‌ای برای پی بردن به حکم خدا ندارد، زیرا ملازمه‌ای میان آن و میان حکم خدا نیست، و از این رو علم به آن به هیچ نحو مستلزم علم به حکم خدا نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۰

نعم الشیء الذی یجب الا یفوتنا التنبیہ علیہ فی الباب انا قد قلنا فیما سبق فی الجزء الثانی و سیأتی: ان تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فی القضايا المشهوره العمليه التي نسміها الآراء المحموده و التي تتعلق بحفظ النظام و النوع، یتکشف به الحکم الشرعی، لان الشارع من العقلاء بل رئیسهم و هو خالق العقل فلا بد ان یحکم بحکمهم.

و لكن هذا التطابق لیس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدلیل العقلی الذی نقول بحجیته فی مقابل الكتاب و السنه و الإجماع. و هو من باب التحسین و التقیح العقلین الذی ینکره هؤلاء الذاهبون إلى حجة الإجماع.

اما إجماع الناس - الذی لا یدخل فی تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء - فلا سبیل إلى اتخاذ دلیلا علی الحکم الشرعی، لان اتفاقهم قد یكون بدافع العاده أو العقیده أو الانفعال النفسی أو الشبهه أو نحو ذلك. و کل هذه الدوافع من خصائص البشر لا یشارکهم الشارع فیها لتزیه عنها. فإذا حکموا بشیء باحد هذه الدوافع لا یجب ان یحکم الشارع بحکمهم، فلا یتکشف من اتفاقهم علی حکم بما هو اتفاق ان هذا الحکم واقعا هو حکم الشارع.

و لو ان إجماع الناس بما هو إجماع کیفما کان و بأی دافع کان، هو حجه و دلیل، لوجب ان یكون إجماع الامم الاخری غیر المسلمه أيضا حجه و دلیلا. و لا یقول بذلك واحد ممن یری حجة الإجماع.

إذن! کیف اتخذ الاصولیون إجماع المسلمین بالخصوص حجه؟ و ما الدلیل لهم علی ذلك؟ و للجواب عن هذا السؤال علینا ان نرجع القهقري إلى أول إجماع اتخذ دلیلا فی تاریخ المسلمین. انه الإجماع المدعی علی بیعه أبی بکر خلیفه للمسلمین. فانه إذا وقعت البیعه

له- و المفروض انه لا سند لها من طريق النص القرآني و السنة النبوية- اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۱

آری، باید یادآور شویم که پیش از این گفتیم و در بحثهای آتی نیز خواهد آمد که: تطابق و هماهنگی آراء عقلا از آن جهت که عقلایند در قضایای مشهوره عملی که آنها را آراء محموده می‌نامیم و مربوط به حفظ نظام و نوع انسانند، کاشف از حکم شرعی می‌باشد، زیرا شارع از عقلا بلکه رئیس ایشان و آفریننده عقل است، و از این رو باید به حکم ایشان حکم کند.

اما این تطابق از نوع اجماع مورد نظر در این بحث نیست، بلکه این همان دلیل عقلی است که ما آن را در کنار کتاب و سنت و اجماع، حجت می‌دانیم. و این از باب حسن و قبح عقلی است که طرفداران حجیت اجماع منکر آنند.

در واقع ما راهی نداریم برای اینکه اجماع مردم را- که ربطی به تطابق آرای عقلا از آن جهت که عقلایند، ندارد- دلیل بر حکم شرعی قرار دهیم، زیرا امور گوناگونی می‌تواند منشأ اتفاق ایشان باشد، مانند عادت، باور، انفعال نفسانی و شبهه. چنین اموری همه از ویژگیهای انسان است و شارع چون منزله از آنهاست، در این امور با ایشان مشارکت ندارد. پس هرگاه یکی از این امور، انسان را برانگیزد که به چیزی حکم کند، لازم نیست شارع نیز همان حکم را داشته باشد؛ از این رو، اتفاق ایشان بر یک حکم از آن جهت که اتفاق است کاشف از آن نخواهد بود که این حکم واقعا حکم شارع است.

از طرف دیگر، اگر اجماع مردم از آن جهت که اجماع است- به هر صورت و با هر انگیزه‌ای که این اجماع صورت گرفته باشد- حجت و دلیل باشد، باید اجماع دیگر امتهای غیر مسلمان نیز حجت و دلیل باشد؛ درحالی که هیچ‌یک از قائلین به حجیت اجماع چنین باوری ندارند.

بنابراین، چه شد که اصول‌دانان، اجماع خصوص مسلمانان را حجت دانستند؟ دلیل ایشان بر این امر چیست؟ ما برای پاسخ به این پرسش باید به گذشته بازگردیم و نخستین اجماعی را که در تاریخ مسلمانان دلیل به شمار آمد، بررسی کنیم. این اجماع، اجماعی است که بر بیعت با ابی بکر به عنوان خلیفه مسلمانان ادعا شده است. وقتی بیعت با ابی بکر صورت گرفت- و مفروض آن است که از قرآن و یا سنت مستندی برای آن نبود- ایشان ناچار شدند از راه اجماع مشروعیت آن را درست کنند، از این رو گفتند:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۲

أولاً- ان المسلمین من أهل المدینة أو أهل الحل والعقد منهم أجمعوا علی بیعته؛

و ثانیاً- ان الامامة من الفروع لا من الاصول [۱۰۱]؛

و ثالثاً- ان الإجماع حجة فی مقابل الكتاب و السنة، أى انه دلیل ثالث غیر الكتاب و السنة.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دلیلاً فی جمیع المسائل الشرعیة الفرعیة. و سلکوا لإثبات حجیته ثلاثة مسالك: الكتاب و السنة و العقل. و من الطبیعی الا يجعلوا الإجماع من مسالکة لأنه یؤدی إلى إثبات الشیء بنفسه، و هو دور باطل.

اما مسلك الكتاب، فأیات استدلو بها لا تنهض دلیلاً علی مقصودهم و أولاهما بالذكر آیه سبیل المؤمنین و هی قوله تعالی: وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُضِلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا [۱۰۲].

فانها توجب اتباع سبیل المؤمنین، فإذا أجمع المؤمنون علی حکم فهو سبیلهم فیجب اتباعه. و بهذه الآیه تمسک الشافعی علی ما نقل عنه [۱۰۳].

و یکفینا فی رد الاستدلال بها ما استظهره الشیخ الغزالی منها إذ قال [۱۰۴]: «الظاهر ان المراد بها ان من یقاتل الرسول و یشاققه و یتبع غیر سبیل المؤمنین فی مشایعته و نصرته و دفع الأعداء عنه نوله ما تولى. فکأنه لم یکتف بترك المشاققة حتی تنضم إلیه متابعه سبیل المؤمنین من نصرته و الذب عنه و الانقیاد له فیما یأمر و ینهی».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۳

اولاً: مسلمانان اهل مدینه و یا اهل حلّ و عقد ایشان بر بیعت با وی اتفاق و اجماع کردند؛

ثانیاً: امامت از فروع است نه از اصول؛

ثالثاً: اجماع در برابر کتاب و سنت حجت است، یعنی جدای از کتاب و سنت، دلیل سومی را فراهم می‌سازد.

در مرحله بعد در آن توسعه دادند و اجماع را در همه مسائل شرعی فرعی، دلیل معتبری دانستند، و برای اثبات حجیت آن سه راه در پیش گرفتند: کتاب، سنت و عقل.

طبیعی است که ایشان اجماع را از راههای اثبات آن به شمار نیاورند، چرا که به اثبات شیء با خودش می‌انجامد، که دوری باطل می‌باشد.

اما از طریق کتاب: آیاتی که بدان تمسک کرده‌اند نمی‌تواند مقصود ایشان را اثبات کند. مهم‌ترین این آیات، آیه سبیل مؤمنان است که می‌فرماید:

«و هر کس، پس از آنکه راه هدایت برای او آشکار شد با پیامبر به مخالفت برخیزد، و [راهی] غیر راه مؤمنان در پیش گیرد، وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده و گذاریم و به دوزخش کشانیم، و چه بازگشتگاه بدی است.» این آیه پیروی از راه مؤمنان را واجب می‌شمارد. پس هرگاه مؤمنان بر حکمی اجتماع کردند، آن حکم راهشان است و باید آن را پیروی کرد. شافعی بنا بر آنچه از وی نقل شده، به این آیه تمسک کرده است.

برای ردّ استدلال به این آیه، آنچه غزالی از آیه استظهار کرده کافی است. وی می‌گوید: «ظاهراً مراد از آیه این است که کسی که با پیامبر بجنگد و با او به مخالفت برخیزد و از شیوه مؤمنان در همراهی و یاری و دفاع از وی در برابر دشمنان پیروی نکند وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده و گذاریم. گویا خدای سبحان به ترک مخالفت با پیامبر بسنده نکرد و پیروی از راه مؤمنان را- که همان یاری و دفاع از پیامبر و فرمانبرداری از او در اوامر و نواهیست- نیز به آن افزود.»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۴

ثم قال: «و هذا هو الظاهر السابق إلى الفهم» و هو كذلك كما استظهره، اما الآيات الأخرى فقد اعترف الغزالي كغيره في عدم ظهورها في حجية الإجماع، فلا نطيل بذكرها و مناقشة الاستدلال بها.

و اما مسلك السنة فهي أحاديث رووها بما يؤدي مضمون الحديث «لا تجتمع امتي على الخطأ»، و قد ادعوا تواترها معني، فاستنبطوا منه عصمة الأمة الإسلامية من الخطأ و الضلالة، فيكون اجتماعها كقول المعصوم حجة و مصدراً مستقلاً لمعرفة حكم الله.

و هذه الأحاديث [۱۰۵]- على تقدير التسليم بصحتها و انها توجب العلم لتواترها معني - لا تنفع في تصحيح دعواهم، لان المفهوم من اجتماع الأمة كل الأمة، لا بعضها فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الأمة، بينما ان مقصودهم من الإجماع، إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل و العقد في عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة و هي طائفة أهل السنة، بل يكتفون باتفاق جماعة يطمنون إليهم كما هو الواقع في بيعه السقيفة.

فاني لنا ان نحصل على إجماع جميع الأمة بجميع طوائفها و أشخاصها في جميع العصور الا في ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة و الزكاة و نحوهما.

و هذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه. و لا تحتاج في إثبات الحكم بها إلى القول بحجية الإجماع.

و اما مسلك العقل، الذي عبر عنه بعضهم بالطريق المعنوي- فغاية ما يقال في توجيهه: ان الصحابة إذا قضوا بقضية و زعموا انهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۵

وی در ادامه می‌گوید: «آنچه از ظاهر آیه فهمیده می‌شود و به ذهن پیشی می‌گیرد همین معناست.» و حقیقت همان است که وی استظهار کرده است. اما آیات دیگر را غزالی همچون دیگران اعتراف کرده است که ظهور در حجیت اجماع ندارد؛ از این رو با بیان آنها و مناقشه در استدلال بدانها سخن را دراز نمی‌کنیم.

و اما از طریق سنت: روایاتی است که بدین مضمون نقل کرده‌اند: «امت من بر خطا اجتماع نمی‌کنند.» ایشان مدعی تواتر معنوی این روایاتند؛ و معصوم بودن امت اسلامی از خطا و گمراهی را از آن استنباط کرده‌اند. بنابراین، اجتماع امت مسلمان مانند سخن معصوم حجت و مصدر مستقلی برای شناخت حکم خدا خواهد بود.

این روایات- بر فرض پذیرش صحت آنها و اینکه به خاطر تواتر معنویشان علم آورند- برای اثبات مدّعی ایشان سودمند نیست، زیرا آنچه از «اجتماع امت» فهمیده می‌شود، اجتماع همه امت است، نه بعضی آن، از این رو با این احادیث، معصوم بودن بعضی از امت اثبات نمی‌شود، در حالی که مقصود ایشان از اجماع، اجتماع خصوص فقها یا اهل حلّ و عقد در یک عصر خاص، بلکه خصوص فقهای شناخته شده، بلکه خصوص فقهای شناخته شده از یک گروه خاص که همان اهل سنت‌اند، می‌باشد. بلکه ایشان اتفاق گروهی را که اطمینان به آنان دارند- چنان که در بیعت سقیفه روی داد- کافی می‌دانند.

ما چگونه می‌توانیم اجتماع همه امت را با همه گروهها و افرادش در همه زمانها بدست آوریم، مگر در ضروریات دین، مانند وجوب نماز و زکات و امثال آن. و ضروریات دین از نوع اجتماع مورد بحث نیست، و اثبات حکم به آن نیازی به باور به حجیت اجماع ندارد.

و اما از طریق عقل، که برخی از ایشان آن را طریق معنوی خوانده است، نهایت چیزی که در توجیه آن می‌توان گفت آن است که: وقتی صحابه به قضیه‌ای حکم کردند و خود را در آن باره قاطع انگاشتند، قطع ایشان ناگزیر مستند به یک دلیل قاطع است،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۶

عن مستند قاطع، و إذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب و تحيل عليهم الغلط، فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة.

و التابعون و تابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل في العادة أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم. و مثل هذا الدليل يصح أن يناقش فيه: بأن إجماعهم هذا أن كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في أن هذا علم قطعي بالحكم الواقعي، فيكون حجة لأنه قطع بالسنة، و لا كلام لأحد فيه، لأن هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنة.

و اما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم- كما هو المقصود من فرض الإجماع حجة مستقلة و دليلاً في مقابل الكتاب و السنة- فإن قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العادة قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر فانه لا يستحيل في حقهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط، كما لا يستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أي دافع من الدوافع الاخرى التي أشرنا إليها سابقاً.

و لأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم الا- يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة و اشتباههم كما شرحناه في كتاب المنطق [۱۰۶].

و لا- عجب في تطرّق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأي، بل تطرّق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرّقه إلى الاتفاق في النقل، لأن اسباب الاشتباه و الغلط فيه أكثر.

ثم ان هذا الطريق العقلي أو المعنوي لو تم، فأى شيء يخصه بخصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصة من دون باقي الناس و سائر الامم،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۷

و هرگاه چندان فراوان بودند که به حدّ تواتر رسیدند، قصد کذب داشتن و یا اشتباه کردن در حق ایشان محال عادی خواهد بود. بنابراین، قطع پیدا کردن ایشان در غیر محل قطع عادتاً محال می‌باشد. تابعان و تابعان نیز هرگاه قطع یابند به آنچه صحابه بدان قطع یافته‌اند عادتاً محال است که ایشان همگی با کثرتی که دارند، از حق جدا افتاده باشند.

می‌توان چنین دلیلی را مورد نقاش قرار داد و گفت: اگر اجماع این افراد موجب علم به قول معصوم شود، بی‌تردید این، یک علم قطعی به حکم واقعی است، و در نتیجه حجت خواهد بود، چرا که قطع به سنت است و کسی در آن حرفی ندارد، زیرا این اجماع از راههای اثبات سنت می‌باشد.

اما در صورتی که اجماع، موجب علم به قول معصوم نشود - چنان که وقتی گفته می‌شود «اجماع حجت مستقل و دلیلی است در برابر کتاب و سنت» مقصود همین است - قطع اجماع کنندگان هر اندازه که باشند هر چند موجب شود که تعمّد بر کذب در ادعای قطع در حق ایشان عادتاً محال باشد، همچون خبر متواتر، اما احتمال غفلت، اشتباه و یا غلط در حق ایشان همچنان باقی است، چنان که این احتمال وجود دارد که منشأ اجماع ایشان عادت یا عقیده یا یکی دیگر از چیزهایی باشد که پیش از این بدان اشاره کردیم.

به همین دلیل - چنان که در کتاب منطقی خود شرح داده‌ایم - برای آنکه تواتر، علم آور باشد شرط کردیم که احتمال خطا و یا اشتباه خبر دهندگان در فهم رویداد راه نداشته باشد.

شگفتی ندارد که احتمال خطا در اتفاق مردم بر یک رأی راه یابد، بلکه باید گفت اتفاق در رأی بیش از اتفاق در نقل در معرض چنین احتمالی قرار دارد، زیرا عوامل و زمینه‌های اشتباه و غلط در آن بیشتر است.

نکته دیگر آنکه این راه عقلی یا معنوی اگر تام باشد، چه چیزی آن را به خصوص صحابه یا مسلمانان و یا عالمان گروه خاصی اختصاص می‌دهد به گونه‌ای که دیگر مردم و دیگر امتها را شامل نگردد؛ مگر آنکه از دلیل دیگری دانسته شود که مسلمانان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۸

الا إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزية خاصة ليست للامم الاخرى و هي العصمة من الخطأ. فإذن - على التقدير - لا يكون الدليل على الإجماع الا هذا الدليل الذي يثبت العصمة للامة المسلمة أو بعضها، لا الطريق العقلی المدعی. و هذا رجوع إلى المسلك الأول و الثاني و ليس هو مسلکاً مستقلاً عنهما.

و بالختام نقول: إذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا أدلة على حجية الإجماع من أصله من جهة انه إجماع، فلا يظهر للإجماع قيمة من ناحية كونه حجة و مصدراً للتشريع الاسلامی مهما بالغ الناس في الاعتماد عليه. و انما يصح الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذ كالخبر المتواتر الذي ثبت به السنة. و سيأتي البحث عن ذلك.

و اما السؤال الثاني فالذي يثيره ان ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضي بأن الحجة انما هو إجماع الامة كلها أو جميع المؤمنين بدون استثناء فمتى ما شذ واحد منهم أي كان فلا يتحقق الإجماع الذي قام الدليل على حجيته، فانه مع وجود المخالف و ان كان واحداً لا يحصل القطع بحجية إجماع من عدها مهما كان شأنهم، لان العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة انما تثبت لجميع الامة لا لبعضها.

و لكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجية الإجماع - و هو إثبات شرعية بيعه أبي بكر - لم يحصل لهم، لأنه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة على عليه السلام و جماعة كبيرة من بني هاشم و باقي المسلمين، و لئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعة فانه بقي منهم من لم يبايع حتى مات مثل سعد بن عباد (قتيل الجن!).

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۸۹

یا بعضی از ایشان ویژگی خاصی، که همان عصمت است، دارند که دیگر امتها ندارند. و در چنین فرضی تنها دلیل بر اجماع همان دلیلی خواهد بود که عصمت را برای امت مسلمان یا بعض ایشان ثابت می‌کند، نه راه عقلی ادعا شده. و این بازگشت به راه اول و دوم است و راه مستقلى از آن دو نخواهد بود.

در پایان می‌گوییم: اگر این راههای سه‌گانه در اساس، ادله تامی بر حجیت اجماع از آن جهت که اجماع است، نباشد، اجماع به عنوان حجت و مصدر تشریع بودن بی‌ارزش خواهد بود، و اعتماد مردم بر آن هر اندازه هم که فزونی یابد، به آن اعتبار نمی‌بخشد. اعتماد بر اجماع تنها در صورتی صحیح است که کاشف از قول معصوم باشد، که در این صورت مانند خبر متواتری است که سنت را اثبات می‌کند، و بحث از آن خواهد آمد.

پرسش دوم

منشأ طرح پرسش دوم آن است که ظاهر راههای سه‌گانه پیشین حکم می‌کند به آنکه حجت همان اجماع همه امت یا همه مؤمنان بدون استثنا باشد؛ در نتیجه هرگاه یک تن از ایشان، هر که باشد، در جرگه اجماع‌کنندگان نباشد اجماعی که دلیل بر حجیت آن اقامه شد، تحقق نیافته است؛ زیرا با وجود مخالف، هر چند یک تن باشد، به حجیت اجماع دیگران، با همه شأنی که دارند، قطع حاصل نمی‌گردد؛ زیرا عصمت، بر فرض ثبوت آن با ادله پیشین، برای همه امت ثابت می‌شود نه برای بعض آن.

اما انتظاری که ایشان از قول به حجیت اجماع داشتند - یعنی اثبات مشروع بودن بیعت با ابی بکر - بر ایشان حاصل نشد، زیرا با تواتر ثابت است که علی علیه السلام و جمع فراوانی از بنی هاشم و دیگر مسلمانان با آن مخالفت کردند؛ و اگر اکثر ایشان بعداً به بیعت مجبور شدند، هنوز کسانی از ایشان - مانند سعد بن عبادہ (کشته جن!) - باقی ماندند که تا زمان مرگ به آن تن ندادند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۰

و لأجل هذه المفارقة بين أدلة الإجماع و واقعه الذى أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال فى هذا الباب لتوجيهها: فقال مالك - على ما نسب إليه -: ان الحجة هو إجماع أهل المدينة فقط. و قال قوم: الحجة إجماع أهل الحرمين مكة و المدينة و المصرين الكوفة و البصرة. و قال قوم: المعتبر إجماع أهل الحل و العقد. و قال بعض: المعتبر إجماع الفقهاء الاصوليين خاصة. و قال بعض: الاعتبار باجماع أكثر المسلمين و اشترط بعض فى المجمعين ان يحققوا عدد التواتر. و قال آخرون: الاعتبار باجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود [۱۰۷] و شيعته. إلى غير ذلك من الأقوال التى يطول ذكرها المنقولة فى جملة من كتب الاصول.

و كل هذه الأقوال تحکيمات لا سند لها و لا دليل، و لا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة. و الذى دفع أولئك القائلين بتلك المقالات امور وقعت فى تاريخ بيعة الخلفاء يطول شرحها أرادوا تصحيحها بالإجماع.

هذه هى الجذور العميقة للمسألة التى أوقعت القائلين بحجة الإجماع فى حيص و ببص لتصحيحه و توجيهه، و الا فتلك المسالك الثلاثة - ان سلمت - لا تدل على أكثر من حجة إجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجته ببعض الامم دون بعض بلا مخصص. نعم، المخصص هو الرغبة فى إصلاح أصل المذهب و المحافظة عليه على كل حال.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۱

این تباین و تفاوت میان ادله اجماع و رویدادی که ایشان خواهان تصحیح آن بودند، موجب شد اقوال گوناگون در این باب برای

حلّ مسئله مطرح گردد. مالک - بنا بر آنچه بدو منسوب است - گفت: تنها اجماع اهل مدینه حجت است. جمعی گفتند: فقط اجماع اهل حرمین (مکه و مدینه) و دو شهر (کوفه و بصره) حجت است. گروهی دیگر گفتند:

تنها اجماع اهل حلّ و عقد معتبر است. بعضی گفتند: فقط اجماع خصوص فقهاء اصولی معتبر است. و بعضی گفتند: تنها اجماع بیشتر مسلمانان اعتبار دارد، و برخی آن را مشروط به این دانستند که شمار اجماع کنندگان به میزانی باشد که عدد تواتر را محقق سازد.

دیگران گفتند: تنها اجماع صحابه معتبر است، نه دیگران که پس از عصر ایشان آمده‌اند.

این قول به داود و پیروانش منسوب است. آراء دیگری نیز در این باب هست که در پاره‌ای از کتابهای اصول نقل شده و ذکر آنها به طول می‌انجامد.

همه این آراء، ادعاهایی بی‌پایه است که نه مستندی دارد و نه دلیلی؛ و غائله این تباین و تفاوت آشکار را از میان بر نمی‌دارد. آنچه ایشان را به بیان این آراء واداشته رویدادهایی است که در تاریخ بیعت خلفا رخ داده - که شرح آن به طول می‌انجامد - و ایشان خواستند با اجماع آن را تصحیح کنند.

این‌ها ریشه‌های عمیق مسئله است که قائلین به حجیت اجماع را برای تصحیح و توجیه آن به تلاش و جنب‌وجوش انداخته، و گرنه آن راههای سه‌گانه - برفرض پذیرفته شدن - فقط حجیت اجماع همه مسلمانان را بدون استثنا ثابت می‌کند و نه بیشتر. در نتیجه، اختصاص دادن حجیت اجماع به بعضی از امت و نه بعضی دیگر، بدون مخصص خواهد بود. آری، مخصص همان میل و رغبت به اصلاح اصل مذهب و محافظت بر آن در هر حال است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۲

الإجماع عند الامامیة ان الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمیه له عند الامامیة ما لم یکشف عن قول المعصوم، كما تقدم وجهه. فإذا کشف علی نحو القطع عن قوله فالحجة فی الحقیقة هو المنکشف لا الکاشف، فیدخل حینئذ فی السنّة، و لا یكون دلیلا مستقلا فی مقابله.

و قد تقدم انه لم یثبت عندنا عصمة الامّة عن الخطأ، و انما اقصى ما یثبت عندنا من اتفاق الامّة انه یکشف عن رأی من له العصمة. فالعصمة فی المنکشف لا فی الکاشف.

و علی هذا، فیکون الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الکاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فکما ان الخبر المتواتر لیس بنفسه دلیلا علی الحکم الشرعی رأسا بل هو دلیل علی الدلیل علی الحکم، فکذلک الإجماع لیس بنفسه دلیلا بل هو دلیل علی الدلیل. غایة الأمر ان هناك فرقا بین الإجماع و الخبر المتواتر: ان الخبر المتواتر دلیل لفظی علی قول المعصوم، آی انه یثبت به نفس کلام المعصوم و لفظه فیما إذا کان التواتر للفظ. اما الإجماع فهو دلیل قطعی علی نفس رأی المعصوم لا علی لفظ خاص له، لأنه لا یثبت به - فی آی حال - ان المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معین فی بیانه للحکم.

و لأجل هذا یرسمی الإجماع بالدلیل اللبی، نظیر الدلیل العقلی. یعنی انه یثبت بهما نفس المعنی و المضمون من الحکم الشرعی الذی هو کاللب بالنسبة إلی اللفظ الحاکی عنه الذی هو کالقشر له.

و الثمرة بین الدلیل اللفظی و اللبی تظهر فی المخصص إذا کان لیا أو لفظیا،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۳

اجماع نزد امامیه

نزد امامیه اجماع از آن جهت که اجماع است تا وقتی کاشف از قول معصوم نباشد، فاقد ارزش علمی است، که توضیح آن گذشت.

و هرگاه اجماع به نحو قطعی پرده از قول معصوم بردارد و آن را معلوم سازد، حجت در حقیقت همان کشف شده [– قول معصوم] خواهد بود نه کشف کننده [– اجماع]، و در این صورت، داخل در سنت بوده، دلیل مستقلى در برابر سنت به شمار نمی‌رود. قبلاً بیان شد که برای ما عصمت ائمت از خطا ثابت نشده است، و نهایت چیزی که برای اتفاق ائمت نزد ما ثابت شده آن است که رأی کسی را که عصمت دارد کشف می‌کند. بنابراین، عصمت در کشف شده است نه کشف کننده.

بنابراین، جایگاه اجماع همان جایگاه خبر متواتر است که به نحو قطعی قول معصوم را ثابت می‌کند. پس همان گونه که خبر متواتر خودش بنفسه مستقیماً دلیل بر حکم شرعی نیست، بلکه دلیل بر حکم است، همچنین اجماع خودش بنفسه دلیل بر آن نیست بلکه دلیل بر دلیل است.

البته در اینجا فرقی میان اجماع و خبر متواتر وجود دارد، و آن اینکه: خبر، در جایی که تواتر لفظی باشد، دلیل لفظی بر قول معصوم است، یعنی توسط آن، نفس کلام معصوم و عین عبارت او ثابت می‌شود. اما اجماع فقط دلیل قطعی بر نفس رأی معصوم است نه لفظ خاصی از وی، زیرا در هیچ حالی با اجماع ثابت نمی‌شود که معصوم، لفظ خاص و معینی را در بیانش برای حکم ادا کرده است.

از این رو، اجماع را دلیل لثی می‌نامند، مانند دلیل عقلی، یعنی توسط آن، نفس معنا و محتوا ثابت می‌شود، یعنی حکم شرعی که نسبتش با لفظ حاکی از آن، نسبت مغز [– لب] به پوست است.

ثمره تفاوت میان دلیل لفظی و لثی در مخصص لثی و لفظی روشن می‌شود؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۴

علی ما ذکره الشیخ الانصاری کما تقدم [۱۰۸] لذهابه إلى جواز التمسک بالعام فی الشبهة المصداقية إذا کان المخصص لیا دون ما إذا کان لفظیا.

و إذا کان الإجماع حجة من جهة کشفه عن قول المعصوم فلا یجب فیہ اتفاق الجميع بغير استثناء کما هو مصطلح أهل السنة علی مبناهم، بل یکفی اتفاق کل من یستکشف من اتفاقهم قول المعصوم کثروا أم قلوا إذا کان العلم باتفاقهم یستلزم العلم بقول المعصوم، کما صرح بذلك جماعة من علمائنا.

قال المحقق فی المعبر [۱۰۹]، بعد ان اناط حجية الإجماع بدخول المعصوم: «فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما کان حجة، و لو حصل فی اثنين کان قولهما حجة».

و قال السيد المرتضى علی ما نقل عنه: «إذا کان علمه کون الإجماع حجة کون الامام فیهم فکل جماعة کثرت أو قلت کان الامام فی أقوالها فاجماعها حجة».

إلی غیر ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة کثيرة من علمائنا. و لكن سیأتی انه علی بعض المسالك فی الإجماع لا بد من إحراز اتفاق الجميع.

و علی هذا، فیکون تسمية اتفاق جماعة من علماء الامامية بالإجماع مسامحة ظاهرة، فان الإجماع حقيقة عرفیة فی اتفاق جميع العلماء من المسلمين علی حکم شرعی. و لا یلزم من کون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة ان یصح تسميتها بالإجماع، و لكن قد شاع هذا التسامح فی لسان الخاصة من علماء الامامية علی وجه اصبح لهم اصطلاحاً آخر فیہ، فیراد من الإجماع عندهم کل اتفاق یستکشف منه قول المعصوم سواء کان اتفاق الجميع أو البعض، فیعم القسمین.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۵

بنا بر آنچه شیخ انصاری – چنان که گذشت – بیان کرده است. چون ایشان معتقد است در شبهه مصداقی در صورتی که مخصص

لجبی باشد می‌توان به عام تمسک کرد، اما در صورتی که لفظی باشد، نمی‌توان.

و چون اجماع از آن جهت حجت است که کاشف از قول معصوم می‌باشد، اتفاق همگان بدون استثنا در آن شرط نیست- برخلاف اصطلاح اهل سنت، آن گونه که مقتضای مبنای ایشان است- بلکه اتفاق هر جماعتی که اتفاق ایشان کاشف از قول معصوم باشد، کافی است، زیاد باشند یا اندک، در صورتی که علم به اتفاق ایشان مستلزم علم به قول معصوم باشد، چنان که تنی چند از علمای ما بدین امر تصریح کرده‌اند.

محقق در معتبر، پس از آنکه حجیت اجماع را منوط به دخول معصوم دانست، می‌گوید: «پس اگر صد تن از فقهای ما فاقد قول معصوم باشد، [اجماع ایشان] حجت نخواهد بود، و اگر قول معصوم در میان دو تن حاصل باشد قول ایشان حجت می‌باشد.» سید مرتضی، بنا بر آنچه از وی نقل شده، می‌گوید: «اگر علت حجت بودن اجماع قرار داشتن امام در زمره ایشان است، پس هر گروهی، فراوان یا اندک، که قول امام در میان اقوال ایشان باشد، حجت خواهد بود.» و دیگر تصریحاتی که از تعداد فراوانی از علمای ما نقل شده است. البته خواهیم گفت که بنا بر برخی از مسلک‌ها در اجماع، چاره‌ای از احراز اتفاق همگان نیست.

بنابراین، اتفاق جماعتی از علمای امامیه را اجماع نامیدن یک تسامح آشکار است؛ زیرا اجماع، حقیقت عرفی در اتفاق همه علمای مسلمان بر حکم شرعی است. و صرف حجت بودن اتفاق گروهی اندک، مستلزم آن نیست که اجماع نامیدنش هم صحیح باشد. اما این تسامح در لسان خاصه، یعنی علمای امامیه، رواج یافته به گونه‌ای که اصطلاح دیگری برای آنان گردیده است. بنابراین، مقصود ایشان از اجماع هر اتفاقی است که کاشف از قول معصوم می‌باشد، خواه اتفاق همه باشد و یا اتفاق بعض. بنابراین هر دو قسم را شامل می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۶

و الخلاصة التي نريد ان ننص عليها و تعيننا من البحث: ان الإجماع انما يكون حجة إذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله و ان حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا، و لا دليل على حجية مثله. اما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي البحث عنه. و قد ذكروا لذلك طرقا انهاها المحقق الشيخ اسد الله التستري في رسالته في المواسعة و المضايقة - على ما نقل عنه - إلى اثنتي عشرة طريقا. و نحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة و هي ثلاث بل أربع:

۱- طريقة الحسن، و بها يسمى الإجماع: الإجماع الدخولي، و تسمى الطريقة التضمنية. و هي الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التي اختارها السيد المرتضى و جماعة سلکوا مسلکها.

و حاصلها: ان يعلم بدخول الامام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم.

و هذه الطريقة انما تتصور إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه و تتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم و وجد من بينها أقوالا متميزة معلومة لأشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بأن الامام من جملة أولئك المتفقين أو يتواتر لديه النقل عن أهل البلد أو عصر فعلم ان الامام كان من جملتهم و لم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

و من الواضح ان هذه الطريقة لا تتحقق غالبا الا لمن كان موجودا في عصر الامام. اما بالنسبة إلى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق لا سيما في الصورة الاولى و هي السماع من نفس الامام.

و قد ذكروا انه لا- يضر في حجية الإجماع - على هذه الطريقة - مخالفة معلوم النسب و ان كثروا ممن يعلم انه غير الامام، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۷

خلاصه سخن - که می‌خواهیم صریحا بیان کنیم و مقصود ما از این بحث است - آن است که اجماع در صورتی حجت است که به سبب آن - به نحو قطعی - قول معصوم دانسته شود، پس تا وقتی علم به قول معصوم بدست نیاید، هر چند ظن به آن حاصل شده باشد، نزد ما ارزشی ندارد و دلیلی بر حجیت آن در دست نداریم.

اما چگونه از اجماع به نحو قطعی قول معصوم کشف می‌شود؟ این، چیزی است که سزاوار است درباره‌اش بحث شود. علما راههایی را برای آن بیان کرده و شیخ اسد الله تستری در رساله الموساعه و المضایقه - بنا بر آنچه از وی نقل شده - شمار آنها را به دوازده راه رسانده است. ما به ذکر راههای معروف، که سه بلکه چهار تاست، اکتفا می‌کنیم.

۱- راه حسن: به اعتبار این راه، اجماع را اجماع دخولی می‌نامند. و این راه را طریقه تضمین می‌نامند. این راهی است که میان قدمای اصحاب شهرت داشته و سید مرتضی و جماعتی که راه وی را پیموده‌اند آن را برگزیده‌اند.

حاصل این راه آن است که دخول امام در بین اجماع کنندگان به نحو قطعی دانسته شده باشد، بی‌آنکه شخص او از میان آنان شناخته شده باشد.

این طریقه در صورتی قابل فرض است که بدست آورنده اجماع خودش به جستجو پردازد و اقوال علما را بررسی کند و اتفاق ایشان برایش معلوم گردد و در میان آنان اقوال جدا و شناخته‌شده‌ای را که مربوط به افرادی نامعلوم است بدست آورد تا بدانجا که برایش علم حاصل شود که امام یکی از کسانی است که اتفاق نظر دارند، یا از اهل یک شهر یا یک عصر نقل متواتر برایش حاصل شود و از این راه پی ببرد که امام یکی از آنان بوده و قول وی در میان دیگر اقوال به‌طور مشخص معلوم نباشد، که در این صورت از نوع اجماعی است که با تواتر نقل شده است.

روشن است که این راه غالبا تنها برای کسی محقق می‌شود که در عصر امام زندگی می‌کند، اما نسبت به زمانهای پس از ایشان، تحققش بعید به نظر می‌رسد، به ویژه در شکل نخستین، که شنیدن از خود امام است.

گفته‌اند: مخالفت کردن کسی که نام و نسبش شناخته شده است و معلوم است که امام نیست، هر چند تعدادشان زیاد باشد، در این طریقه، به حجیت اجماع زیانی نمی‌رساند، برخلاف کسی که نام و نسبش شناخته شده نیست به گونه‌ای که احتمال می‌رود امام باشد،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۸

انه الامام. فانه فی هذه الصورة لا يتحقق العلم بدخول الامام فی المجمعين.

۲- طریقه قاعده اللطف، و هی ان يستكشف عقلا رأى المعصوم من اتفاق من عده من العلماء الموجودين فی عصره خاصه أو فی العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم باحد وجوه الردع الممكنة خفيه أو ظاهرة، اما بظهوره نفسه أو باظهار من يبين الحق فی المسألة. فان قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الامام و عصمته تقتضى أيضا ان يظهر الامام الحق فی المسألة التى يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، و الا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الامام باعظم ما وجب عليه و نصب لأجله، و هو تبليغ الأحكام المنزلة.

و هذه الطریقه هی التى اختارها الشيخ الطوسى و من تبعه، بل یرى انحصار استكشاف قول الامام من الإجماع فيها. و ربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول فی العدة عنه فی رد هذه الطریقه كونها معروفة قبل الشيخ أيضا.

و لازم هذه الطریقه عدم قدح المخالفة مطلقا سواء كانت من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الامام و لم يكن معه برهان يدل على صحه فتواه.

و لازم هذه الطریقه أيضا عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آیه أو سنه قطعية على خلاف المجمعين و ان لم يفهموا دلالتها على الخلاف. إذ يجوز ان يكون الامام قد اعتمد عليها فی تبليغ الحق.

۳- طریقه الحدس، و هی ان یقطع بكون ما اتفق علیه فقهاء الامامیه وصل إلیهم من رئیسهم و امامهم یداید، فان اتفاهم مع كثرة اختلافهم فی أكثر المسائل یعلم منه ان الاتفاق كان مستندا إلی رأى امامهم لا عن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم اتباعا للاهواء أو استقلالا بالفهم. كما یكون ذلك فی اتفاق اتباع سائر ذوی الآراء و المذاهب فانه لا نشك فیها انها مأخوذة من متبوعهم و رئیسهم الذى یرجعون إلیه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۱۹۹

چرا که در این صورت، علم به دخول امام در میان اجماع کنندگان محقق نمی گردد.

۲- طریقه قاعده لطف، بدین صورت که رأى معصوم از اتفاق دیگران، یعنی خصوص علمای موجود در عصر امام یا عصرهای پس از وی، عقلا کشف شود، در صورتی که از جانب وی به هیچ شکلی - پنهان یا آشکار، با ظهور خودش یا اظهار کسی که حق را در مسئله بیان کند - منع و ردعی ظاهر نشده باشد. زیرا قاعده لطف همان گونه که مقتضی نصب امام و عصمت وی است، مقتضی آن است که امام در مسأله‌ای که مفتیان اتفاق برخلاف حق دارند، حق را آشکار کند، و در غیر این صورت لازم می آید که تکلیف به آن حکم ساقط شود و یا امام بزرگترین تکلیف خود را که برای آن به امامت نصب شده - یعنی تبلیغ احکام نازل شده از جانب خداوند - ترک گفته باشد.

این راهی است که شیخ طوسی و پیروانش آن را برگزیده‌اند، بلکه کشف قول امام از اجماع را منحصر در آن دانسته‌اند. و چه بسا از کلام سید مرتضی که در کتاب عدّه از وی در ردّ این طریقه نقل شده، بدست آید که این طریقه پیش از شیخ نیز شناخته شده بوده است.

لازمه این طریقه آن است که مخالفت [برخی از علما] خواه نام و نسبش معلوم باشد یا مجهول، زیانی نرساند، البته به شرط آنکه بدانیم امام نیست، و نیز برهانی که دلالت بر درستی فتوایش کند با خود نداشته باشد.

همچنین لازمه این طریقه آن است که اگر آیه یا سنت قطعی برخلاف اجماع کنندگان وجود داشته باشد، هرچند نفهمیده باشند که برخلاف رأى آنان دلالت دارد، اجماع آنان کاشف از قول معصوم نباشد، زیرا ممکن است امام در بیان و ابلاغ حق بر همان آیه و یا سنت قطعی اعتماد کرده باشد.

۳- طریقه حدس: طریقه حدس آن است که انسان قطع یابد که آنچه فقها بر آن اتفاق کرده‌اند دست به دست از سوی رئیس و پیشوای ایشان به آنان رسیده است؛ زیرا اتفاق آنان بر یک رأى با وجود فراوانی اختلافشان در بیشتر مسائل معلوم می دارد که این اتفاق مستند به رأى پیشوای ایشان است نه آنکه به پیروی از هوای نفس یا استقلال در فهم، رأى را از پیش خود ابداع کرده باشند؛ چنان که در اتفاق پیروان دیگر صاحبان اندیشه و مذهب همین گونه است، زیرا در این موارد تردیدی نیست که آن رأى مورد اتفاق، برگرفته از پیشوا و رئیس است که ایشان به وی مراجعه می کنند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۰

و الذی یظهر انه قد ذهب إلی هذه الطریقه أكثر المتأخرین. و لازمها ان الاتفاق ینبغی ان یقع فی جمیع العصور من عصر الائمة إلی العصر الذی نحن فیه، لان اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم یقدح فی حصول القطع، بل یقدح فیه مخالفة معلوم النسب ممن یعتقد بقوله، فضلا عن مجهول النسب.

۴- طریقه التقرير، و هی ان یتحقق الإجماع بم رأى و مسمع من المعصوم، مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم و لو بالقاء الخلاف بینهم، فان اتفاق الفقهاء علی حکم - و الحال هذه - یکشف عن إقرار المعصوم لهم فیما رأوه و تقریرهم علی ما ذهبوا إلیه. فیکون ذلك دلیلا علی ان ما اتفقوا علیه هو حکم الله واقعا.

و هذه الطريقة لا تتم الا مع إحراز جميع شروط التقرير التي قد تقدم الكلام عليها في مبحث السنة. و مع إحراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعه و سكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفا عن موافقته. و لكن المهم ان يثبت لنا ان الإجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه إمكان الردع من الامام و لو بالقاء الخلاف، أو هل يجب على الامام بيان الحكم الواقعي و الحال هذه؟ و سيأتى ما ينفع في المقام.

*** هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الامام من الإجماع و قد يحصل للانسان المتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض الوجوه دون البعض، أى لا يجب في كل إجماع ان يبنى على وجه واحد من هذه الوجوه و ان كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الاولى «الطريقة التضمنية»، أى الإجماع الدخولى، و الشيخ الطوسى يرى انحصاره في الطريقة الثانية «طريقة قاعدة اللطف».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۱

ظاهرا اكثر متأخرين بدین طریقه رفته‌اند. و لازمه‌اش آن است که این اتفاق [برای آنکه کاشف از رأى معصوم باشد] سزاوار است در همه زمانها، از عصر ائمه عليهم السّلام تا عصرى که ما در آن بسر مى‌بریم، متحقق باشد، زیرا اتفاق اهل یک عصر در صورت مخالفت پیشینان، برای حصول قطع [به قول معصوم] کفایت نمى‌کند، بلکه مخالفت کسی که نام و نسبش معلوم است در صورتی که نظرش اعتباری داشته باشد، برای حصول قطع زیانبار خواهد بود، چه رسد به کسی که نام و نسبش ناشناخته باشد.

۴- طریقه تقریر: طریقه تقریر آن است که اجماع در جایی که امام می‌بیند و می‌شنود تحقق یابد به شرط آنکه امام بتواند با بیان حق برای ایشان- هرچند با اختلاف انداختن میانشان- از آن منع کند، زیرا اتفاق فقها بر یک حکم در چنین شرایطی، کاشف از اقرار و تقریر معصوم علیه السّلام نسبت به رأى و نظری است که ایشان بر آن اتفاق کرده‌اند، و این دلیلی خواهد بود بر اینکه آنچه ایشان بر آن اتفاق کرده‌اند در واقع همان حکم خداست.

این طریقه تنها در صورتی تأم است که همه شرایط تقریر که پیش از این در بحث سنت بیان شد، احراز شده باشد. و در صورت احراز همه آن شرایط، شکی نیست که موافقت معصوم بدست می‌آید. بلکه اگر یک نفر در جایی که امام می‌بیند و می‌شنود و امکان منع برایش هست حکمی را بیان کند و آنگاه امام نسبت به آن سکوت کند، سکوت امام تقریری خواهد بود که کاشف از موافقت امام می‌باشد. اما مهم آن است که برای ما ثابت شود که در مورد اجماع در عصر غیبت آیا برای امام علیه السّلام امکان منع، هرچند با اختلاف انداختن، وجود دارد؟ و یا آیا بر امام واجب است حکم واقعی را در چنین شرایطی بیان کند؟ در ادامه مطالبی که در این خصوص سودمند است بیان خواهد شد.

*** این خلاصه وجوه معروفی بود که برای پی بردن به قول معصوم از اجماع بیان شده است ممکن است برای کسی که در اقوال علما به جستجو پرداخته و در صدد بدست آوردن اجماع ایشان است، بعضی از این وجوه بدست آید و بعضی بدست نیاید؛ یعنی در هر اجماعی لازم نیست بر یک وجه [خاص] از این وجوه مبتنی باشد، هرچند سید مرتضی آن را منحصر در طریقه نخست (طریقه تضمینیه)، یعنی اجماع دخولی، می‌داند و شیخ طوسی آن را منحصر در طریقه دوم (طریقه قاعده لطف) می‌داند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۲

و على كل حال، فان الإجماع انما يكون حجة إذا كشف كشفا قطعيا عن قول المعصوم من أى سبب كان و على أية طريقة حصل. فليس من الضروري ان نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم. *** و التحقيق انه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندره لا تبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التى نحصلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة. و تفصيل ذلك ان نقول ببرهان السبر و التقسيم:

ان المجمعین اما ان یکون رأیهم الذی اتفقوا علیه بغیر مستند و دلیل او عن مستند و دلیل.

- لا- یصح الفرض الأول، لان ذلك مستحيل عادةً فی حقهم. و لو جاز ذلك فی حقهم فلا تبقى قيمةً لأرائهم حتی یستكشف منها الحق.

- فیتعین الفرض الثانی، و هو ان یکون لهم مدرک، خفی علینا و ظهر لهم.

و مدارک الأحکام منحصرة عند الامامیة فی أربعة: الكتاب و السنة و الإجماع و الدلیل العقلی. و لا یصح ان یکون مدرکهم ما عدا السنة من هذه الأربعة:

اما الكتاب، فانما لا یصح ان یکون مدرکهم فلاجل ان القرآن الکریم بین أیدینا مقروء و مفهوم، فلا یمکن فرض آیه منه خفیت علینا و ظهرت لهم. و لو فرض انهم فهموا من آیه شیئاً خفی علینا وجهه فان فهمهم لیس حجةً علینا فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لا یکون موجبا للقطع بالحکم الواقعی أو موجبا لقیام الحجة علینا. فلا ینفع مثل هذا الإجماع.

و اما الإجماع، فواضح انه لا یصح ان یکون مدرکاً لهم، لان هذا الإجماع الذی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۳

در هر حال، اجماع در صورتی حجت است که به نحو قطعی کاشف از قول معصوم باشد، از هر سببی باشد و به هر طریقه‌ای حاصل شود. بنابراین، ضرورتی ندارد که حصول آن را از طریقه خاصی از این راهها یا مانند آن فرض کنیم، بلکه ملاک برای ما حصول قطع به قول معصوم است.

*** تحقیق آن است که پیدایش قطع به قول معصوم از طریق اجماع محصل چندان کمیاب است که ارزشی برای بیشتر اجماعهایی که ما بدست می‌آوریم- بلکه برای هیچ‌یک از آنها نسبت به زمان غیبت- باقی نمی‌گذارد. تفصیل مطلب آن است که از طریق برهان سبر و تقسیم بگوییم:

اجماع‌کنندگان یا بدون مستند و دلیل بر یک رأی اتفاق کردند، یا با مستند و دلیل.

فرض نخست صحیح نیست، زیرا چنین چیزی عادتاً در حق ایشان محال است. و اگر چنین چیزی در حق ایشان روا باشد دیگر ارزشی برای آراء ایشان باقی نمی‌ماند تا کاشف از حق باشد.

بنابراین، فرض دوم متعین خواهد بود؛ و آن اینکه آنان مدرکی [برای نظرشان] دارند که بر ما پوشیده مانده و برای آنان آشکار بوده است.

از طرفی، مدارک احکام نزد امامیه منحصر در چهار چیز است: کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقلی. از این میان، تنها فرض صحیح آن است که مدرک ایشان سنت باشد.

اما کتاب، از این رو نمی‌تواند مدرک ایشان باشد که قرآن کریم در دست ماست و خوانده و فهمیده می‌شود، پس نمی‌توان آیه‌ای از آن را فرض کرد که بر ما پوشیده مانده و برای آنان آشکار بوده باشد. و اگر فرض شود که آنان از یک آیه چیزی را فهمیده‌اند که وجه آن بر ما پوشیده مانده، باید دانست که فهم ایشان برای ما حجت نیست؛ پس اگر اتفاق ایشان مستند به این فهم باشد سبب قطع به حکم واقعی یا سبب قیام حجت بر ما نمی‌شود. در نتیجه چنین اجماعی سودی نمی‌بخشد.

و اما اجماع، روشن است که نمی‌تواند مدرک ایشان بوده باشد، زیرا ما نقل کلام

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۴

صار مدرکاً للاجماع ننقل الکلام إليه أيضاً، فنسأل عن مدرکه. فلا بد ان ینتهی إلى غیره من المدارک الاخری.

و اما الدلیل العقلی، فواضح، لأنه لا یتصور هناك قضیة عقلیة یتوصل بها إلى حکم شرعی کانت مستورةً علینا و ظهرت لهم، ضرورةً انه لا- بد فی القضیة العقلیة التي یتوصل بها إلى الحکم الشرعی ان تتطابق علیها جمیع آراء العقلاء، و الا فلا یصح التوصل بها إلى

الحکم الشرعی. فلو ان المجمعین كانوا قد تمسکوا بقضیه عقلیه لیست بهذه المثابۀ فلا تبقى قیمۀ لأرائهم حتی یستکشف منها الحق و موافقۀ الامام، لانهم یكونون کمن لا مدرک لهم.

فانحصر مدرکهم فی جمیع الأحوال فی السنۀ. و الاستناد إلى السنۀ یتصور علی وجهین:

۱- ان یسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهۀ أو یرون فعله أو تقریره. و هذا بالنسبۀ إلى عصرنا لا سبیل فیہ حتی إلى الظن به فضلا عن القطع، و ان احتمل إمكان مشافهۀ بعض الأبدال من العلماء للامام.

بل الحال كذلك حتی بالنسبۀ إلى من هم فی عصر المعصومین، أی انه لا یحصل القطع فیہ لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال انهم استندوا إلى روایۀ و ثقوا بها، و ان کان احتمال المشافهۀ قریبا جدا. بل هی مظنونۀ. علی انه لا مجال - بالنسبۀ إلینا - لتحصیل إجماع الفقهاء الموجودین فی تلك العصور، إذ لیست آراؤهم مدونۀ، و کل ما دونه هی الأحادیث التي ذکروها فی اصولهم المعروفة بالاصول الأربعمائه.

۲- ان یستند المجمعون إلى روایۀ عن المعصوم. و لا مجال فی هذا الإجماع لإفادته القطع بالحکم أو کشفه عن الحجۀ الشرعیۀ من جهة السند و الدلالۀ معا:

اما من جهة السند، فلاحتمال ان المجمعین كانوا متفقین علی اعتبار الخبر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۵

می کنیم به این اجماعی که مدرک اجماع مورد نظر ماست، و می پرسیم مدرک آن چیست؟ پس ناگزیر باید این سلسله به مدرکی غیر اجماع منتهی گردد.

و اما دلیل عقلی، روشن تر است، زیرا نمی توان تصور کرد که قضیه ای عقلی که توسط آن به حکم شرعی می رسم وجود داشته باشد که بر ما پوشیده مانده و برای آنان آشکار بوده باشد؛ زیرا روشن است که قضیه ای عقلی که توسط آن به حکم شرعی می رسم باید از اموری باشد که آراء همه عقلا - بر آن توافق دارد، و در غیر این صورت نمی توان بوسیله آن به حکم شرعی دست یافت. بنابراین اگر اجماع کنندگان به قضیه ای عقلی تمسک کرده اند، که این گونه نیست ارزشی برای آراء آنان باقی نمی ماند تا کاشف از حق و موافقت امام باشد، زیرا اینان چونان کسانی خواهند بود که مدرکی [برای نظر خویش] ندارند.

بنابراین، مدرک ایشان در همه حالات منحصر در سنت است. و استناد به سنت بر دو وجه تصور می شود:

۱- اینکه اجماع کنندگان یا برخی از ایشان حکم را از معصوم به طور شفاهی بشنوند یا فعل و یا تقریر وی را ببینند. نسبت به زمان ما راهی حتی برای ظنّ به این امر نیست چه رسد به قطع، هر چند برخی امکان مشافهۀ بعض ابدال با امام علیه السلام را محتمل دانسته اند.

بلکه نسبت به معاصرین ائمه علیهم السلام نیز وضع از همین قرار است، یعنی برای ما قطع به مشافهۀ ایشان با معصوم حاصل نمی شود، زیرا احتمال دارد که ایشان به روایتی که آن را موثق می دانستند استناد کرده باشند، هر چند احتمال مشافهۀ بسیار قریب، بلکه مظنون است. افزون بر آنکه نسبت به ما مجالی برای بدست آوردن اجماع فقهای موجود در آن عصرها نیست، زیرا آراء ایشان مدون نمی باشد، و همه آنچه ایشان تدوین کرده اند، احادیثی است که در اصول خود معروف به اصول چهارصدگانه آورده اند.

۲- اینکه اجماع کنندگان به روایتی از معصوم استناد کرده باشند. و چنین اجماعی زمینه ای برای افاده قطع به حکم یا کشف از حجت شرعی از هر دو جهت سند و دلالت ندارد.

اما از جهت سند، چون محتمل است که اجماع کنندگان بر اعتبار خبر موثق

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۶

الموثق أو الحسن، فمن لا- یری حجیتهم لا- مجال له فی الاستناد إلى مثله. فمن أين یحصل لنا العلم بانهم استندوا إلى ما هو حجۀ

باتفاق الجميع؟

و اما من جهة الدلالة، فلاحتمال ان يكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض انه حجة من جهة السند - ليس نصا في الحكم. و لا ينفع ان يكون ظاهرا عندهم في الحكم، فان ظهور دليل عند قوم لا يستلزم ان يكون ظاهرا لدى كل أحد، و فهم قوم ليس حجة على غيرهم. الا ترى ان المتقدمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من أخبار البئر و اشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلي.

فلعل الخبر الذي كان مدركا لهم ليس ظاهرا عندنا لو اطلعنا عليه.

إذا عرفت ذلك ظهر لك ان الإجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولي و هو بالنسبة إلينا غير عملي.

و اما القول بأن قاعدة اللطف تقتضي ان يكون الامام موافقا لرأى المجمعين و ان استند المجمعون إلى خبر الواحد الذي ربما لا تثبت لنا حجتيه من جهة السند أو الدلالة لو اطلعنا عليه - فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة في المقام وفاقا لما ذهب إليه الشيخ الانصاري و غيره، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي و اتباعه عليها، لان السبب الذي يدعو إلى اختفاء الامام و احتجاب نفعه مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعية للبشر هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد. و لا يلزم من ذلك إخلال الامام بالواجب عليه و هو تبليغ الأحكام، لان الاحتجاب ليس من سببه.

و على هذا فمن اين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للامام من إظهار الحق في حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟

و للمشكك ان يزيد على ذلك فيقول: لما ذا لا تقتضي هذه القاعدة ان يظهر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۷

يا حسن توافق داشته باشند، و بنابراین کسی که چنین خبری را حجت نمی‌داند نمی‌تواند به چنین اجماعی استناد کند. ما از کجا علم حاصل کنیم که ایشان به چیزی استناد کرده‌اند که همگان آن را حجت می‌دانند؟

اما از جهت دلالت، به خاطر آنکه احتمال دارد آن خبر مفروض - بر فرض آنکه از جهت سند حجت باشد - نص در حکم نباشد. و صرف اینکه از نظر آنان ظاهر در حکم است سودی نمی‌بخشد، زیرا ظهور دلیل نزد یک گروه مستلزم آن نیست که نزد همگان ظاهر باشد؛ و فهم یک گروه برای دیگران حجت نمی‌باشد. مگر نمی‌بینید که نزد متقدمین استفاده نجاست از اخبار چاه شهرت داشت و نزد متأخرین، از علامه حلی به بعد، عکس آن شهرت یافت. پس شاید خبری که مدرک ایشان بوده برای ما اگر از آن آگاه می‌شدیم، ظهوری نمی‌داشت.

حال که این را دانستید، برایتان روشن می‌شود که اجماع مستلزم قطع به قول معصوم نیست، مگر اجماع دخولی، که آن نیز نسبت به ما غیر عملي است.

و اما قول به اینکه قاعده لطف اقتضا دارد که امام با نظر اجماع‌کنندگان موافق باشد - اگرچه آنان به خبر واحدی استناد کرده باشند که در صورت آگاهی از آن، حجیتش از جهت سند و یا دلالت برای ما ثابت نباشد - باید بگوییم: برای ما، همچون شیخ انصاری و دیگران، جريان این قاعده در این مقام ثابت نشده است، هر چند شیخ طوسی و پیروانش بر آن اعتماد کرده‌اند؛ زیرا آنچه موجب پنهان شدن امام و محرومیت مردم از وجود وی می‌باشد با آنکه باعث از میان رفتن بیشتر مصالح نوعی بشر می‌گردد، همان چیز ممکن است سبب نامعلوم ماندن حکم خدا به هنگام اجماع علما بر یک حکم مخالف واقع گردد، به ویژه هنگامی که اجماع از علمای یک عصر باشد. و این امر مستلزم آن نیست که امام در وظیفه واجب خود، یعنی تبلیغ احکام، کوتاهی کرده باشد، زیرا سبب دوری از حکم خدا او نیست.

بنابراین، از کجا برای ما قطع حاصل می‌شود که امام باید در زمان غیبت خود، به هنگام حصول یک اجماع مخالف واقع، حق را اظهار کند؟

تشکیک کننده می تواند افزون بر این، بگوید: چرا این قاعده اقتضا ندارد که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۸

الامام الحق حتی فی صورۃ الخلاف، لا- سیما ان بعض المسائل الخلافیة قد یقع فیها اکثر الناس فی مخالفۃ الواقع؟ بل لو أحصینا المسائل الخلافیة فی الفقه التي هی الأكثر من مسائله لوجدنا ان كثيرا من الناس لا محالۃ واقعون فی مخالفۃ الواقع، فلما ذا لا یجب علی الامام هنا تبلیغ الأحکام لیقل الخلاف أو یعدم و به نجاه المؤمنین من الوقوع فی مخالفۃ الواقع.

و إذا جاء الاحتمال لا یبقی مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.

و اما مسلک الحدس، فان عهده دعواه علی مدعیها و لیس من السهل حصول القطع للانسان فی ذلك، الا ان یبلغ الاتفاق درجۃ یكون الحکم فیہ من ضروریات الدین أو المذهب، أو قریبا من ذلك عند ما یحرز اتفاق جمیع العلماء فی جمیع العصور بغير استثناء، فان مثل هذا الاتفاق یتستلزم عادة موافقته لقول الامام و ان كان مستند المجمعین خبر الواحد أو الأصل.

و كذلك یلحق بالحدس، مسلک التقریر و نحوه مما هو من هذا القبیل و علی کل حال لم تبق لنا ثقة بالإجماع فیما بعد عصر الامام فی استفادة قول الامام علی سبیل القطع و یقین.

الإجماع المنقول ان الإجماع- فی الاصطلاح- ینقسم إلی قسمین:

۱- الإجماع المحصل، و المقصود به: الإجماع الذی یحصله الفقیه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوی. و هو الذی تقدم البحث عنه.

۲- الإجماع المنقول، و المقصود به: الإجماع الذی لم یحصله الفقیه بنفسه و انما ینقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطۃ أم بواسطۃ.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۰۹

امام حتی در صورت اختلاف هم حق را بیان کند؟ به ویژه در بعضی از مسائل اختلافی که بیشتر مردم در آن مرتکب خلاف واقع می شوند. بلکه اگر مسائل اختلافی در فقه را- که بیشتر مسائل آن را تشکیل می دهد- برشماریم، خواهیم دید که بسیاری از مردم به ناچار در مخالفت واقع قرار دارند، پس چرا در اینجا بر امام تبلیغ احکام واجب نباشد تا اختلاف کاهش یابد یا به پایان رسد و این امر موجب می گردد مؤمنان از وقوع در مخالفت واقع رهایی یابند.

و وقتی این احتمال بیاید، دیگر مجالی برای آنکه اجماع از طریق قاعده لطف، مستلزم قطع به قول معصوم باشد، باقی نمی ماند.

و اما مسلک حدس، مسئولیت ادعای آن برعهده ادعاکننده اش می باشد. و حصول قطع برای انسان در این امر آسان نیست، مگر آنکه اتفاق به درجه ای برسد که حکم در آن از ضروریات دین و یا مذهب، یا نزدیک به آن باشد، در جایی که اتفاق همه علما در همه زمانها بدون استثنا احراز شود؛ زیرا چنین اتفاقی عادتاً مستلزم موافقت آن با قول امام می باشد، هرچند مستند اجماع کنندگان خبر واحد و یا اصل باشد.

مسلک تقریر و مانند آن از راههایی که از این گونه اند، نیز به حدس ملحق می شوند و در هر حال، اطمینانی برای ما نسبت به اجماعی که پس از عصر ائمه منعقد شده در جهت استفاده قول امام به نحو قطع و یقین باقی نمی ماند.

اجماع منقول

اجماع در اصطلاح به دو دسته تقسیم می شود:

۱- اجماع محصل: و مقصود از آن اجماعی است که فقیه خودش با جستجو در اقوال اهل فتوا آن را بدست می آورد. بحث پیشین ما درباره این نوع از اجماع بود.

۲- اجماع منقول: و مراد از آن اجماعی است که فقیه خودش آن را بدست نیاورده، بلکه فقیه‌ای که آن را بدست آورده برایش نقل می‌کند، خواه این نقل با یک واسطه باشد یا با چند واسطه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۰

ثم النقل تارة، يقع على نحو التواتر. وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية. و اخرى، يقع على نحو خبر الواحد، و إذا أطلق قول «الإجماع المنقول» في لسان الاصوليين فالمراد منه هذا الاخير. و قد وقع الخلاف بينهم في حجيته على أقوال.

و لكن الذى يظهر انهم متفقون على حجية نقل الإجماع الدخولى، و هو الإجماع الذى يعلم فيه من حال الناقل انه تتبع فتاوى من نقل اتفاقهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم فى جملة المجمعين. و ينبغى ان يتفقوا على ذلك، لأنه لا يشترط فى حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلا حين سماع الناقل منه، و هذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطه و ان لم يعرفه بالتفصيل. [۱۱۰]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۲؛ ص ۲۱۰

غير ان الإجماع الدخولى مما يعلم عدم وقوع نقله، لا سيما فى العصور المتأخرة عن عصر الائمة، بل لم يعهد من الناقلين للاجماع من ينقله على هذا الوجه و يدعى ذلك.

و عليه، فموضع الخلاف منحصر فى حجية الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولى، و هو كما قلنا على أقوال:

۱- انه حجة مطلقا، لأنه خبر واحد؛

۲- انه ليس بحجة مطلقا، لأنه لا يدخل فى أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجة؛

۳- التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء فى جميع العصور الذى يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، و بين غيره من الإجماعات المنقولة التى يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجة. و إلى هذا التفصيل مال الشيخ الانصارى الأعظم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۱

نقل گاهی به نحو تواتر واقع می‌شود، که حکمش از جهت حجیت، حکم اجماع محصل خواهد بود.

و گاهی به نحو خبر واحد است. و هرگاه «اجماع منقول» در تغییرات اصولیون گفته می‌شود، مقصود همین نوع اخیر است.

در حجیت این نوع از اجماع چند قول وجود دارد.

اما به نظر می‌رسد همگان بر سر حجیت نقل اجماع دخولی اتفاق نظر دارند؛ یعنی اجماعی که از حال نقل کننده آن معلوم است که در فتوای کسانی که اتفاق ایشان را نقل می‌کند حتی معصوم علیه السلام تتبع کرده، و در نتیجه معصوم نیز در زمره اجماع کنندگان داخل می‌شود. البته سزاوار است که همگان حجیت چنین اجماعی را بپذیرند، زیرا حجیت خبر واحد مشروط به آن نیست که معصوم هنگام شنیدن نقل کننده از وی، او را به طور مشخص بشناسد؛ و این نقل کننده بنا بر فرض بدون واسطه از معصوم نقل می‌کند، هرچند وی را به طور مشخص نمی‌شناسد.

چیزی که هست اینکه ما می‌دانیم از اجماع دخولی، به ویژه در زمانهای متأخر از عصر ائمه، نقلی صورت نگرفته است، بلکه به یاد نداریم کسی از نقل کنندگان اجماع، آن را بدین گونه نقل کرده باشد و چنین ادعایی داشته باشد.

بنابراین، محل اختلاف منحصر است در حجیت اجماع منقولی که اجماع دخولی نباشد. و چنان که گفتیم در آن چند قول وجود

دارد:

۱- اجماع منقول مطلقا حجت است، چون خبر واحد است؛

۲- مطلقا حجت نیست، چون از مصادیق خبر واحد از آن جهت که حجت است، نمی‌باشد؛

۳- تفصیل میان نقل اجماع همه فقها در همه دورانها، که از طریق حدس در آن قول معصوم دانسته می‌شود، که حجت می‌باشد؛ و سایر اجماعهای منقول که از طریق قاعده لطف و مانند آن قول معصوم از آن کشف می‌شود، که حجت نمی‌باشد. جناب شیخ انصاری به این تفصیل تمایل دارند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۲

و سر الخلاف فی المسأله یکمن فی ان أدله خبر الواحد من جهة انها تدل علی وجوب التعبد بالخبر لا تشمل کل خبر عن أی شیء کان، بل مختصة بالخبر الحاکي عن حکم شرعی أو عن ذی أثر شرعی، لیصح ان يتبعنا الشارع به. و الا فالمحکي بالخبر إذا لم یکن حکما شرعیا أو ذا أثر شرعی لا معنی للتعبد به، فلا یكون مشمولاً لأدله حجية خبر الواحد.

و من المعلوم ان الإجماع المنقول - غیر الإجماع الدخولی - انما المحکي به بالمطابقة نفس أقوال العلماء، و أقوال العلماء فی أنفسها بما هی أقوال علماء لیست حکما شرعیا و لا ذات أثر شرعی.

و علیه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لا یصح ان یكون مشمولاً لأدله خبر الواحد. و انما یصح ان یكون مشمولاً لها إذا کشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم لیصح التعبد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إن ثبت لدينا: انه یکفی فی صحه التعبد بالخبر کشفه - علی أی نحو کان من الکشف - عن الحكم الصادر من المعصوم، و لو باعتبار الناقل، نظرا إلى انه لا- يعتبر فی حجية الخبر حکایه نص ألفاظ المعصوم، لان المناط معرفه حکمه و لذا یجوز النقل بالمعنی - فالإجماع المنقول الذی هو موضع البحث یكون حجة مطلقا، لأنه کاشف و حاک عن الحكم باعتقاد الناقل فیکون مشمولاً لأدله حجية الخبر.

و اما إن ثبت لدينا: ان المناط فی صحه التعبد بالخبر ان یكون حاکیا عن الحكم من طریق الحس، أی یجب ان یكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، و لذا لا تشمل أدله حجية الخبر فتوی المجتهد و ان کان قاطعا بالحکم مع ان فتواه فی الحقیقه حکایه عن الحكم بحسب اجتهاده - فالإجماع المنقول

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۳

سر اختلاف در این مسئله در این امر نهفته است که ادله خبر واحد از جهت آنکه دلالت می‌کند بر وجوب تعبد به خبر، شامل خبر از هر چیزی نمی‌شود، بلکه اختصاص دارد به خبر حاکمی از حکم شرعی یا چیزی که اثر شرعی دارد، تا تعبد شارع به آن صحیح باشد، و گرنه، در صورتی که آنچه خبر حکایت می‌کند حکم شرعی یا دارای اثر شرعی نباشد تعبد به آن بی‌معنا خواهد بود، و در نتیجه مشمول ادله حجیت خبر واحد نمی‌شود.

از طرفی، روشن است که اجماع منقول - جز اجماع دخولی - با دلالت مطابقی تنها از خود اقوال علما حکایت می‌کند، و اقوال علما به‌خودی‌خود از آن جهت که اقوال علماست حکم شرعی یا دارای اثر شرعی نیست.

بنابراین، نقل اقوال علما از آن جهت که اقوال علماست نمی‌تواند مشمول ادله حجیت خبر واحد باشد. نقل اقوال ایشان تنها در صورتی می‌تواند مشمول آن ادله باشد که این نقل کاشف از حکم صادر از معصوم باشد تا تعبد به آن صحیح باشد.

حال که این را دانستید می‌گوییم: اگر برای ما ثابت شود که برای درستی تعبد به خبر کافی است که آن خبر به نحوی از انحاء کاشف از حکم صادر از معصوم باشد، هرچند به اعتبار ناقل - به جهت آنکه در حجیت خبر حکایت عین الفاظ معصوم ضرورت

ندارد، زیرا ملاک شناخت حکم وی است و به همین دلیل نقل به معنا جایز است- در این صورت اجماع منقولی که مورد بحث است، مطلقاً حجت می‌باشد؛ زیرا این اجماع به اعتقاد نقل‌کننده کاشف و حاکی از قول معصوم است و در نتیجه مشمول ادله حجیت خبر می‌باشد.

اما اگر برای ما ثابت شود که ملاک در درستی تعبد به خبر آن است که حکم را از طریق حس حکایت کند، یعنی واجب است نقل‌کننده خودش حکم را از معصوم شنیده باشد،- و به همین دلیل است که ادله حجیت خبر شامل فتوای مجتهد نمی‌شود هرچند قطع به حکم داشته باشد، با آنکه فتوای وی بنا بر اجتهادش در حقیقت حکایت از حکم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۴

الذی هو موضع البحث لیس بحجة مطلقاً.

و اما لو ثبت ان الاخبار عن حدس اللازم للاخبار عن حس یصح التعبد به لان حکمه حکم الاخبار عن حس بلا فرق- فان التفصیل المتقدم فی القول الثالث یکون هو الأحق.

و إذا تضح لدينا سر الخلاف فی المسألة، بقى علينا ان نفهم أى وجه من الوجوه المتقدمة هو الأولى بالتصديق و الأحق بالاعتماد، فنقول:

أولاً- ان أدلة خبر الواحد جميعها من آیات و روایات و بناء عقلاء، اقصى دلالتها انها تدل على وجوب تصديق الثقة و تصويبه فی نقله لغرض التعبد بما ينقل. و لكنها لا تدل على تصويبه فی اعتقاده.

بيان ذلك: ان معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله، و واقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول، و كذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول.

و عليه، فإذا كان المنقول حكماً أو ذا أثر شرعى صح البناء على الخبر و التعبد به بالنظر إلى هذا المنقول، اما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضى البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذى هو المنقول، و الاعتقاد فى نفسه ليس حكماً و لا ذا أثر شرعى. اما صحة اعتقاده و مطابقتها للواقع فذلك شىء آخر أجنبى عنه، لان واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به، يعنى اننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده فى ان هذا هو اعتقاده واقعا لكن لا يلزمنا ان نصدق بأن ما اعتقده صحيح و له واقعية.

و من هنا نقول: انه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح ان نبني على واقعية نقله تصديقاً له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لان ذلك يستلزم واقعية

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۵

می‌باشد- در این صورت اجماع منقولی که محل بحث است مطلقاً حجت نخواهد بود.

اما اگر ثابت شود که «خبر دادن از حدسی که لازمه خبر دادن از حس است» می‌تواند مورد تعبد واقع شود- به جهت آنکه حکمش همان حکم اخبار از حس می‌باشد و فرقی با آن ندارد- در این صورت تفصیل پیش گفته در قول سوم درست‌تر خواهد بود.

حال که سر اختلاف در این مسئله برایمان روشن شد، باقی می‌ماند که بفهمیم کدامیک از وجوه و اقوال پیش گفته برای پذیرش، سزاوارتر و برای اعتماد شایسته‌تر است. پس می‌گوییم:

اولاً- همه ادله خبر واحد، اعم از آیات و روایات و بناء عقلاء، نهایت چیزی که بر آن دلالت دارند وجوب تصديق ثقة و بر صواب دانستن وی در نقلش است به جهت تعبد به آنچه وی نقل می‌کند، لکن دلالت ندارد بر اینکه وی را در اعتقادش نیز تصديق کنیم.

توضیح مطلب آن است که: معنای تصديق ثقة بنا گذاشتن بر واقعی بودن نقل وی است، و واقعی بودن نقل مستلزم واقعی بودن چیزی است که نقل شده؛ بلکه واقعی بودن نقل عین واقعی بودن چیزی است که نقل شده. بنابراین، قطع به واقعی بودن نقل به

ناچار مستلزم قطع به واقعی بودن منقول است؛ و همچنین بنا گذاشتن بر واقعی بودن نقل مستلزم بنا گذاشتن بر واقعی بودن چیزی است که نقل شده است.

بر این اساس، اگر منقول [– آنچه نقل شده] حکم یا دارای اثر شرعی باشد بنا گذاشتن بر خبر و تعبد به آن با نظر به این منقول درست است، اما اگر منقول، اعتقاد ناقل باشد، مانند آنجا که کسی از اعتقادش به یک حکم خبر می‌دهد، نهایت چیزی که بنا گذاشتن بر تصدیق نقل وی اقتضا دارد آن است که بنا بگذاریم بر واقعیت داشتن اعتقادی که آن را نقل کرده است. و اعتقاد به خودی خود نه حکم است و نه دارای اثر شرعی. اما درستی اعتقاد وی و مطابقت آن با واقع، چیز دیگری است که ربطی به واقعیت داشتن خود اعتقاد ندارد؛ زیرا واقعیت داشتن یک اعتقاد مستلزم واقعیت داشتن آنچه مورد اعتقاد است نمی‌باشد؛ یعنی ما گاهی کسی را که از عقیده‌اش خبر می‌دهد تصدیق می‌کنیم و می‌پذیریم که او واقعا به آن امر عقیده دارد، اما این ما را ملزم نمی‌کند که بپذیریم آنچه وی به آن عقیده داشته درست است و واقعیت دارد.

از اینجاست که می‌گوییم: هرگاه کسی خبر دهد که حکمی را از معصوم شنیده است، رواست که به مقتضای ادله حجیت خبر، وی را تصدیق کنیم و بنا بگذاریم که نقل او واقعیت دارد، زیرا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۶

المنقول و هو الحكم، إذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل و واقعية المنقول. اما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لأن البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعية معتقده. فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل أن أدلة خبر الواحد إنما تدل على أن الثقة مصدق و يجب تصويبه في نقله، و لا تدل على تصويبه في رأيه و اعتقاده و حدسه. و ليس هناك أصل عقلائي يقول: أن الأصل في الإنسان أو الثقة خاصة أن يكون مصيبا في رأيه و حدسه و اعتقاده.

ثانيا- بعد این ثبت آن أدلة حجية الخبر لا تدل على تصويب الناقل في رأيه و حدسه، فنقول: لو أن ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم و أن لم يكن في نظر الناقل مستلزما لذلك- فهل هذا أيضا غير مشمول لأدلة حجية الخبر؟

الحق انه ينبغي أن يكون مشمولا لها، لأن الأخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه، و ربما كان الناقل لا يرى الاستلزام، بل لا يكون الأخذ به الا- من جهة تصديقه في نقله، لأنه لما كان المنقول- و هو الإجماع- يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به و البناء على صحة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهة.

بل أن الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوما للخبر عن رأى المعصوم. و حينئذ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدلة حجية الخبر، لا سيما إذا كان في نظر الناقل أيضا مستلزما. و لا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم. يعنى أن الخبر عن الإجماع يكون دالا بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۷

این امر مستلزم واقعیت داشتن منقول، یعنی حکم، است، زیرا در اینجا نمی‌توان میان واقعیت داشتن نقل و واقعیت داشتن منقول تفکیک کرد. اما وقتی وی از اعتقادش به اینکه معصوم فلان حکم را صادر کرده خبر دهد، برای آنکه وی را به مقتضای ادله حجیت خبر تصدیق کرده باشیم، درست نیست. بنا بگذاریم بر واقعیت داشتن اعتقادش، چون بنا گذاشتن بر واقعیت داشتن اعتقاد وی برای تصدیق او، مستلزم بنا گذاشتن بر واقعیت داشتن آنچه وی بدان اعتقاد دارد نیست. و از این رو می‌توان میان این دو تفکیک کرد.

نتیجه آنکه: ادله خبر واحد فقط دلالت می‌کند بر اینکه ثقة تصدیق می‌شود و باید وی را در آنچه نقل می‌کند بر صواب دانست،

ولی دلالت نمی‌کند بر اینکه او را در رأی و عقیده و حدسش نیز بر صواب بدانیم. و یک اصل عقلایی نیز وجود ندارد که بگوید: اصل در انسان یا خصوص فرد ثقه آن است که در رأی و حدس و اعتقادش بر صواب باشد.

ثانیا: پس از آنکه ثابت شد ادله حجیت خبر دلالت نمی‌کند بر آنکه ناقل در رأی و حدسش بر صواب است، می‌گوییم: اگر آنچه نقل‌کننده اجماع بدان خبر می‌دهد در نظر کسی که برای او نقل می‌شود [- منقول الیه] مستلزم حکم صادر از معصوم باشد- هر چند در نظر نقل‌کننده مستلزم آن نباشد- آیا چنین موردی نیز مشمول ادله حجیت خبر نخواهد بود؟

حق آن است که این مورد شایسته است که مشمول این ادله قرار گیرد. زیرا پذیرش آن در این صورت از جهت تصدیق ناقل در رأیش نمی‌باشد، و چه بسا ناقل چنین استلزامی را نپذیرد، بلکه پذیرش آن فقط از جهت تصدیق وی در نقلش است، زیرا چون آنچه نقل شده- یعنی اجماع- در نظر کسی که برای وی نقل شده، مستلزم حکم صادر از معصوم است، اخذ به آن و بنا گذاشتن بر درستی نقل آن مستلزم بنا گذاشتن بر صدور حکم می‌باشد. از این رو تعبد به آن بدین لحاظ صحیح می‌باشد.

بلکه خبر دادن از فتوای فقها در نظر کسی که این خبر برایش نقل شده ملزوم خبر دادن از رأی معصوم است. و در این هنگام این خبر دوم که لازمه خبر اول است، مشمول ادله حجیت خبر می‌باشد. به ویژه هنگامی که در نظر ناقل نیز مستلزم آن باشد. و بعد از این امر دیگر نیازی نداریم شمول ادله حجیت را نسبت به خبر اول (ملزوم) به لحاظ آنکه مستلزم حکم است، درست کنیم. یعنی خبر دادن از اجماع به دلالت التزامی بر صدور حکم از معصوم دلالت می‌کند،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۸

المعصوم، فیکون من ناحیه المدلول الالتزامی و هو الاخبار عن صدور الحكم حجة مشمولاً لأدلة حجة الخبر، و ان لم یکن من جهة المدلول المطابق حجة مشمولاً لها، لان الدلالة الالتزامیة غیر تابعة للدلالة المطابقیة من ناحیه الحجیة و ان کانت تابعة لها ثبوتاً إذ لا دلالة التزامیة الا مع فرض الدلالة المطابقیة و لكن لا تلازم بينهما فی الحجیة.

و إذا اتضح لك ما شرحناه یتضح لك ان الأولى التفصیل فی الإجماع المنقول بین ما إذا کان کاشفا عن الحكم فی نظر المنقول إلیه لو کان هو المحصل له فیکون حجة، و بین ما إذا کان کاشفا عن الحكم فی نظر الناقل فقط دون المنقول إلیه، فلا یکون حجة، لما تقدم ان أدلة خبر الواحد لا تدل علی تصدیق الناقل فی نظره و رأیه.

و لعله إلى هذا التفصیل یرمی الشیخ الأعظم قدس سره فی تفصیله الذی أشرنا إلیه سابقاً.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۱۹

و در نتیجه از جهت مدلول التزامی خود، که خبر دادن از صدور حکم است، حجت و مشمول ادله حجیت خبر می‌باشد، اگرچه از جهت مدلول مطابقی حجت و مشمول ادله حجیت نباشد؛ زیرا دلالت التزامی از جهت حجیت، تابع دلالت مطابقی نیست، هر چند در تحقق و ثبوت تابع آن می‌باشد، زیرا جز با فرض دلالت مطابقی، دلالت التزامی وجود ندارد، لکن تلازمی در حجیت میان آن دو برقرار نیست.

حال که آنچه شرح دادیم روشن شد، برای شما آشکار می‌شود که بهتر است در اجماع منقول تفصیل دهیم میان اجماعی که در نظر شخص منقول الیه اگر خودش آن را بدست آورده بود، کاشف از حکم شرعی است که در این صورت حجت می‌باشد، و اجماعی که تنها در نظر ناقل حجت است نه کسی که برایش نقل شده، که در این صورت حجت نخواهد بود، زیرا همان گونه که گذشت، ادله خبر واحد بر تصدیق کردن رأی و نظر ناقل دلالت نمی‌کند.

و شاید جناب شیخ اعظم در تفصیل خویش که قبلاً بدان اشاره کردیم، به همین تفصیل توجه دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۰

الباب الرابع الدلیل العقلی قد مضی فی الجزء الثانی البحث مستوفی عن الملازمات العقلیة، لتشخیص صغریات حجیة العقل، أى لتعین القضايا العقلیة التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى و بیان ما هو الدلیل العقلی الذى يكون حجة. و قد حصرناها هناك فی قسمین رئیسین؛ الأول: حکم العقل بالحسن و القبح و هو قسم المستقلات العقلیة، و الثانى: حکمه بالملازمة بین حکم الشرع و حکم آخر، و هو قسم غیر المستقلات العقلیة. و وعدنا هناك بیان وجه حجیة الدلیل العقلی، و الآن قد حل الوفاء بالوعد، و لكن قبل بیان وجه الحجیة لا بد من الکرة بأسلوب جدید إلى البحث عن تلك القضايا العقلیة، لغرض بیان الآراء فیها و بیان وجه حصرها و تعینها فیما ذکرناه، فنقول: ان علماءنا الاصولیین من المتقدمین حصرُوا الأدلة على الأحکام الشرعیة فی الأربعة المعروفة التى رابعها الدلیل العقلی، بینما ان بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة المذكورة، القیاس و نحوه على اختلاف آرائهم. و من هنا ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۱

باب چهارم دلیل عقلی

اشاره

در جزء دوم به تفصیل از ملازمات عقلی بحث شد، تا صغریات حجیت عقل مشخص گردد، یعنی قضایای عقلیه‌ای که توسط آنها به حکم شرعی می‌رسیم، معین شود و دلیل عقلی که حجت می‌باشد، بیان گردد. در آنجا ما این ادله را منحصر در دو قسم اصلی دانستیم: نخست: حکم عقل به حسن و قبح، که قسم مستقلات عقلی است؛ و دوم: حکم عقل به ملازمه میان حکم شرع و حکمی دیگر، که قسم غیر مستقلات عقلی است. در آنجا وعده دادیم که در آینده وجه حجیت دلیل عقلی را بیان کنیم، و اینک زمان وفای به آن عهد فرارسیده است، اما پیش از بیان وجه حجیت آن، باید با روشی تازه به بحث از آن قضایای عقلی بازگردیم، تا آرای گوناگون را درباره آنها و نیز این را که چرا این ادله منحصر در مواردی هستند که ما ذکر کردیم، بیان کنیم. پس می‌گوییم: علمای اصولی ما از متقدمین، ادله احکام شرعی را منحصر در چهار دلیل معروف می‌دانستند، که چهارمین آنها دلیل عقلی است، درحالی که برخی از علمای اهل سنت بر آن چهار دلیل، قیاس و مانند آن را، با اختلاف آرای که دارند، نیز افزودند. از اینجا دانسته می‌شود

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۲

نعرف ان المراد من الدلیل العقلی ما لا یشمل مثل القیاس، فمن ظن من الأخباریین فی الاصولیین انهم یریدون منه ما یشمل القیاس لیس فی موضعه، و هو ظن تأباه تصریحاتهم فی عدم الاعتبار بالقیاس و نحوه. و مع ذلك فانه لم یظهر لی بالضبط ما كان یقصد المتقدمون من علمائنا بالدلیل العقلی، حتى ان الكثير منهم لم یدکره من الأدلة، أو لم یفسره، أو فسر به بما لا یصلح ان یكون دلیلاً فی قبال الكتاب و السنة. و أقدم نص وجدته ما ذکره الشیخ المفید (المتوفى سنة ۴۱۳ هـ. ق) فی رسالته الاصولیة التى لخصها الشیخ الکرّاجکی [۱۱۱]، فانه لم یدکر الدلیل العقلی من جملة أدلة الأحکام، و انما ذکر ان اصول الأحکام ثلاثة: الكتاب و السنة النبویة و أقوال الائمة علیهم السّلام، ثم ذکر ان الطرق الموصلة إلى ما فی هذه الاصول ثلاثة: اللسان، و الأخبار، و أولها العقل، و قال عنه: «و هو سبیل إلى معرفه حجیة القرآن و دلائل الأخبار». و هذا التصریح كما ترى أجنبی عما نحن فی صددہ. ثم یأتی بعده تلمیذه الشیخ الطوسی (المتوفى سنة ۴۶۰ هـ. ق) فی کتابه العدة الذی هو أول کتاب مبسوط فی الاصول، فلم یصرح

بالدلیل العقلی فضلا عن ان یشرحه أو یفرد له بحثا. و کل ما جاء فیہ فی آخر فصل منه انه بعد ان قسم المعلومات إلى ضروریة و مکتسبة و المكتسب إلى عقلی و سمعی ذکر من جملة أمثلة الضروری العلم بوجوب رد الودیعة و شكر المنعم و قبح الظلم و الکذب، ثم ذکر فی معرض کلامه ان القتل و الظلم معلوم بالعقل قبحه و یرید من قبحه تحریمه. و ذکر أيضا ان الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل یعلم كونها أدلة و لا مدخل للشرع فی ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۳

که مقصود از دلیل عقلی چیزی است که شامل اموری مثل قیاس نمی‌شود. بنابراین، کسانی از اخباریون که گمان بردند مقصود اصولیون از دلیل عقلی، اعم از قیاس است، گمانشان بجا نیست؛ و تصریحات ایشان در معتبر نبودن قیاس و مانند آن، این گمان را نفی می‌کند. با این همه، به‌طور مشخص و مضبوط برای من روشن نیست علمای متقدم ما مقصودشان از دلیل عقلی چه بوده است، تا آنجا که بسیاری از ایشان آن را در شمار ادله نیاورده‌اند، یا آن را تبیین و تفسیر نکرده و یا اگر کرده آنچه گفته صلاحیت آن را ندارد که دلیلی در کنار کتاب و سنت بشمار آید.

قدیمی‌ترین عبارتی که در این باره یافته‌ایم متعلق به شیخ مفید (متوفای سال ۴۱۳ ه. ق) است، در رساله اصولی‌اش که آن را شیخ کراجکی تلخیص کرده است. ایشان دلیل عقلی را از جمله ادله احکام نمی‌شمارد، بلکه بیان کرده است که اصول احکام سه‌تاست: کتاب، سنت نبوی و اقوال ائمه علیهم السلام؛ آنگاه ذکر کرده است که راههایی که ما را به این اصول می‌رساند نیز سه‌تاست: لسان، اخبار، و اولین آنها عقل. و درباره عقل گفته است:

«و آن راهی است به معرفت حجیت قرآن و دلائل اخبار.» و این بیان صریح چنان که ملاحظه می‌کنید، با آنچه ما در صدش هستیم بی‌ارتباط است.

سپس نوبت به شاگرد وی جناب شیخ طوسی (متوفای سال ۴۶۰ ه. ق) در کتاب عده‌اش می‌رسد که نخستین کتاب مبسوط در علم اصول است. ایشان اصلا دلیل عقلی را ذکر نکرده است، چه رسد به آنکه آن را شرح کند و یا بحث خاصی را به آن اختصاص دهد. تمام آنچه در این کتاب، در پایان فصلی از آن، آمده آن است که وی پس از آنکه معلومات را به دو قسم ضروری و مکتسب، و معلومات مکتسب را به دو قسم عقلی و سمعی تقسیم می‌کند، از جمله مثالهای ضروری را علم به وجوب ردّ ودیعه و شکر منعم و قبح ظلم و کذب برمی‌شمارد. آنگاه در ضمن کلام خود بیان می‌کند که قبیح بودن قتل و ظلم توسط عقل دانسته می‌شود و مقصودش از قبیح بودن، تحریم آن است. همچنین بیان کرده است که ما توسط عقل ادله موجب علم را بازمی‌شناسیم، و شرع نقشی در این باره ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۴

و أول من وجدته من الاصولیین یصرح بالدلیل العقلی، الشیخ ابن إدريس (المتوفی ۵۹۸ ه. ق)، فقال فی السرائر: «فإذا فقدت الثلاثة- یعنی الکتاب و السنة و الإجماع- فالمعتمد عند المحققین التمسک بدلیل العقل فیها» [۱۱۲]. و لکنه لم یذكر المراد منه.

ثم یأتی المحقق الحلّی (المتوفی ۶۷۶ ه. ق)، فیشرح المراد منه فیقول فی کتابه المعتبر [۱۱۳] بما ملخصه:

و اما الدلیل العقلی فقسمان: أحدهما ما یتوقف فیہ علی الخطاب، و هو ثلاثة: لحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب، و ثانيهما ما ینفرد العقل بالدلالة علیه و یحصره فی وجوه الحسن و القبح، بما لا یخلو من المناقشة فی أمثله.

و یزید علیه الشہید الأول (المتوفی ۷۸۶ ه. ق) فی مقدمه کتابه الذکری، فیجعل القسم الأول ما یشمل الأنواع الثلاثة التي ذکرها المحقق، و ثلاثة أخرى و هی: مقدمه الواجب، و مسألة الضد، و أصل الإباحة فی المنافع و الحرمة فی المضار. و یجعل القسم الثاني ما یشمل ما ذکره المحقق و أربعة أخرى و هی:

البراءة الاصلية؛ و ما دليل عليه، و الأخذ بالأقل عند التردد بينه و بين الأكثر، و الاستصحاب.

و هكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، في حين ان الكتب الدراسية المتداولة، مثل المعالم و الرسائل و الكفاية، لم تبحث هذا الموضوع و لم تعرف الدليل العقلي. و لم تذكر مصاديقه، الا اشارت عابرة في ثنايا الكلام. و من تصريحات المحقق و الشهيد الأول، يظهر انه لم تتجّل فكرة الدليل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۵

نخستین کسی از اصولیون را که دیده‌ام به دلیل عقلی تصریح کرده است، جناب شیخ ابن ادريس (متوفای ۵۹۸ ه. ق) است، که در سرائر آورده: «هرگاه آن سه - یعنی کتاب و سنت و اجماع - نبود، تکیه گاه نزد محققان تمسّک به دلیل عقل در مسئله است.» اما ایشان مقصود از دلیل عقلی را بیان نکرده است.

پس از ایشان محقق حلّی (متوفای ۶۷۶ ه. ق) می‌آید، و مقصود از دلیل عقلی را شرح می‌دهد. ایشان در کتاب معتبر بیانی دارد که خلاصه‌اش چنین است:

و اما دلیل عقلی بر دو قسم است: یکی آنچه متوقف بر خطاب است، و آن سه امر است: لحن خطاب، فحوای خطاب و دلیل خطاب؛ و دوم آنچه عقل به تنهایی بر آن دلالت دارد، و محقق آن را منحصر در وجوه حسن و قبح می‌داند، و مثالهایی می‌آورد که خالی از مناقشه نیست.

شهید اول (متوفای ۷۸۶ ه. ق) در مقدمه کتاب ذکری، بر آن می‌افزاید و قسم نخست را علاوه بر انواع سه گانه‌ای که محقق ذکر کرده است، مشتمل بر سه قسم دیگر می‌داند، که عبارتند از: مقدمه واجب، مسأله ضدّ و اصل اباحه در منافع و حرمت در مضارّ. و قسم دوم را علاوه بر آنچه محقق ذکر کرده مشتمل بر چهار امر دیگر می‌داند، که عبارتند از: برائت اصلی، آنچه دلیلی بر آن نیست، اخذ به مقدار اقلّ هنگام دوران بین اقلّ و اکثر، و استصحاب.

جمع دیگری از نویسندگان نیز همین شیوه را در پیش گرفته‌اند، و این در حالی است که کتابهای درسی رایج، مانند معالم و رسائل و کفایه، درباره این موضوع بحث نکرده‌اند و دلیل عقلی را معرّفی نکرده و مصادیق آن را نگفته‌اند مگر اشاره‌هایی گذرا در لابلای کلام.

از تصریحات محقق و شهید اوّل روشن می‌شود که اندیشه دلیل عقلی در آن زمانها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۶

العقلی فی تلك العصور، فوسعوا فی مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظیة مثل لحن الخطاب، و هو ان تدل قرینة عقلیة علی حذف لفظ، و فحوای الخطاب، و یعنون به مفهوم الموافقة، و دلیل الخطاب و یعنون به مفهوم المخالفة. و هذه كلها تدخل فی حجية الظهور، و لا علاقة لها بدلیل العقل المقابل للكتاب و السنة.

و كذلك الاستصحاب، فانه أصل عملی قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون فی مقابل دلیل العقل.

و الغریب فی الأمر انه حتى مثل المحقق القمی (المتوفی سنة ۱۲۳۱ ه. ق) نسق علی مثل هذا التفسیر لدلیل العقل فادخل فیہ الظواهر مثل المفاهیم، بینما هو نفسه عرفه بأنّه «حكم عقلی یوصل به إلى الحكم الشرعی و ینتقل من العلم بالحکم العقلی إلى العلم بالحکم الشرعی» [۱۱۴].

و أحسن من رأیته قد بحث الموضوع بحثا مفیدا معاصره العلامة السید محسن الكاظمی فی كتابه المحصول، و كذلك تلمیذه المحقق صاحب الحاشیة علی المعالم الشیخ محمد تقی الاصفهانی الذی نسج علی منواله، و ان كان فیما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها و مناقشتها هنا.

و علی کل حال، فان إدخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها فی مصادیق الدلیل العقلی لا یناسب جعله دلیلا فی مقابل الكتاب و السنه، و لا یناسب تعریفه بأنه ما ینتقل من العلم بالحکم العقلی إلى العلم بالحکم الشرعی. و بسبب عدم وضوح المقصود من الدلیل العقلی انتحی الأخباریون باللائمة علی الاصولیین إذ یأخذون بالعقل حجة علی الحکم الشرعی، و لكنهم أنفسهم أيضا لم یتضح مقصودهم فی الترهید بالعقل، و هل تراهم یحكمون بغير عقولهم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۷

هنوز وضوح نیافته بود؛ از این رو گاه چنان در مفهوم آن توسعه می دهند که اموری چون ظواهر لفظی را نیز شامل می شود؛ مانند لحن خطاب که عبارت است از آنکه قرینه عقلی دلالت کند بر حذف لفظی، و یا فحوای خطاب، که مقصودشان از آن مفهوم موافقت است، و دلیل خطاب، که مرادشان مفهوم مخالفت می باشد.

این ها همگی در حجیت ظهور داخل است، و با دلیل عقل، که در برابر کتاب و سنت است، ارتباطی ندارد. همچنین استصحاب، یک اصل عملی مستقل است، چنان که متقدمین از آن در برابر دلیل عقل بحث کرده اند. آنچه در اینجا مایه شگفتی است آن است که حتی کسی مثل محقق قمی (متوفای سال ۱۳۳۱ ه. ق) در تفسیر دلیل عقلی به همین ترتیب حرکت کرده است، و ظواهری مانند مفاهیم را در آن داخل دانسته است، درحالی که او خودش در تعریف آن می گوید:

«حکمی عقلی است که ما را به حکم شرعی می رساند و از علم به حکم عقلی به علم به حکم شرعی منتقل می شویم.»

بهترین کسی را که دیده ایم در این موضوع بحثی مفید ارائه کرده، معاصر وی، علامه سید محسن کاظمی در کتاب محصول است، و نیز شاگرد محقق وی، نویسنده حاشیه بر معالم، جناب شیخ محمد تقی اصفهانی که بر شیوه وی گام برداشته است، هرچند در آنچه بیان کرده ملاحظاتی وارد است که اینجا مجال برای ذکرش نیست.

در هر حال، مفاهیم و استصحاب و مانند آنها را از مصادیق دلیل عقلی بشمار آوردن با اینکه آن را دلیلی در برابر کتاب و سنت قرار دهیم تناسبی ندارد، و نیز با تعریف آن به اینکه «چیزی است که از علم به حکم عقلی به علم به حکم شرعی منتقل می شود» سازگار نیست.

همین واضح نبودن مراد از دلیل عقلی موجب گشته که اخباریون به سرزنش اصولیون که عقل را حجت بر حکم شرعی می شمارند، پردازند؛ لکن برای خود اخباریون نیز مقصودشان از پرهیز دادن از عقل روشن نیست. آیا به نظر شما اینان در پرهیز دادن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۸

فی الترهید بالعقول؟

و یتجلی لنا عدم وضوح المقصود من الدلیل العقلی ما ذکره الشیخ المحدث البحرانی فی حدائقه، و هذا نص عبارته: «المقام الثالث فی دلیل العقل. و فسرہ بعض بالبراءة والاستصحاب. و آخرون قصروه علی الثانی. و ثالث فسرہ بلحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب. و رابع بعد البراءة الاصلیة و الاستصحاب بالتلازم بین الحکمین المندرج فیہ مقدمة الواجب و استلزام الأمر بالشیء النهی عن ضده الخاص، و الدلالة الالتزامیة» [۱۱۵]. ثم تکلم عن کل منها فی مطالب عدا التلازم بین الحکمین لم یتحدث عنه. و لم یذكر من الأقوال حکم العقل فی مسألة الحسن و القبح، بینما ان حکم العقل المقصود الذی ینبغی ان یجعل دلیلا هو خصوص التلازم بین الحکمین و حکم العقل فی الحسن و القبح. و ما نقله من الأقوال لم یکن دقیقا کما سبق بیان بعضها.

*** و کیفما کان، فالذی یصلح ان یکون مرادا الدلیل العقلی المقابل للكتاب و السنه هو: کل حکم للعقل یوجب القطع بالحکم الشرعی. و بعبارة ثانیة هو: کل قضیة عقلیة یتوصل بها الی العلم القطعی بالحکم الشرعی. و قد صرح بهذا المعنی جماعة من المحققین المتأخرین.

و هذا أمر طبعی، لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلا للكتاب و السنه لا بد الا يعتبر حجة الا إذا كان موجبا للقطع الذي هو حجة بذاته. فلذلك لا يصح ان يكون شاملا للظنون و ما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية. و لكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا، و قد وقع خلط و خبط عظيم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۲۹

از عقل جز به عقلشان حکم کرده‌اند؟

از آنچه شیخ محدث بحرانی در حدائق گفته به خوبی برای ما روشن می‌شود که مقصود از دلیل عقلی برای ایشان روشن نبوده است. عین عبارت وی چنین است: «مقام سوم در دلیل عقل است. بعضی آن را به براءت و استصحاب تفسیر کرده‌اند، و بعضی آن را منحصر به استصحاب دانسته‌اند. گروه سومی آن را به لحن خطاب و فحوای خطاب و دلیل خطاب تفسیر کرده‌اند، و گروه چهارمی پس از براءت اصلی و استصحاب آن را به تلازم میان دو حکم تفسیر کرده‌اند، که مقدمه واجب و استلزام امر به شیء نسبت به نهی از ضد خاص آن و دلالت التزامی را دربر می‌گیرد.» آنگاه در ضمن چند مطلب از یک‌یک آنها بحث کرد، جز از تلازم میان دو حکم که درباره آن سخنی نگفت. و در میان اقوالی که مطرح کرد، حکم عقل در مسأله حسن و قبح را نیاورد، درحالی که حکم عقل مورد نظر که شایسته است دلیل قرار داده شود خصوص تلازم میان دو حکم و حکم عقل در حسن و قبح است. و نیز اقوالی که نقل کرد دقیق نیست، چنان که بیان برخی از آنها گذشت.

در هر حال، آنچه صلاحیت دارد که مراد از دلیل عقلی در برابر کتاب و سنت باشد، عبارت است از: «هر حکمی برای عقل که موجب قطع به حکم شرعی شود.» و به عبارت دیگر: «هر قضیه‌ای عقلی که توسط آن به علم قطعی به حکم شرعی برسیم.» و جماعتی از محققین متأخر بدین معنا تصریح کرده‌اند.

و این یک امر طبعی است، زیرا اگر دلیل عقلی در برابر کتاب و سنت باشد باید تنها در صورتی حجت به شمار آید که موجب قطع، که بذاته حجت است، شود. از این رو، ظنون و مقدماتی عقلی را که صلاحیت برای قطع به حکم ندارند، شامل نمی‌گردد.

اما این تعریف به این مقدار همچنان مبهم است، و اشتباه زیادی در فهم آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۰

فی فهم هذا الأمر. و لأجل ان ترفع جميع الشكوك و المغالطات و الأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول:

۱- انه قد تقدم [۱۱۶]، ان العقل ينقسم إلى عقل نظري و عقل عملي. و هذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك:

فالمراد من «العقل النظري»: إدراك ما ينبغي ان يعلم، أي إدراك الامور التي لها واقع، و المراد من «العقل العملي»: إدراك ما ينبغي ان يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله.

۲- انه ما المراد من العقل الذي نقول انه حجة من هذين القسمين؟

- ان كان المراد «العقل النظري» فلا يمكن ان يستقل بادراك الأحكام الشرعية ابتداء، أي لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. و السر في ذلك واضح، لان أحكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنسوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان أحكام الله ليست من القضايا الأولية و ليست مما تنالها المشاهدة بالبصر و نحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، و ليست أيضا مما تنالها التجربة و الحدس. و إذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها! و شأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر كاللغات و الخطوط و الرموز و نحوها. و كذلك ملاكات الأحكام، كنفس الأحكام، لا يمكن العلم بها الا- من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنه ليس عندنا قاعدة

مضبوطه نعرف بها اسرار

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۱

صورت گرفته است. ما برای آنکه همه تردیدها و مغالطات و اوهام برطرف شود، ناگزیریم مطلب را تا اندازه‌ای مبسوط بیان کنیم تا چنان که گفته‌اند، نقطه‌ها روی حرف خود قرار داده شوند. پس می‌گوییم:

۱- گذشت که عقل تقسیم می‌شود به عقل نظری و عقلی عملی. این تقسیم به اعتبار متعلق ادراک است.

عقل نظری عبارت است از: ادراک آنچه شایسته است دانسته شود، یعنی ادراک اموری که دارای واقع است. و عقل عملی عبارت است از: ادراک آنچه شایسته است عمل شود، یعنی حکم عقل به اینکه این فعل، شایسته است انجام شود، یا شایسته نیست انجام شود.

۲- مقصود از عقلی که می‌گوییم حجت است کدامیک از این دو قسم است؟

اگر مراد عقل نظری باشد، عقل نظری نمی‌تواند ابتداء و مستقلاً احکام شرعی را ادراک کند، یعنی عقل بدون استمداد از ملازمه، راهی ندارد که بداند فلان فعل نزد شارع بهمان حکم را دارد. سرّ آن نیز روشن است؛ چون احکام خدا توقیفی است، و لذا جز از طریق شنیدن از ابلاغ‌کننده احکام که از جانب خداوند برای تبلیغ و رساندن احکام منصوب شده است، راهی برای دانستن آن وجود ندارد. زیرا روشن است که احکام خدا از بدیهیات اولیه نیست، و نیز از قضایایی نیست که با چشم یا دیگر حواس ظاهری و بلکه باطنی مشاهده و دریافت شود، و نیز تجربه و حدس بدان نائل نمی‌گردد. و چون چنین است چگونه می‌توان از راهی جز شنیدن از ابلاغ‌کننده آن، بدان آگاهی یافت؟ حال احکام در این خصوص، حال دیگر امور جعلی و قراردادی است که بشر آنها را وضع می‌کند، همچون لغات، خطوط، رموزها و امثال آن.

ملاکهای احکام نیز، مانند خود احکام، تنها از طریق شنیدن از ابلاغ‌کننده احکام قابل دستیابی و شناخته شدن است، زیرا ما قاعده مضبوطی در اختیار نداریم که توسط آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۲

أحكام الله و ملاکاتها التي انيطت بها الأحكام عنده [۱۱۷] و الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

و علی هذا، فمن نفى حجية العقل، و قال: ان الأحكام سمعية لا تدرك بالعقول - فهو علی حق إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، و هو نفى استقلال العقل النظري من إدراك الأحكام و ملاکاتها. و لعل بعض منكري الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول و جماعة من الأخباريين، و لكن خانه التعبير عن مقصوده. و إذا كان هذا مرادهم، فهو أجنبي عما نحن بصدد من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به إلى الحكم الشرعي.

- اننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً - و بين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الـجزاء و مقدمة الواجب و نحوهما، و كحكمه باستحالة التكليف بلا- بیان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، و كحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستتج منه فعليه حكم الأهم عند الله، و كحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحموده.

فان هذه الملازمات و أمثالها امور حقیقیه و واقعیه یدرکها العقل النظري بالبدهاه أو بالكسب، لكونها من الأوليات و الفطريات التي قیاساتها معها، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل علی سبيل الجزم.

و إذا قطع العقل بالملازمة - و المفروض انه قاطع بثبوت الملزوم - فانه لا بد ان يقطع بثبوت اللازم و هو - أي اللازم - حكم الشارع. و مع حصول القطع فان القطع حجة يستحيل النهی عنه، بل به حجة كل حجة كما سبق بیانه [۱۱۸].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۳

اسرار احکام خدا و ملاکهای را که احکام نزد شارع منوط به آنهاست، بشناسیم، و ظنّ نیز هیچ از حق بی‌نیاز نمی‌کند. بنابراین، کسی که حجیت عقل را نفی می‌کند، و می‌گوید: احکام اموری شنیدنی است و توسط عقلها دانسته نمی‌شود، بر حق است اگر مقصودش همین باشد که ما اشاره کردیم، یعنی نفی استقلال عقل نظری از ادراک احکام و ملاکهای آن. و شاید برخی از کسانی که ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع را منکرند، مقصودشان همین معنا باشد، مانند صاحب فصول و جماعتی از اخباریون، لکن تعبیر ایشان وافی به مقصودشان نیست.

و اگر مرادشان این معنا باشد، با آنچه ما در صدد آن هستیم- یعنی اینکه دلیل عقلی حجتی باشد که توسط آن به حکم شرعی برسیم- بی‌ارتباط است.

مقصود ما از دلیل عقلی، حکم عقل نظری است به ملازمه میان حکمی که شرعا یا عقلا ثابت است و حکم شرعی دیگر، مانند حکمش به ملازمه در مسأله اجزاء و مقدمه واجب و مانند آن، و حکمش به محال بودن تکلیف بدون بیان که لازمه اش حکم شارع به برائت است، و حکمش به مقدم ساختن اهمّ در مورد تراحم میان دو حکم که از آن فعلی بودن حکم اهمّ نزد خداوند نتیجه گرفته می‌شود، و حکمش به وجوب مطابقت حکم خدا با آنچه عقلا در آراء محموده به آن حکم کرده‌اند.

این ملازمات و مانند آنها اموری حقیقی و واقعی است که عقل نظری آنها را به‌طور بدیهی یا با اکتساب ادراک می‌کند، چون یا از اولیات و فطریاتی است که در قیاسهایش همراهش است، و یا به آنها منتهی می‌شود، و در نتیجه، عقل به نحو یقینی بدان علم می‌یابد.

و چون عقل به ملازمه قطع یافت- و فرض آن است که به ثبوت ملزوم نیز قطع دارد- ناگزیر به ثبوت لازم نیز قطع می‌یابد، و لازم همان حکم شارع است. و با حصول قطع، [دیگر مجالی برای تردید نمی‌ماند، زیرا] قطع حجتی است که نهی از آن محال است، بلکه چنان که بیانش گذشت، حجیت هر حجتی به آن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۴

و علیه، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي بضمها إلى صغريات يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. ولا أظن أحدا بعد التوجه إليها والالتفات إلى حقيقتها يستطيع انكارها الا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتى المحسوسات. ولا أظن ان هذه القضايا العقلية هي مقصود من أنكر حجيتها من الأخباريين وغيرهم، وان أوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث.

و إذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط في المقصود من إدراك العقل النظري و عدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء و ما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة في هذا الاختلاف و سبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم إذا نفى مطلقا إدراك العقل لحكم الشارع و حجيته، قائلا: ان أحكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها، و غفل عن ان هذا التعليل انما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداء و بالاستقلال، و لا يصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم و هو الحكم.

*** ۳- هذا كله إذا ارید من العقل، «العقل النظري». و اما لو ارید به «العقل العملي»، فذلك لا يمكن ان يستقل في إدراك ان هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي، بل لا معنى لذلك، لان هذا الإدراك وظيفة العقل النظري، باعتبار ان كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي من الامور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي، و انما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو ان يستقل بادراك ان هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبتة إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، یعنی ان العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل، لا حاكيا عن حاكم آخر.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۵

بنابراین، این ملازمات عقلی کبراهای قضایای عقلی است که با ضمیمه کردن آن به صغراه‌اشان، به حکم شرعی می‌رسیم. و گمان ندارم احدی پس از توجه به آن و توجه به حقیقت آن بتواند انکارش کند، مگر سوفسطائی‌ها که اعتماد به هر نوع معرفتی حتی محسوسات را منکرند.

حال که این را دانستید، پی می‌برید اشتباه در فهم مقصود از ادراک عقل نظری و تفکیک نکردن میان احکامی که عقل آنها را ابتداء درک می‌کند و احکامی که آنها را از راه ملازمه ادراک می‌کند، سبب گرفتار شدن در این اختلاف و عامل مغالطه‌ای است که برخی در آن واقع شده‌اند، آنگاه که مطلقاً ادراک حکم شرعی توسط عقل و حجت بودن این ادراک را نفی کرد و گفت: «احکام خدا توقیفی است، و عقول را در آن راهی نیست.» او از این نکته غافل شد که این استدلال فقط برای نفی ادراک ابتدائی و استقلالی حکم توسط عقل، صلاحیت دارد، نه برای نفی ادراک ملازمه توسط عقل که علم به ثبوت لازم را، که همان حکم است، در پی دارد.

*** ۳- این همه در صورتی است که مقصود از عقل، عقل نظری باشد؛ اما اگر مقصود از آن عقل عملی باشد، همچنان نمی‌تواند مستقلاً ادراک کند که انجام فلان کار از نظر شارع شایسته است یا شایسته نیست، بلکه این امر بی‌معناست، زیرا چنین ادراکی وظیفه عقل نظری است، به اعتبار آنکه شایسته بودن یا نبودن انجام کاری از نظر خصوص شارع، از امور واقعی‌ای است که با عقل نظری ادراک می‌شود نه با عقل عملی، و تنها وظیفه‌ای که عقل عملی دارد آن است که مستقلاً ادراک کند که این فعل فی‌نفسه با قطع نظر از نسبتش به شارع مقدس یا هر حاکم دیگری، انجامش شایسته است یا ناشایست، یعنی عقل عملی خودش درباره فعل حکم می‌کند، نه آنکه حکم حاکم دیگری را حکایت کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۶

و إذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقبيه، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشارع و قد لا يحكم. و لا يحكم بالملازمة الا في خصوص مورد مسألة التحسين و التقيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى الآراء المحموده و التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

و حينئذ بعد حكم العقل النظري بالملازمة، يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لأنه بضم المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحموده التي يدركها العقل العملي إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظري يحصل للعقل النظري العلم بأن الشارع له هذا الحكم، لأنه حينئذ يقطع باللازم و هو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم و الملازمة. و من هنا قلنا سابقاً: ان المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة، و هي مسألة التحسين و التقيح العقليين، لأنه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي الا فيها، أي ان العقل النظري لا يحكم بالملازمة الا في هذا المورد خاصة [۱۱۹].

وجه حجية العقل ۴- إذا عرفت ما شرحناه، و هو ان العقل النظري يقطع باللازم، أعني حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقل، و بعد فرض قطعه بالملازمة نشرع في بيان وجه حجية العقل، فنقول: لقد انتهى الأمر بنا في البحث السابق إلى ان الدليل العقلي ما أوجب القطع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۷

و هرگاه برای عقل عملی چنین ادراکی حاصل شود، عقل نظری در پیش می‌آید، و گاهی به ملازمه میان حکم عقل عملی و حکم شارع حکم می‌کند و گاهی حکم نمی‌کند.

و تنها در خصوص مسأله تحسین و تقبیح عقلی - یعنی خصوص قضایای مشهوره که آراء محموده نامیده می‌شود و آراء همه عقلا از آن جهت که عقلایند بر آن توافق دارد - عقل حکم به ملازمه می‌کند.

در این هنگام پس از حکم عقل نظری به ملازمه، حکم شارع به نحو قطعی معلوم می‌گردد، چون با ضمیمه کردن مقدمه عقلی مشهور که از آراء محموده است و عقل عملی آن را ادراک می‌کند به مقدمه‌ای که متضمن حکم به ملازمه است و عقل نظری آن را ادراک می‌کند، برای عقل نظری علم حاصل می‌شود به اینکه شارع این حکم را دارد، زیرا در این هنگام، پس از فرض قطع به ملزوم و ملازمه، قطع به لازم، یعنی حکم، حاصل می‌شود.

بدین جهت بود که پیش از این گفتیم: مستقلات عقلی منحصر در یک مسئله است، و آن مسئله تحسین و تقبیح عقلی است، زیرا شارع فقط در این مورد با حکم عقل عملی مشارکت دارد، یعنی عقل نظری تنها در همین مورد حکم به ملازمه می‌کند.

وجه حجیت عقل

۴- حال که آنچه را توضیح دادیم دانستید - یعنی این را که عقل نظری پس از حصول قطع به ثبوت ملزوم، که حکم شرع و یا حکم عقل است، و پس از فرض قطع وی به ملازمه، قطع به لازم، یعنی حکم شارع، می‌یابد - بیان وجه حجیت عقل را آغاز می‌کنیم و گوئیم:

در بحث پیشین به اینجا رسیدیم که دلیل عقلی چیزی است که موجب قطع به

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۸

بحکم الشارع، و إذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجة، فانه تنتهي إليه حجة كل حجة، لانه هو حجة بذاته. و لا يعقل سلخ الحجة عنه.

و هل تثبت الشريعة الا بالعقل؟ و هل يثبت التوحيد و النبوة الا بالعقل؟

و إذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة؟ و كيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا و اعتقاداتها؟ و هل العقل الا ما عبد به الرحمن؟ و هل يعبد الديان الا به؟

ان التشكيك في حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة، نعم كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعني ثبوت الملازمات في المستقلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية. و نحن انما نتكلم في حجة العقل لإثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات. و قد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فاثبتنا بعضها في مثل المستقلات العقلية، و نفينا بعضها آخر في مثل مقدمه الواجب و مسأله الضد. اما بعد ثبوت الملازمة و ثبوت الملزوم فأى معنى للشك في حجة العقل، أو الشك في ثبوت اللازم، و هو حكم الشارع.

و لكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين في هذا الموضوع، فلا بد من تجليته لكشف المغالطة، فنقول:

قد أشرنا في المقصد الثاني إلى هذا النزاع [۱۲۰]، و قلنا: ان مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح، و ذلك حسب اختلاف عباراتهم: الأولى - في إمكان ان ينفي الشارع حجة هذا القطع. و قد اتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجة القطع الذاتية من هذا الجزء فارجع إليه، لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۳۹

حکم شارع شود. و چون چنین است حجتی پس از قطع نیست، چرا که حجیت هر حجتی به آن می‌رسد، چرا که قطع ذاتا حجت است، و جدا شدن حجیت از آن نامعقول است.

آیا شریعت جز به عقل ثابت می‌شود؟ و آیا توحید و نبوت جز به عقل ثابت می‌شود؟

ما در صورتی که خود را از حکم عقل جدا کنیم چگونه رسالتی را تصدیق توانیم کرد؟ و چگونه به شریعتی ایمان خواهیم آورد؟ بلکه چگونه به خود و باورهایمان ایمان بیاوریم؟ و آیا عقل جز آنچه خدای رحمان بدان پرستش می‌شود است؟ و آیا خداوند دیان جز به آن پرستیده می‌شود؟

تشکیک در حکم عقل سفسطه‌ای است که بالاتر از آن سفسطه‌ای نباشد. آری، تمام آنچه می‌توان در آن تردید کرد، صغراهاست، یعنی ثبوت ملازمات در مستقلات عقلی یا در غیر مستقلات عقلی. و سخن ما درباره حجیت عقل برای اثبات حکم شرعی پس از ثبوت آن ملازمات است. در جزء دوم، ما موارد فراوانی از آن ملازمات را شرح دادیم و بعضی از آنها را- در مثل مستقلات عقلی- اثبات کردیم و بعضی دیگر را- در مثل مقدمه واجب و مسئله ضد- نفی کردیم. اما پس از ثبوت ملازمه و ثبوت ملزوم، شک در حجیت عقل و یا شک در ثبوت لازم، یعنی حکم شارع، چه معنایی خواهد داشت؟!

لکن با همه این‌ها بعضی از اخباریون در این موضوع تردید کرده‌اند. از این رو، باید آن را روشن کنیم تا مغالطه معلوم شود. پس می‌گوییم:

در مقصد دوم به این نزاع اشاره کردیم و گفتیم: این نزاع، با توجه به اختلاف عبارات ایشان، به سه جهت بازمی‌گردد: نخست: در امکان اینکه شارع حجیت این قطع را نفی کند. با توجه به آنچه در شرح ذاتی بودن حجیت قطع در این جزء بیان کردیم، حق مطلب در اینجا روشن می‌شود، پس به آن بحث مراجعه کنید، تا بدانید نهی از پیروی قطع محال است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۰

الثانیة- بعد فرض امکان نهی الشارع عن حجية القطع، هل نهی الشارع عن الأخذ بحکم العقل؟ و قد ادعی ذلک جملة من الأخباریین الذین وصل إلینا کلامهم مدعین ان الحکم الشرعی لا یتنجز و لا یجوز الأخذ به الا إذا ثبت من طریق الكتاب و السنة. أقول: و مردّ هذه الدعوى فی الحقیقة إلى دعوى تقييد الأحکام الشرعیة بالعلم بها من طریق الكتاب و السنة. و هذا خیر ما یوجه به کلامهم و لکن قد سبق الکلام مفصلا فی مسألة اشتراك الأحکام بین العالم و الجاهل من هذا الجزء قلنا: انه يستحيل تعلق الأحکام علی العلم بها مطلقا، فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص، و هذه الاستحالة ثابتة حتی لو قلنا بإمكان نفی حجية القطع. لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناک.

و اما ما ورد عن آل البيت علیهم السّلام من نحو قولهم: «ان دین الله لا- یصاب بالعقول» فقد ورد فی قبالة مثل قولهم: «ان لله علی الناس حجتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل و الانبیاء و الائمة علیهم السّلام و اما الباطنة فالعقول» [۱۲۱].

و الحل لهذا التعارض الظاهری بین الطائفتین، هو ان المقصود من الطائفة الاولى بیان عدم استقلال العقل فی إدراك الأحکام و مدارکها، فی قبال الاعتماد علی القیاس و الاستحسان، لانها وارده فی هذا المقام، أى ان الأحکام و مدارک الأحکام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. و هو حق كما شرحناه سابقا. و من المعلوم ان مقصود من يعتمد علی الاستحسان فی بعض صورته هو دعوى ان للعقل ان یدرک الأحکام مستقلا و یدرک ملاکاتها، و مقصود من يعتمد علی القیاس هو دعوى ان للعقل ان یدرک ملاکات الأحکام فی المقیس علیه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۱

دوم: پس از فرض امکان نهی شارع از حجیت قطع، آیا شارع از پذیرش حکم عقل نهی کرده است؟ گروهی از اخباریون که کلامشان به ما رسیده ادعا کرده‌اند که حکم شرعی تنها در صورتی منجز می‌گردد و می‌توان آن را پذیرفت که از طریق کتاب و سنت ثابت شده باشد.

ما می‌گوییم: بازگشت این ادعا در حقیقت به این ادعاست که احکام شرعی مقید است به آگاهی از آنها از طریق کتاب و سنت. این بهترین توجیه برای کلام ایشان است، لکن در مسأله اشتراک احکام میان عالم و جاهل در همین جزء به تفصیل در این باره بحث کردیم، و گفتیم مطلقاً محال است که احکام معلق و مشروط به علم به آنها باشد، چه رسد به آنکه مقید باشد به علم حاصل از یک سبب خاص. این محال بودن، حتی اگر نفی حجّت قطع را ممکن بدانیم، نیز ثابت است، زیرا چنان که گفتیم، مستلزم خلف است، که شرحش گذشت.

اما روایاتی نظیر «دین خدا با عقلها بدست نمی‌آید» که از اهل بیت علیهم السّلام نقل شده، در برابرش مانند این روایات وارد شده که: «خداوند بر مردم دو حجّت دارد: یک حجّت آشکار و یک حجّت نهان. حجّت آشکار پیامبران و انبیاء و ائمه علیهم السّلام هستند، و حجّت نهان عقل هاست.»

حلّ این تعارض ظاهری میان این دو گروه آن است که بگوییم: مقصود از گروه نخست بیان مستقل نبودن عقل در ادراک احکام و مدارک آنهاست؛ در برابر اعتماد بر قیاس و استحسان؛ زیرا این روایات در این مورد وارد شده‌اند؛ بنابراین مفاد این روایات آن است که:

احکام و مدارک احکام با عقلها به استقلال بدست نمی‌آیند. و این مطلب چنان که شرحش گذشت، حق است. و روشن است که کسانی که بر استحسان در برخی از صور آن تکیه می‌کنند، مدعی‌اند که عقل می‌تواند احکام و ملاکات آن را مستقلاً ادراک کند، و کسانی که بر قیاس تکیه می‌کنند مدعی‌اند که عقل می‌تواند ملاکهای احکام را در مقیس علیه ادراک کند

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۲

لاستتاج الحكم في المقيس. و هذا معنى الاجتهاد بالرأى. و قد سبق ان هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظرى و لا العقل العملى، لان هذه امور لا تصاب الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام.

و عليه، فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها، لانها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأى، و لكنها أجنبية عما نحن بصدد و عما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعى. كما انها أجنبية عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تثني على العقل و تنص على انه حجة الله الباطنة، لانها تثني على العقل فيما هو من وظيفة ان يدركه، لا على الظنون و الأوهام، و لا على ادعاءات ما لا يدركه العقل بطبيعته.

الناحية الثالثة- بعد فرض عدم إمكان نفى الشارع حجية القطع و النهى عنه، يجب ان نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

و الجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال: ان معناه إدراك الشارع و علمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء. و هذا شيء آخر غير أمره و نهيه، و النافع هو ان نستكشف أمره و نهيه، فيحتاج إثبات أمره و نهيه إلى دليل آخر سمعى، و لا يكفى فيه ذلك الدليل العقلى الذى اقصى ما يستنتج منه ان الشارع عالم بحكم العقلاء، أو انه حكم بنفس ما حكم به العقلاء فلا يكون منه أمر مولوى أو نهى مولوى.

أقول: و هذه آخر مرحلة لتوجيه مقاله منكرى حجية العقل، و هو توجيه يختص بالمستقلات العقلية. و لهذا التوجيه صورة ظاهريّة يمكن ان تنطلى على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة. و هذا التوجيه ينطوى على احدى دعويين:

۱- دعوى انكار الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و قد تقدم تفنيدها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۳

تا حکم را در مقیس نتیجه بگیرد. و معنای اجتهاد به رأی همین است. قبلاً گذشت که این ادراکات نه وظیفه عقل نظری است و نه وظیفه عقل عملی، زیرا این امور جز از طریق شنیدن از ابلاغ‌کننده احکام بدست نمی‌آید.

بنابراین، پذیرش ظاهر این گروه از اخبار مانعی ندارد، زیرا در مقام معارضه با اجتهاد به رأی وارد شده‌اند؛ و با آنچه ما در صدد بیانش هستیم و آنچه درباره قضایای عقلی که توسط آنها به حکم شرعی می‌رسیم می‌گوییم، بی‌ارتباط است! چنان‌که با گروه دوم از روایات نیز که عقل را می‌ستاید و تصریح می‌کند که حجت نهان خداوند است، بی‌ارتباط می‌باشد، زیرا این روایات عقل را به خاطر آنچه وظیفه دارد ادراک کند می‌ستاید، نه بر ظنون و اوهام، و نه بر ادعای ادراک آنچه عقل طبیعتاً آن را ادراک نمی‌کند. جهت سوم: پس از عدم امکان نفی حجیت قطع و نهی از آن از سوی شارع، باید پیرسیم معنای حکم کردن شارع برطبق حکم عقل چیست؟

پاسخ صحیح به این پرسش از نظر اخباری‌ها این است که گفته شود: معنایش ادراک و علم شارع است به اینکه این فعل انجام دادن و یا ترکش نزد عقلاً شایسته است. و این غیر از امرونی شارع است. درحالی‌که آنچه برای ما سودمند است آن است که امرونی شارع را بدست آوریم. پس برای اثبات امرونی شارع به دلیل دیگری که سمعی [نقلی] باشد نیازمندیم، و دلیل عقلی برای آن کافی نیست، زیرا نهایت چیزی که از این دلیل عقلی نتیجه می‌شود آن است که شارع حکم عقلاً را می‌داند، یا به همان حکم عقلاً، حکم کرده است، و چنین حکمی امری مولوی یا نهی مولوی از سوی او نمی‌باشد.

می‌گوییم: این آخرین مرحله توجیه سخن منکران حجیت عقل است، که البته به مستقلات عقلیه اختصاص دارد. این توجیه ظاهر آراسته‌ای دارد که ممکن است بیش از توجیهات پیشین در نظر مبتدیان جلوه کند. این توجیه یکی از این دو ادعا را دربردارد:

۱- ادعای انکار ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع که در مقصد دوم خطا بودن آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۴

فی المقصد الثانی [۱۲۲]، فلا نعیذ؛

۲- الدعوی التي أشرنا إليها هناك في المقصد الثانی [۱۲۳] و توضيحها:

ان ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط: و المدح و الذم غير الثواب و العقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولى. و الذى ينفع فى استكشاف حكم الشارع هو الثانى و لا يكفى الأول.

و لو فرض انا صححنا الاستلزام للثواب و العقاب، فان ذلك لا يدركه كل أحد. و لو فرض انه إدراكه كل أحد فان ذلك ليس كافيا للدعوة إلى الفعل الا عند الفذ من الناس. و على أى تقدير فرض، فلا يستغنى أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهى منه فى مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه.

و إذا كان نفس إدراك الحسن و القبح غير كاف فى الدعوة- و المفروض أنه لم يقم دليل سمعى على الحكم- فلا نستطيع ان نحكم بأن الشارع له امر و نهى على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتمادا على إدراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفا عن حكمه. لاحتمال الا يكون للشارع حكم مولوى على طبق حكم العقل حينئذ. و «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، لان المدار على القطع فى المقام.

و الجواب: انه قد أشرنا فى الحاشية [۱۲۴] إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوة الثانية، إذ قلنا: الحق ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب، و معنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، لا انهما شيئان أحدهما يستلزم الآخر، لان حقيقة المدح و المقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان، و حقيقة الذم و المقصود منه المجازاة بالشر لا الذم باللسان. و هذا المعنى هو الذى يحكم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۵

را آشکار ساختیم، و دیگر تکرارش نمی‌کنیم.

۲- ادعایی که همان‌جا در مقصد دوم به آن اشاره کردیم و شرحش چنین است:

آراء عقلا فقط بر مدح و ذمّ توافق دارد؛ و مدح و ذم غیر از پاداش و کیفر است.

بنابراین، استحقاق مدح و ذم مستلزم استحقاق پاداش و کیفر از سوی مولا نمی‌باشد، درحالی‌که آنچه برای بدست آوردن حکم شارع سودمند است دومی [- استحقاق پاداش و کیفر] است و اولی [- استحقاق مدح و ذم] کفایت نمی‌کند.

برفرض که ما اثبات کردیم که مدح و ذم مستلزم پاداش و کیفر است، اما چنین چیزی را هرکس ادراک نمی‌کند. و برفرض که آن را همگان ادراک کنند، این امر برای دعوت [و سوق دادن] افراد به انجام کار کافی نیست مگر در مورد اشخاص ممتاز. و به هر صورت که در نظر بگیریم، بیشتر مردم در مقام دعوت به فعل یا بازداشتن از آن نیازمند آنند که امر و یا نهی از سوی شارع متوجه آنان شود.

اینکه که نفس ادراک حسن و قبح برای دعوت [و سوق دادن مردم به انجام تکالیف] کافی نیست- و فرض آن است که دلیل سمعی بر حکم اقامه نشده است- نمی‌توانیم حکم کنیم که شارع امر و نهی برطبق حکم عقل دارد و با تکیه بر ادراک عقل از بیان آن صرف‌نظر کرده است، تا حکم عقل از حکم او پرده بردارد. چون در این صورت احتمال دارد که شارع اصلا حکمی مولوی مطابق با حکم عقل نداشته باشد. و «هرگاه احتمال خلاف بیاید استدلال باطل می‌شود.» زیرا ما در اینجا بر مدار قطع می‌چرخیم.

پاسخ: ما در یک پاورقی در همان‌جا به مطلبی اشاره کردیم که خطای شق نخست این ادعای دوم را می‌نمایاند. در آنجا گفتیم: حق آن است که معنای استحقاق مدح همان استحقاق پاداش، و معنای استحقاق ذم همان استحقاق کیفر است، نه آنکه این‌ها دو چیزند که یکی مستلزم دیگری است؛ زیرا حقیقت مدح و مقصود از آن جزای خیر دادن است، نه ستایش زبانی؛ و حقیقت ذم و مقصود از آن جزای شرّ دادن است، نه نکوهش زبانی.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۶

به العقل، و لذا قال المحققون من الفلاسفة: «ان مدح الشارع، ثوابه و ذمه، عقابه».

و أرادوا هذا المعنى.

بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح و الذم اللسانين عنده، بل ليست مجازاته بالخير الا الثواب و ليست مجازاته بالشر الا العقاب.

و اما الشق الثانى من هذه الدعوى فالجواب عنه: انه لما كان المفروض ان المدح و الذم من القضايا المشهورات التى تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد ان يفرض فيه ان يكون صالحا لدعوة كل واحد من الناس. و من هنا نقول: انه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانيا لاستحالة جعل الداعى مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف الا من باب التأكيد و لفت النظر. و لذا ذهبنا هناك إلى ان الأوامر الشرعية الواردة فى موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة و نحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أى مولوية)، بل هى أوامر تأكيدية (أى إرشادية).

و اما ان هذا الإدراك لا يدعو الا الفذ من الناس فقد يكون صحيحا و لكن لا يضر فى مقصودنا، لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا انه داع بالفعل لكل أحد، بل انما نقصد- و هو النافع لنا- انه صالح للدعوة.

و هذا شأن كل داع حتى الأوامر المولوية، فانه لا يترقب منها الا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لأنه ليس قوام كون الأمر أمرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر فى حقيقته ليس هو الا جعل ما يصلح ان يكون داعيا، يعنى ليس المجعول فى الأمر فعلية الدعوة. و عليه، فلا يضر فى كونه صالحا للدعوة عدم امتثال أكثر الناس.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۷

و این معناست که عقل به آن حکم می‌کند، و از این رو محققان از فلاسفه گفته‌اند: «مدح شارع همان پاداش دادن وی و ذم شارع همان کیفر دادن وی است.» و مرادشان همین معناست. بلکه نسبت به خدای متعال فرض استحقاق مدح و ذمّ زبانی نزد او بی‌معناست، بلکه مجازات خیر او همان پاداش دادن و مجازات شرّ او همان کیفر دادن است.

اما شق دوم این ادعا پاسخش آن است که: چون مفروض آن است که مدح و ذمّ از قضایای مشهوره‌ای است که آراء همه عقلا بر آن توافق دارد، ناگزیر باید فرض کنیم که برای دعوت همه مردم صلاحیت دارد. و از اینجا می‌گوییم: با این فرض، متوجه ساختن یک دعوت مولوی از جانب خدای متعال برای بار دوم محال می‌باشد؛ زیرا با فرض اینکه چیزی نزد مکلف هست که برای دعوت وی به فعل صلاحیت دارد، جعل داعی [- قرار دادن انگیزه در وی] محال خواهد بود، مگر از باب تأکید و توجه دادن. از این رو، ما در آن بحث معتقد شدیم محال است اوامر شرعی که در مورد حکم عقل وارد شده- مثل وجوب طاعت و مانند آن- احکامی تأسیسی (یعنی مولوی) باشند، بلکه اوامری تأکیدی (یعنی ارشادی) هستند.

و اما اینکه این ادراک تنها اشخاص ممتاز را به سوی فعل دعوت می‌کند، صحیح است، لکن زیانی به مقصود ما وارد نمی‌آورد، زیرا مراد ما از اینکه حکم عقل دعوت‌کننده است آن نیست که عقل بالفعل همگان را دعوت می‌کند، بلکه مقصودمان فقط این است- و همین برایمان سودمند است- که عقل صلاحیت دعوت دارد.

در واقع هر دعوت‌کننده‌ای حتی اوامر مولوی چنین است؛ زیرا از این اوامر انتظاری جز این نیست که صلاحیت برای دعوت داشته باشند نه آنکه بالفعل دعوت کنند، زیرا قوام امر بودن امر- خواه از سوی شارع باشد و خواه از سوی دیگری- به آن نیست که بالفعل همه مکلف‌ها را دعوت کند، بلکه امر در حقیقتش جز جعل چیزی که صلاحیت برای دعوت دارد نیست. بنابراین، عدم امتثال بیشتر مردم به صلاحیت داشتن آن برای دعوت زیانی نمی‌رساند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۸

الباب الخامس حجیّة الظواهر تمهیدات ۱- تقدم فی الجزء الأول [۱۲۵]: ان الغرض من المقصد الأول تشخیص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامّة و الغایة منه- كما ذکرنا- تنقیح صغریات أصالة الظهور. و طبعاً انما یکون ذلك فی خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بین الناس.

و قلنا: اننا سنبحث عن الكبرى، و هی حجیّة «أصالة الظهور»، فی المقصد الثالث. و قد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها. ۲- ان البحث عن حجیّة الظواهر من توابع البحث عن الكتاب و السنة، أعنی ان الظواهر لیست دلیلاً- قائماً بنفسه فی مقابل الكتاب و السنة بل انما تحتاج إلى إثبات حجیّتها لغرض الأخذ بالكتاب و السنة، فهی من متممات حجیّتهما، إذ من الواضح انه لا مجال للاخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجة. و النصوص التي هی قطعیة الدلالة أقل القلیل فیهما. ۳- تقدم ان الأصل حرمة العمل بالظن ما لم یدل دلیل قطعی علی حجیّته،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۴۹

باب پنجم حجیّت ظواهر

چند نکته مقدماتی

۱- در جزء اول گذشت که غرض از مقصد اول مشخص کردن ظواهر بعضی از الفاظ از یک جهت عمومی است و نتیجه آن-

چنان که گفتیم - منقح ساختن صغراهای اصالت ظهور است. طبیعتاً در آنجا تنها از مواردی بحث شد که درباره آنها اختلاف نظر وجود دارد.

آنجا گفتیم: ما در آینده درباره کبرا، که عبارت است از حجیت اصالت ظهور، در مقصد سوم بحث خواهیم کرد. و اینک بحمد الله محل بحث از آن فرارسید.

۲- بحث از حجیت ظواهر از توابع بحث از کتاب و سنت است؛ یعنی ظواهر دلیلی در برابر کتاب و سنت نیست، بلکه نیاز به اثبات حجیت آن تنها برای اخذ به کتاب و سنت است؛ و در واقع تتمیم کننده حجیت آن دو می باشد، زیرا روشن است که بدون حجیت ظواهر کتاب و سنت، مجالی برای اخذ به آن دو نخواهد بود. و نصوصی که دلالتشان قطعی است در کتاب و سنت بسیار اندک است.

۳- قبلاً گذشت که تا وقتی دلیل قطعی بر حجیت ظن دلالت نکرده، اصل حرمت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۰

و الظواهر من جمله الظنون، فلا بد من التماس دلیل قطعی علی حجیتها لیصح التمسک بظواهر الآیات و الأخبار. و سیأتی بیان هذا الدلیل.

۴- ان البحث عن الظهور يتم بمرحلتين:

الاولی- فی ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر فی هذا المعنی المخصوص أم غیر ظاهر. و المقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التي وقع الخلاف فی ظهورها، كالأوامر و النواهی و العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد.

و هی فی الحقیقه من بعض صغریات أصالة الظهور.

الثانیة- فی ان اللفظ الذی قد أحرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع فی ذلك المعنی، فیصح ان یحتج به المولی علی المكلفین و یصح ان یحتج به المكلفون؟

و البحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذی عقد من أجله هذا الباب، و هو الكبرى التي إذا ضممناها إلى صغریاتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآیات و الروایات.

۵- ان المرحلة الاولى- و هی تشخیص صغریات أصالة الظهور- تقع بصورة عامة فی موردین:

الأول- فی وضع اللفظ للمعنی المبحوث عنه، فانه إذا أحرز وضعه له لا- محالة یكون ظاهراً فيه، نحو وضع صیغه افعال للوجوب و الجملة الشرطیة لما یستلزم المفهوم، إلى غیر ذلك.

الثانی- فی قیام قرینه عامة أو خاصة علی إرادة المعنی من اللفظ. و الحاجة إلى القرینه اما فی مورد إرادة غیر ما وضع له اللفظ، و اما فی مورد اشتراك اللفظ فی أكثر من معنی. و مع فرض وجود القرینه لا محالة یكون اللفظ ظاهراً فیما قامت علیه القرینه سواء كانت القرینه متصله أو منفصله.

و إذا اتضحت هذه التمهیدات فینبغی ان نتحدث عما یهم من كل من المرحلتين فی مباحث مفیده فی الباب.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۱

عمل کردن به آن است، و ظواهر نیز از جمله ظنون هستند؛ پس باید دلیلی قطعی بر حجیت آن بیابیم تا تمسک به ظواهر آیات و اخبار صحیح باشد. و بیان این دلیل بزودی خواهد آمد.

۴- بحث از ظهور در دو مرحله به انجام می رسد:

مرحله نخست: در اینکه این لفظ خاص در این معنای خاص ظهور دارد یا ندارد.

مقصد نخست تماماً عهده‌دار بحث از ظهور بعضی از الفاظی بود که درباره ظهورشان اختلاف نظر وجود داشت، مانند اوامر، نواهی، عموم و خصوص و اطلاق و تقيید. و این‌ها در واقع بعضی از صغرای اصالت ظهور هستند.

مرحله دوم: در اینکه لفظی که ظهورش احراز شده آیا نزد شارع حجت در آن معناست، تا هم احتجاج مولا به آن بر مکلف صحیح باشد، و هم احتجاج مکلف به آن.

بحث از این مرحله دوم همان هدفی است که برای آن این باب ترتیب داده شده است، و نتیجه آن فراهم آوردن کبرایی است که با انضمامش به صغرایش می‌توانیم به ظواهر آیات و روایات تمسک کنیم.

۵- مرحله نخست- که مشخص کردن صغرای اصالت ظهور است- به صورتی عام در دو مورد واقع می‌شود:

نخست: در وضع الفاظ برای معنای مورد بحث؛ زیرا وقتی وضع لفظ برای یک معنا احراز شود ناگزیر ظاهر در آن معنا خواهد بود؛ مانند وضع صیغه افعّل برای وجوب، و وضع جمله شرطی برای معنایی که مستلزم مفهوم است، و مانند آن.

دوم: در قیام قرینه‌ای عام یا خاص بر اراده معنا از لفظ. نیاز به قرینه یا در جایی است که معنایی دیگر غیر از معنایی که لفظ برای آن وضع شده، مراد باشد، و یا لفظ میان چند معنا مشترک باشد. و با فرض وجود قرینه، ناگزیر لفظ در معنایی که قرینه بر آن قائم شده ظهور خواهد داشت، خواه قرینه، متصل باشد و خواه منفصل.

حال که این نکات مقدماتی روشن شد، شایسته است درباره امور مهم هریک از این دو مرحله در ضمن مباحثی که در این باب سودمند است، سخن بگوییم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۲

طرق إثبات الظواهر إذا وقع الشك في الموردین السابقین، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ و معرفة القرائن العامة:

منها: ان يتتبع الباحث بنفسه استعمال العرب و يعمل رأيه و اجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان و المعرفة بالنكات البيانية. و نظیر ذلك ما استنبطناه من ان كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء و الطلب [۱۲۶]، و ذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيتين و اختلاف الجمع فيها بحسبهما.

و منها: ان يرجع إلى علامات الحقيقة و المجاز كالتبادر و أخواته. و قد تقدم الكلام عن هذه العلامات [۱۲۷].

و منها: ان يرجع إلى أقوال علماء اللغة. و سیأتی بیان قيمة أقوالهم.

و هناك اصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها، في موارد تعارض أحوال اللفظ. و الحق انه لا أصل لها مطلقاً، لأنه لا دليل على اعتبارها. و قد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم [۱۲۸].

و هي مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك و بين الحقيقة و المجاز، و مثل أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً.

اما انه لا دليل على اعتبارها، فلان حجية مثل هذه الاصول لا بد من استنادها إلى بناء العقلاء. و المسلم من بنائهم هو ثبوته في الاصول التي تجرى لإثبات

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۳

راههای اثبات ظواهر

هرگاه درباره دو مورد پیشین دچار تردید شویم، راههایی برای شناخت وضع الفاظ و شناخت قرائن عامه وجود دارد [که با تمسک به آنها می‌توانیم تردید خود را برطرف کنیم].

یک راه آن است که پژوهشگر، در صورتی که زبان‌شناس باشد و نکات بیانی را بداند، خودش استعمالهای عرب را بررسی کند و به نظر و اجتهاد خودش عمل کند، نظیر آنجا که ما استنباط کردیم کلمه «امر» میان دو معنای شیء و طلب مشترک می‌باشد، به دلیل آنکه اشتقاق و نیز جمع این کلمه به لحاظ این دو معنا گوناگون است.

راه دیگر آن است که شخص به نشانه‌های حقیقت و مجاز، مانند تبادر و امثال آن، مراجعه کند. قبلاً درباره این نشانه‌ها بحث شد. راه دیگر آن است که به گفته‌های علمای لغت مراجعه شود. در آینده درباره ارزش گفته‌های ایشان بحث خواهیم کرد. در اینجا اصول و قواعدی هست که برخی از پیشینیان برای تعیین وضع الفاظ و ظهورهای آنها در موارد تعارض احوال الفاظ به آنها تمسک می‌کردند. حق آن است که این اصول مطلقاً بی‌اساس است، زیرا دلیلی بر اعتبار آنها وجود ندارد. در گذشته ما به این مطلب اشاره کردیم.

مثلاً ایشان هنگام تردید بین اشتراک و بین حقیقت و مجاز، به اصالت عدم اشتراک تمسک می‌کردند، یا هنگام تردید میان حقیقت و یا مجاز بودن لفظ در یک معنا، برای اثبات وضع لفظ در آن معنا به اصالت حقیقت تمسک می‌کردند. اما اینکه دلیلی بر اعتبار این اصول نداریم، به خاطر آن است که حجیت چنین اصولی ناگزیر باید به بنای عقلا- مستند باشد. درحالی که مقدار مسلم از بنای ایشان، ثبوت آن در

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۴

مرادات المتکلم دون ما یجری لتعین وضع الألفاظ و القرائن. و لا دلیل آخر فی مثلها غیر بناء العقلاء. حجة قول اللغوی ان أقوال اللغویین لا- عبرة باکثرها فی مقام استکشاف وضع الألفاظ، لان أكثر المدونین للغة همهم ان یدکروا المعانی التي شاع استعمال اللفظ فیها من دون کثیر عنایة منهم بتمییز المعانی الحقیقیة من المجازیة الا نادراً، عدا الزمخشری فی کتابه «أساس اللغة»، و عدا بعض المؤلفات فی فقه اللغة. و علی تقدیر ان ینص اللغویون علی المعنی الحقیقی، فان أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، و الا فلا بد من التماس الدلیل علی حجة الظن الناشئ من قولهم.

و قیل فی الاستدلال علیه وجوه من الأدلة لا بأس بذكرها و ما عندنا فیها:

أولاً- قیل: الدلیل الإجماع. و ذلك لأنه قائم علی الأخذ بقول اللغوی بلا نکیح من أحد و ان کان اللغوی واحداً. أقول: و انی لنا بتحصیل هذا الإجماع العملی المدعی بالنسبة إلی جمیع الفقهاء؟ و علی تقدیر تحصیله فانی لنا من إثبات حجة مثله؟ و قد تقدم البحث مفصلاً عن منشأ حجة الإجماع، و لیس هو مما یشمل هذا المقام بما هو حجة، لان المعصوم لا یرجع إلی نصوص أهل اللغة حتی یتکشف من الإجماع موافقته فی هذه المسألة، أى رجوعه إلی أهل اللغة عملاً.

ثانياً- قیل: الدلیل بناء العقلاء. لان سیرة العقلاء و بنائهم العملی علی الرجوع إلی أهل الخبرة الموثوق بهم فی جمیع الامور التي یتحتاج فی معرفتها إلی خبرة و اعمال الرأی و الاجتهاد، کالشئون الهندسیة و الطبیة و منها اللغات و دقائقها، و من المعلوم ان اللغوی معدود من أهل الخبرة فی فنه. و الشارع لم یثبت منه الردع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۵

اصولی است که برای اثبات مرادهای متکلم جاری می‌شود نه اصولی که برای تعیین وضع الفاظ و قرائن جاری می‌گردد. و دلیل دیگری جز بنای عقلا در چنین اموری وجود ندارد.

حجیت قول لغوی

برای بدست آوردن وضع الفاظ، اکثر گفته‌های اهل لغت بی اعتبار است، زیرا بیشتر تدوین کنندگان کتابهای لغت اهتمامشان بر آن

بوده که معانی‌ای را که استعمال لفظ در آن رواج داشته ذکر کنند و جز موارد نادر، توجه زیادی به اینکه معانی حقیقی را از مجازی بازشناسند، نداشتند، مگر زمخشری در کتاب اساس اللغة و مگر برخی از کتابهای فقه اللغة.

برفرض که اهل لغت به معنای حقیقی لفظ تصریح کنند، اگر تصریح ایشان باعث علم یافتن به وضع شود که مطلوب حاصل است؛ در غیر این صورت باید دلیلی بر حجیت ظنّ ناشی از اقوال ایشان جست. برای استدلال بر حجیت این ظنّ ادله‌ای چند عرضه شده که بی‌مناسبت نیست آنها را ذکر کنیم و نظر خود را بگوییم.

اولاً: گفته شده: دلیل بر آن اجماع است. زیرا اجماع بر اخذ به قول اهل لغت وجود دارد و هیچ کس آن را نفی نکرده است، حتی اگر فقط یک نفر از اهل لغت آن را بیان کرده باشد.

می‌گوییم: ما از کجا می‌توانیم این اجماع عملی ادّعا شده را نسبت به همه فقها بدست آوریم؟

و برفرض بدست آوردن آن از کجا می‌توانیم حجیت چنین اجماعی را اثبات کنیم؟ ما قبلاً به تفصیل از منشأ حجّیت اجماع سخن گفتیم، و اجماعی که حجت باشد شامل این گونه موارد نمی‌شود، زیرا معصوم علیه السلام به عبارات اهل لغت مراجعه نمی‌کند تا از اجماع، موافقت ایشان در این مسئله- یعنی رجوع عملی ایشان به اهل لغت- دانسته شود.

ثانیاً: گفته شده: دلیل بر آن بنای عقلاست؛ زیرا سیره و بنای عملی عقلا بر رجوع به اهل خبره مورد وثوق در همه اموری است که در شناخت آن به تخصّص و اعمال رأی و اجتهاد نیاز است، مانند امور مهندسی و پزشکی، و از جمله این امور معانی لغات و ظرایف آن است. و روشن است که لغوی در شمار کسانی است که در رشته خود متخصص است. و از شارع منعی از این سیره

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۶

عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقة لهم و رضا بها.

أقول: ان بناء العقلاء انما يكون حجة إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع و امضاؤه لطريقتهم. و هذا بدیهی. و لكن نحن نناقش إطلاق المقدمة المتقدمة القائلة: ان موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا باحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام:

۱- الا- يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء و السيرة، فانه في هذا الفرض لا بد ان يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم. و لو كان له مسلك ثان لبيته و لعرفناه، و ليس هذا مما يخفى.

و من هذا الباب، الظواهر و خبر الواحد، فان الأخذ بالظواهر و الاعتماد عليها في التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، و الشارع لا بد ان يكون متحد المسلك معهم لأنه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه و هو منهم بما هم عقلاء و لم يثبت منه ردع. و كذلك يقال في خبر الواحد الثقة فانه لا مانع ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام و لم يثبت منه الردع.

اما الرجوع إلى أهل الخبرة فلا- معنى لفرض ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك، لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشئون حتى يمكن فرض أن تكون له سيرة عملية في ذلك لا سيما في اللغة العربية.

۲- إذا كان هناك مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، فلا بد ان يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الامور الشرعية بمراى و مسمع من الشارع، فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۷

عملی ثابت نشده است. در نتیجه به موافقت و خشنودیش از آن پی می‌بریم.

می‌گوییم: بنای عقلا تنها در صورتی حجت است که از آن به نحو یقین، موافقت و تأیید شارع نسبت به شیوه آنان دانسته شود. و این بدیهی است. لکن ما در اطلاق مقدمه پیشین- که می‌گفت: موافقت شارع با بنای عقلا از مجرّد عدم ثبوت منع وی از شیوه ایشان دانسته می‌شود- مناقشه داریم، و می‌گوییم: موافقت شارع تنها در صورت تحقق یکی از شرایط زیر بدست می‌آید، و

هیچ کدام در این مورد تحقق ندارد:

۱- مانعی از هم روش بودن شارع با عقلا در بنا و سیره ایشان وجود نداشته باشد. در این فرض به مجرد عدم ثبوت منع شارع ناگزیر پی می‌بریم که وی با ایشان موافق است، زیرا او از عقلا و بلکه رئیس ایشان است. و اگر وی شیوه دیگری داشت آن را بیان می‌کرد و ما آن را می‌شناختیم. این چیزی نیست که پوشیده بماند.

ظواهر و خبر واحد از همین باب است، زیرا اخذ به ظواهر و تکیه بر آنها در مقام تفهیم، از اموری است که سیره عقلا بر آن جاری است، و شارع ناگزیر با ایشان هم روش است، زیرا مانعی برای وی در اتخاذ این روش وجود ندارد، و او یکی از ایشان، از آن جهت که عقلایند، می‌باشد، و منعی از وی ثابت نشده است. درباره خبر واحد ثقه نیز همین گونه گفته می‌شود، زیرا مانعی نیست که شارع با عقلا در تکیه کردن بر آن برای رساندن احکام، هم روش باشد و منعی از وی ثابت نشده است.

اما در مورد مراجعه متخصص و اهل خبره معنا ندارد که شارع با عقلا هم روش بوده باشد، زیرا نیازمند بودن او به متخصص در امری از امور فرض صحیحی ندارد، و لذا نمی‌توان فرض کرد که وی در این خصوص سیره‌ای عملی دارد، به ویژه در مورد لغت عربی.

۲- اگر برای هم روش بودن شارع با عقلا مانعی وجود داشته باشد، ناگزیر باید برای ما جریان سیره عملی حتی در امور شرعی در جایی که امام آن را می‌بیند و می‌شنود، ثابت شده باشد. پس اگر در این هنگام منعی از وی ثابت نشده باشد سکوت وی به مثابه تقریر مسلک

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۸

العقلاء. و هذا مثل الاستصحاب فانه لما كان مورده الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة، إذ لا معنى لفرض شك في بقاء حكمه، و لكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الامور الشرعية و لم يثبت ردع الشارع عنه فانه يستكشف منه امضاؤه لطريقتهم.

اما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلانية في الأخذ بقول اللغوي في خصوص الامور الشرعية، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الامور الشرعية.

۳- إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع و إمضائه للسيرة العملية عند العقلاء. و في مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية.

ثالثا- قيل: الدليل حكم العقل. لان العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بد ان يحكم الشارع بذلك أيضا، إذ ان هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، و الشارع منهم، بل رئيسهم. و بهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر انا اشترطنا في المجتهد شروطا خاصة كالعدالة و الذكورة لدليل خاص. و هذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوي، لأنه في الشئون الفنية لم يحكم العقل الا ب رجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الأطباء و المهندسين. و ليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوي، كما ورد في المجتهد.

أقول: و هذا الوجه أقرب الوجوه في إثبات حجية قول اللغوي، و لم أجد الآن ما يقدر به.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۵۹

عقلا خواهد بود، مانند استصحاب که چون موردش شک در حالت سابق است معنا ندارد فرض کنیم شارع با عقلا در اخذ به حالت سابق هم روش بوده باشد، چون فرض شک وی در بقای حکم آن بی معناست.

لکن از آنجا که سیره در استصحاب حتی در امور شرعی جریان داشته و منع شارع از آن ثابت نشده است، امضای وی نسبت به روش ایشان دانسته می‌شود.

اما در مورد رجوع به متخصص در امر لغت، جریان سیره عقلانی در اخذ به قول لغوی در خصوص امور شرعی معلوم نیست، تا از عدم ثبوت منع شارع به خشنودی وی از این سیره پی ببریم.

۳- اگر دو شرط پیشین منتفی باشد در این صورت ناگزیر باید دلیل خاص قطعی بر خشنودی و امضای شارع نسبت به سیره عملی عقلا وجود داشته باشد. و در این بحث ما چنین دلیلی در دست نداریم، بلکه آیات نهی کننده از پیروی ظنّ برای ثبوت منع از این سیره کافی است.

ثالثا: گفته شده: دلیل بر آن حکم عقل است. زیرا عقل به رجوع جاهل به عالم حکم می‌کند، پس ناگزیر باید شارع نیز به آن حکم کند، زیرا این حکم عقلی از آراء محموده‌ای است که آراء عقلا بر آن توافق دارد، و شارع نیز از ایشان بلکه رئیس ایشان است. ما براساس همین حکم عقلی رجوع عامی به مجتهد در تقلید را واجب شمردیم، نهایت اینکه به خاطر دلیل خاص، شرایط ویژه‌ای را مانند عدالت و مذكر بودن در مجتهد لازم دانستیم. و چنین دلیل خاصی در مورد رجوع به قول اهل لغت وجود ندارد، زیرا در امور تخصصی عقل فقط به رجوع جاهل به عالم مورد وثوق حکم می‌کند و اموری مثل عدالت و مانند آن را معتبر نمی‌داند، همچون رجوع به پزشکان و مهندسان. و دلیل خاصی در دست نیست که عدالت و مانند آن را در اهل لغت شرط بداند، آن گونه که در مجتهد وارد شده است.

می‌گوییم: این وجه نزدیک‌ترین وجه برای اثبات حجّیت اهل لغت است، و در حال حاضر اشکالی بر آن به نظر نمی‌رسد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۰

الظهور التصوری و التصدیقی قیل: ان الظهور علی قسمین: تصویری و تصدیقی.

۱- الظهور التصوری الذی ینشأ من وضع اللفظ لمعنی مخصوص. و هو عبارة عن دلالة مفردات الکلام علی معانیها اللغویة أو العرفیة. و هو تابع للعلم بالوضع سواء کان فی الکلام أو فی خارجه قرینه علی خلافه أو لم تکن.

۲- الظهور التصدیقی الذی ینشأ من مجموع الکلام. و هو عبارة عن دلالة جملة الکلام علی ما یتضمنه من المعنی، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات و قد تكون مغایرة لها كما إذا احتف الکلام بقرینه توجب صرف مفاد جملة الکلام عما یقتضیه مفاد المفردات. و الظهور التصدیقی یتوقف علی فراغ المتکلم من کلامه فان لكل متکلم ان یلحق بکلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا بالکلام لا ینعقد لکلامه الظهور التصدیقی.

و یتستبع هذا الظهور التصدیقی ظهور ثان تصدیقی، و هو الظهور بأن هذا هو مراد المتکلم، و هذا هو المعین لمراد المتکلم فی نفس الأمر. فیتوقف علی عدم القرینه المتصلة و المنفصلة، لان القرینه مطلقا تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصدیقی الأول فانه لا تهدمه القرینه المنفصلة.

أقول: و نحن لا نتعلل هذا التقسیم، بل الظهور قسم واحد، و لیس هو الا دلالة اللفظ علی مراد المتکلم. و هذه الدلالة هی التي نسміها الدلالة التصدیقیة. و هی ان یلزم من العلم بصدور اللفظ من المتکلم العلم بمراده من اللفظ، أو یلزم منه الظن بمراده. و الأول یسمى «النص»، و یختص الثانی باسم «الظهور».

و لا معنی للقول بأن اللفظ ظاهر ظهورا تصویریا فی معناه الموضوع له، و قد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۱

گفته‌اند: ظهور بر دو قسم است: تصویری و تصدیقی.

۱- ظهور تصویری که منشأ آن، وضع لفظ برای معنایی خاص است، عبارت است از دلالت مفردات کلام بر معانی لغوی یا عرفی‌اش. و آن تابع علم به وضع است، خواه در کلام و یا در بیرون آن، قرینه‌ای برخلاف آن باشد یا نباشد.

۲- ظهور تصدیقی که منشأ آن، مجموع کلام است، عبارت است از دلالت تمام کلام بر معنایی که دربردارد. پس گاهی دلالت تمام کلام با دلالت مفردات آن توافق دارد و گاهی مغایرت دارد، مانند آنجا که قرینه‌ای همراه کلام است که موجب برگرداندن تمام کلام از مقتضای مفاد مفردات آن می‌شود. ظهور تصدیقی متوقف بر فارغ شدن گوینده از سخنش است، زیرا هر گوینده‌ای حق دارد هر قرینه‌ای که می‌خواهد به کلامش بیفزاید، از این رو تا وقتی در حال سخن گفتن است برای کلامش ظهور تصدیقی صورت نمی‌بندد.

این ظهور تصدیقی، ظهور تصدیقی دومی را به دنبال می‌آورد، یعنی ظهور در اینکه این معنا همان مراد گوینده است. و این است که مراد گوینده در واقع را معین می‌کند.

از این رو، این ظهور متوقف است بر نبودن قرینه متصل و منفصل، زیرا قرینه مطلقاً این ظهور را از میان می‌برد، برخلاف ظهور تصدیقی نخست که قرینه منفصل آن را از میان نمی‌برد.

می‌گوییم: ما این تقسیم را نمی‌فهمیم. بلکه ظهور یک قسم است، و آن عبارت است از دلالت لفظ بر مراد گوینده. و این دلالت را ما دلالت تصدیقی می‌نامیم. و آن به این صورت است که از علم به صدور لفظ از گوینده علم به مراد وی از لفظ یا ظنّ به آن لازم آید.

حالت اول را [که علم به مراد لازم می‌آید] نصّ و حالت دوم را [که ظنّ به مراد لازم می‌آید] ظهور می‌نامند.

و معنا ندارد که بگوییم لفظ ظهور تصویری در معنای موضوع له خود دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۲

سبق فی المقصد الأول [۱۲۹] بیان حقیقه الدلالة، و ان ما یسمونه بالدلالة التصوریة لیست بدلالة، و انما کان ذلک منهم تسامحاً فی التعبير بل هی من باب تداعی المعانی، فلا- علم و لا- ظن فیها بمراد المتکلم، فلا- دلالة فلا ظهور، و انما کان خطور. و الفرق بعبید بینهما.

و اما تقسیم الظهور التصدیقی إلی قسمین فهو تسامح أيضاً، لأنه لا یكون الظهور ظهوراً الا إذا کشف عن المراد الجدی للمتکلم اما علی نحو یقین أو الظن، فالقرینة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً. نعم قبل العلم بها یحصل للمخاطب قطع بدوی أو ظن بدوی یزولان عند العلم بها، فیقال حیث قد انعقد للكلام ظهور علی خلاف ما تقتضیه القرینة المنفصلة. و هذا کلام شایع عند الاصولیین [۱۳۰]. و فی الحقیقة ان غرضهم من ذلک، الظهور الابتدائی البدوی الذی یزول عند العلم بالقرینة المنفصلة، لا انه هناك ظهوران، ظهور لا یزول بالقرینة المنفصلة و ظهور یزول بها. و لا بأس ان یسمى هذا الظهور البدوی، الظهور الذاتی و تسميته بالظهور مسامحة علی کل حال.

و علی کل حال، سواء سمیت الدلالة التصوریة ظهوراً أم لم تسم، و سواء سمی الظن البدوی ظهوراً أم لم یسم، فان موضع الکلام فی حجة الظهور، هو الظهور الکاشف عن مراد المتکلم بما هو کاشف و ان کان کشفاً نوعياً.

وجه حجة الظهور ان الدلیل علی حجة الظاهر منحصر فی بناء العقلاء. و الدلیل یتألف من مقدمتین قطعیتین، علی نحو ما تقدم فی الدلیل علی حجة خبر الواحد من طریق بناء

در مقصد اول بیان حقیقت دلالت گذشت، و روشن شد که آنچه ایشان دلالت تصویری می‌نامند، دلالت نیست- و این نوعی تسامح در تعبیر از جانب ایشان است- بلکه از باب تداعی معانی می‌باشد. زیرا علم و یا ظنّ به مراد متکلم در آن نیست، در نتیجه دلالتی در کار نیست، و بنابراین ظهوری وجود ندارد، بلکه خطوط به ذهن است. و فرق زیادی میان این دو هست.

و اما تقسیم ظهور تصدیقی به دو قسم نیز تسامح است، زیرا ظهور تنها در صورتی ظهور است که مراد جدی گوینده را به نحو یقین یا ظنّ معلوم دارد. بنابراین، قرینه منفصل به ناچار مطلقا ظهور را از میان می‌برد. آری، پیش از علم به آن برای مخاطب قطع ابتدایی و یا ظنّ ابتدایی حاصل می‌گردد که پس از اطلاع از قرینه، زایل می‌شود. در این هنگام گفته می‌شود برای کلام ظهوری برخلاف قرینه منفصل صورت بسته است. و این تعبیر نزد اصولیان شایع است. در حقیقت مقصود ایشان از این سخن آن است که ظهور ابتدایی و بدوی است که هنگام اطلاع از قرینه منفصل زایل می‌گردد، نه آنکه دو ظهور وجود دارد: ظهوری که با قرینه منفصل از بین نمی‌رود و ظهوری که با آن از بین می‌رود.

اشکالی ندارد که این ظهور بدوی را ظهور ذاتی بنامیم و ظهور نامیدن آن در هر حال مسامحه است. در هر حال، خواه دلالت تصویری ظهور نامیده بشود یا نشود، و خواه ظنّ بدوی ظهور خوانده بشود یا نشود، همان ظهور کاشف از مراد گوینده از آن جهت که کاشف است هرچند کشف نوعی باشد، محلّ بحث در حجّیت ظهور است.

وجه حجیت ظهور

اشاره

تنها دلیل حجیت ظاهر همان بنای عقلاست. این دلیل از دو مقدمه قطعی تشکیل می‌شود، به همان صورت که در دلیل بر حجّیت خبر واحد از طریق بنای عقلا گذشت.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۴

العقلاء. و تفصیلهما هنا ان نقول:

المقدمة الاولى- انه من المقطوع به الذی لا- يعتریه الريب ان اهل المحاوره من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية و تبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، و لا يفرضون عليه ان يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف. و كذلك- تبعا لسيرتهم الاولى- تبانوا أيضا على العمل بظواهر كلام المتكلم و الأخذ بها في فهم مقاصده، و لا يحتاجون في ذلك إلى ان يكون كلامه نصا في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه و يحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر، و يكون أيضا حجة للسامع على المتكلم يحاسبه عليه و يحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر. و من أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره و يدان به و ان لم يكن نصا في المراد.

المقدمة الثانية- ان من المقطوع به أيضا ان الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته و استعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاوره من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، و لا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، و لم يثبت من قبله ما يخالفه.

و إذا ثبت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عند الشارع، حجة له على المكلفين، و حجة معذرة للمكلفين.

هذا، و لكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لا بد من التعرض لها و كشف الحقيقة فيها.

اما المقدمة الاولى، فقد وقعت عدة أبحاث فيها:

۱- فی ان تبانی العقلاء علی حجة الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۵

تفصیل آن دو مقدمه در اینجا به قرار زیر است:

مقدمه نخست: این یک امر قطعی و غیر قابل تردید است که سیره عملی اهل محاوره از عقلا و بنایشان در گفتگوهایشان بر آن است که گوینده در فهماندن مقاصد خود بر ظواهر سخنش تکیه و اعتماد می‌کند، و بر وی لازم نمی‌دانند که کلامی بگوید که صریح در مقصودش باشد و احتمال خلاف در آن نرود. همچنین- پیرو این سیره- بنایشان در فهم مقاصد گوینده بر عمل به ظواهر سخن وی و اخذ به آن ظواهر می‌باشد، و در این باره خود را نیازمند آن نمی‌دانند که سخن وی صریح در مقصود باشد و احتمال خلاف در آن نرود.

از این رو ظاهر حجتی برای گوینده علیه شنونده است که اگر شنونده سخنش را برخلاف ظاهر حمل کند بر مبنای ظاهر وی را به حساب می‌کشد و علیه وی به آن احتجاج می‌کند. و نیز ظاهر، حجتی برای شنونده علیه گوینده است که اگر گوینده ادعای خلاف ظاهر کند وی را بر مبنای آن به حساب می‌کشد و علیه وی به آن احتجاج می‌کند. و بدین جهت، شخص به ظاهر اقرارش اخذ و محاکمه می‌شود، هر چند صریح در مراد نباشد.

مقدمه دوم: این نیز قطعی است که شارع مقدس در محاورات و بکار بردن الفاظ برای فهماندن مقاصد خویش از روش عقلای اهل محاوره عدول نکرده است، به دلیل آنکه شارع از عقلا و بلکه رئیس ایشان است، و از این رو با آنان هم‌روش می‌باشد. و مانعی از همسویی وی با عقلا در این روش وجود ندارد، و از جانب او مخالفت و منعی ثابت نشده است.

هر گاه این دو مقدمه قطعی ثابت شوند ناگزیر به نحو قطعی ثابت می‌شود که ظاهر نزد شارع حجت است، حجتی برای او علیه مکلف و حجتی که برای مکلف عذرآور است.

لکن با وجود این، در عمومیت هریک از این دو مقدمه تردیدهایی برای برخی روی داده، که باید مطرح شود و حقیقت در آن روشن گردد.

اما مقدمه نخست، چند بحث در آن مطرح است:

۱- آیا بنای عقلا بر حجیت ظاهر مشروط به حصول ظن فعلی به مراد است؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۶

۲- فی ان تبانیهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر؟

۳- فی ان تبانیهم هل يشترط فی جریان أصالة عدم القرينة؟

۴- فی ان تبانیهم هل هو مختص بمن قصد افهامه فقط، أو يعم غیرهم فيكون الظاهر حجة مطلقاً؟

و اما المقدمة الثانية، فقد وقع البحث فيها في حجة ظواهر الكتاب العزيز، بل قيل: ان الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء. و هذه المقالة منسوبة إلى الأخباريين. و عليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الامور، فنقول: أ- اشتراط الظن الفعلي بالوفاق قيل: لا بد في حجة الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم، و الا فهو ليس بظاهر. يعني ان المقوم لكون الكلام ظاهراً حصول الظن الفعلي للمخاطب بالمراد منه، و الا فلا يكون ظاهراً، بل يكون مجملاً.

أقول: من المعلوم ان الظهور صفة قائمة باللفظ، و هو كونه بحالة يكون كاشفاً عن مراد المتكلم و دالاً عليه، و الظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً، و انما اقصى ما يقال انه يستلزم الظن، فمن هذه الجهة يتوهم ان الظن

یکون مقوما لظهوره.

و فی الحقیقه ان المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاوره هو كشفه الذاتی عن المراد، أى كون الكلام من شأنه ان یشیر الظن عند السامع بالمراد منه، و ان لم يحصل ظن فعلى السامع، لان ذلك هو الصفه القائمه بالكلام المقومه لكونه ظاهرا عند أهل المحاوره. و المدرك لحجیه الظاهر ليس الا بناء العقلاء فهو المتبع فى أصل الحجیه و خصوصياتها. الا ترى لا يصح للسامع ان يحتج ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۷

۲- آیا بنای عقلا مشروط به عدم ظنّ به خلاف ظاهر است؟

۳- آیا بنای عقلا مشروط به جریان اصالت عدم قرینه است؟

۴- آیا بنای عقلا اختصاص دارد به کسی که فهماندن به وی مقصود است، یا دیگران را هم شامل می‌شود، و در نتیجه ظاهر مطلقا حجت می‌باشد؟

اما در مقدمه دوم، حجّیت ظواهر کتاب عزیز مورد بحث قرار گرفته است، بلکه گفته‌اند: شارع از تمسّک به ظواهر کتاب منع کرده و از این رو، در این مورد با عقلا هم‌روش نیست. این سخن به اخباری‌ها منسوب است. بنابراین بجاست درباره یک‌یک این‌ها بحث کنیم. پس می‌گوییم:

الف - شرط بودن ظنّ فعلی به وفاق

گفته‌اند: حجّیت ظاهر مشروط است به حصول ظنّ فعلی به مراد گوینده، و گرنه [سخن وی در معنای مورد نظر] ظاهر نخواهد بود. یعنی حصول ظنّ فعلی برای مخاطب به مراد از سخن، مقوم ظاهر بودن سخن است، و در غیر این صورت آن سخن، ظاهر نیست، بلکه مجمل می‌باشد.

می‌گوییم: معلوم است که ظهور صفتی قائم به لفظ است، و آن عبارت است از اینکه لفظ به گونه‌ای باشد که کاشف از مراد گوینده باشد و بر آن دلالت کند. و ظنّ از آن جهت که ظنّ است قائم به شنونده است نه به لفظ، پس چگونه می‌تواند از مقوم ظاهر بودن لفظ بوده باشد. نهایت چیزی که گفته می‌شود آن است که ظاهر مستلزم ظنّ است، و از این جهت توهم می‌شود که ظنّ، مقوم ظهور باشد.

در حقیقت مقوم ظاهر بودن سخن برای اهل محاوره، کشف کردن ذاتی از مراد است، یعنی کلام این شأنیت را داشته باشد که برای شنونده ظنّ به مراد از آن را برانگیزد، هر چند ظن فعلی برای شنونده حاصل نگردد. آیا نمی‌بینید که شنونده وقتی می‌خواهد با ظاهر مخالفت کند نمی‌تواند این گونه احتجاج کند که «برای وی از ظاهر سخن،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۸

بعدم حصول الظن الفعلى عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه، ما دام ان اللفظ بحاله من شأنه ان یشیر الظن لدى عامه الناس.

و هذا ما يسمى بالظن النوعی، فیکتفی به فى حجیه الظاهر، كما یکتفى به فى حجیه خبر الواحد كما تقدم، و الا لو كان الظن الفعلى معتبرا فى حجیه الظهور لكان کل کلام فى آن واحد حجه بالنسبه إلى شخص غیر حجه بالنسبه إلى شخص آخر. و هذا ما لا یتوهمه أحد. و من البدیهی انه لا یصح ادعاء ان الظاهر لکی یکون حجه لا بد ان یستلزم الظن الفعلى عند جمیع الناس بغیر استثناء، و الا فلا یکون حجه بالنسبه إلى کل أحد.

ب- اعتبار عدم الظن بالخلاف قیل: ان لم یعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل یعتبر الا یحصل ظن بالخلاف.

قال الشیخ صاحب الکفایه فى رده: «و الظاهر ان سیرتهم على اتباعها [أى الظواهر] من غیر تقيید بإفادتها الظن فعلا، و لا بعدم الظن

کذلك على خلافها قطعاً، ضرورة انه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف» [۱۳۱].
 أقول: ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم، فانه لا ينبغي الشك في ان مثل هذا الظن يضر في حجية الظهور بل - على التحقيق - لا - يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء، لان الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض ان ذلك الأمر ليس بأماره معتبره عند الشارع، لان الملاك في ذلك، بناء العقلاء.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۶۹

ظنّ فعلى حاصل نشده است.» سبب عدم حصول ظنّ هر چه می خواهد باشد، تا وقتی که لفظ به گونه ای باشد که شأنیت برانگیختن ظنّ را نزد عموم مردم دارد [این عذر پذیرفته نیست].
 این همان چیزی است که ظن نوعی خوانده می شود، و در حجّیت ظاهر به آن اکتفا می شود، همان گونه که در حجّیت خبر واحد به آن اکتفا می گردد، که بحث آن گذشت.

وگرنه، در صورتی که ظنّ فعلى در حجّیت ظهور معتبر می بود هر سخنی می توانست هم زمان برای یک شخص حجت و برای شخص دیگر، غیر حجت باشد. و این چیزی است که هیچ کس آن را توهم نمی کند. و روشن است که این ادعا درست نیست که «ظاهر برای آنکه حجت باشد باید برای همه مردم بدون استثنا مستلزم ظنّ فعلى باشد، وگرنه نسبت به هیچ کس حجت نخواهد بود.»

ب- اعتبار عدم ظنّ به خلاف

گفته اند: اگر ظنّ فعلى به وفاق لازم نباشد دست کم عدم حصول ظنّ به خلاف معتبر می باشد.
 جناب صاحب کفایه در ردّ این سخن می گوید: «ظاهراً سیره عقلاً بر پیروی از ظواهر است، بی آنکه مقید باشد به اینکه بالفعل مفید ظنّ باشد، و یا بالفعل ظنّ برخلاف حاصل نباشد به طور قطع، چون روشن است که کسی نمی تواند از مخالفت با ظاهر این گونه عذر آورد که آن [برای من] ظنّ به وفاق افاده نکرد، و یا من ظنّ به خلاف داشتم.»

می گویم: اگر منشأ ظنّ به خلاف چیزی باشد که در نظر عقلاً تکیه کردن بر آن در مقام فهماندن درست باشد، نباید شک کرد که چنین ظنّی برای حجّیت ظهور زیانبار است، بلکه - بنا بر تحقیق - با وجود چنین چیزی دیگر ظهوری برای کلام باقی نمی ماند تا مورد بنای عقلاً باشد، زیرا در این فرض، ظهور مطابق با همان چیزی است که در فهماندن بر آن تکیه شده است، حتی اگر فرض شود که آن چیز اماره ای معتبر نزد شارع نباشد زیرا در این مسئله، ملاک همان بنای عقلاست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۰

و اما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر، لان الظهور قائم في خلافه، و لا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجية الظهور.

و الظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من «الظن بالخلاف» هذا القسم الثاني فقط لا ما يعم القسم الأول.

و لعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط، لا ما يعم القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين.

ج- أصالة عدم القرينة ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى ان الاصول الوجودية - مثل أصالة الحقيقة و أصالة العموم و أصالة الإطلاق و نحوها التي هي كلها أنواع لأصالة الظهور - ترجع كلها إلى أصالة عدم القرينة، بمعنى ان أصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم قرينة المجاز، و أصالة العموم إلى أصالة عدم المخصص ... و هكذا. و الظاهر ان غرضه من الرجوع: ان حجية أصالة الظهور انما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة.

و ذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك، أي انه يرى ان أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور. يعنى ان

العقلاء ليس لهم الا بناء واحد و هو البناء على أصالة الظهور، و هو نفسه بناء على أصالة عدم القرينة، لا انه هناك بناء ان عندهم: بناء على أصالة عدم القرينة و بناء آخر على أصالة الظهور و البناء الثاني بعد البناء الأول و متوقف عليه، و لا ان البناء على أصالة الظهور مرجع حجيته و معناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة.

أقول: الحق ان الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم و لا كما أفاده صاحب الكفاية،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۱

اما در صورتی که منشأ ظنّ چیزی نباشد که از نظر عقلا- بتوان در فهماندن بر آن تکیه کرد، این ظنّ از جهت بنای عقلا بر پیروی ظواهر، فاقد ارزش می‌باشد، زیرا ظهور برخلاف آن است، و نباید تردید کرد که چنین اموری در بنای عقلا بر حجیت ظهور بی‌تأثیر است. ظاهرا مقصود صاحب کفایه از «ظنّ به خلاف» تنها همین قسم دوم است نه چیزی که قسم نخست را هم شامل شود. و شاید مقصود کسی که عدم ظنّ به خلاف را لازم می‌داند، تنها قسم اول باشد، نه آنچه قسم دوم را هم شامل می‌گردد. و بدین ترتیب میان دو طرف آشتی واقع می‌شود.

ج- اصالت عدم قرینه

شیخ انصاری در رسائل معتقد است که اصول وجودی- مانند اصالت حقیقت و اصالت عموم و اصالت اطلاق و مانند آنکه همگی انواع اصالت ظهورند- به اصالت عدم قرینه بازمی‌گردند، بدین معنا که اصالت حقیقت به اصالت عدم قرینه بر مجاز، و اصالت عموم به اصالت عدم مخصص بازمی‌گردد و به همین ترتیب. ظاهرا مقصود ایشان از بازگشت، آن است که حجیت اصالت ظهور فقط از این روست که بنای عقلا بر حجیت اصالت عدم قرینه است.

جناب صاحب کفایه عکس این مطلب را باور دارد. یعنی معتقد است این اصالت عدم قرینه است که به اصالت ظهور بازمی‌گردد. یعنی عقلا- جز یک بنا ندارند و آن بنای بر اصالت ظهور است. و این خودش بنای بر اصالت عدم قرینه است، نه آنکه ایشان دو بنا داشته باشند: یکی بنای بر اصالت عدم قرینه و دیگری بنای بر اصالت ظهور، و بنای دوم پس از بنای اول و متوقف بر آن باشد، و نه آنکه حجیت و معنای اصالت ظهور به بنای بر اصالت عدم قرینه باز گردد.

می‌گوییم: حق آن است که مطلب نه آن‌گونه است که شیخ اعظم بیان کرده و نه آن‌گونه که صاحب کفایه افاده فرموده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۲

فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال له: أصالة عدم القرينة، فضلا عن ان يكون هو المرجع لأصالة الظهور أو ان أصالة الظهور هي المرجع له.

بيان ذلك: انه عند الحاجة إلى إجراء أصالة الظهور لا بد ان يحتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. و هذا الاحتمال لا يخرج عن احدى صورتين لا ثالثه لهما:

الاولى، ان يحتمل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصله و لا منفصله. و هذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الايهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل، أو لغير ذلك- فانه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه، و يكون حجة له أيضا على الآخرين. و لا تسمع منه دعوى الغفلة و نحوها، و كذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة و نحوها، و هذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أي ان الظهور هو الحجة عندهم- كالنص- بإلغاء كل تلك الاحتمالات.

و من الواضح انه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع، لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل. فلا موقع إذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل، و لا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور.

الثانیة، ان یحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرینة خفیت علینا- فانه فی هذه الصورة یكون موقع لتوهم جریان أصالة عدم القرینة، و لكن فی الحقیقة ان معنی بناء العقلاء علی أصالة الظهور- كما تقدم- انهم یعتبرون الظهور حجة كالنص بإلغاء احتمال الخلاف، أی احتمال كان. و من جملة الاحتمالات التي تلغی ان وجدت، احتمال نصب القرینة. و حکمه حکم احتمال ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۳

در حقیقت عقلا جز اصالت ظهور، اصل دیگری ندارند که بتوان آن را اصالت عدم قرینه خواند، چه رسد به آنکه اصالت ظهور به آن باز گردد یا آن اصل به اصالت ظهور باز گردد.

توضیح مطلب آن است که: به هنگام نیاز به اجرای اصالت ظهور، ناگزیر باید احتمال دهیم که گوینده حکیم خلاف ظاهر سخنش را اراده کرده است. این احتمال از دو صورت بیرون نیست و فرض سومی ندارد:

نخست: اینکه احتمال اراده خلاف ظاهر همراه با علم به این باشد که قرینه متصل و یا منفصلی بر مراد خود قرار نداده است. این احتمال یا از جهت احتمال غفلت وی از آوردن قرینه است، یا احتمال قصد ابهام، یا احتمال خطا، یا احتمال قصد شوخی، و یا امر دیگری. در چنین مواردی گوینده به ظاهر سخنش ملزم می گردد، و همان ظاهر حجت علیه وی و نیز حجت برای وی علیه دیگران خواهد بود. و ادعای غفلت و مانند آن از وی پذیرفته نیست؛ همچنین از دیگران ادعای محتمل دانستن غفلت وی و مانند آن پذیرفته نیست. و این معنای اصالت ظهور نزد عقلاست، یعنی با الغاء این احتمالات، ظهور همچون نص نزد ایشان حجت می باشد. روشن است که در این موارد جایی برای اصالت عدم قرینه نیست و این اصل، سالبه به انتفای موضوع است، زیرا احتمال وجود قرینه نمی رود تا برای نفی آن نیازمند تمسک به چنین اصلی باشیم. بنابراین، در چنین حالتی جایی برای قول به بازگشت اصالت ظهور به این اصل، و یا قول به بازگشت این اصل به اصالت ظهور نخواهد بود.

دوم: اینکه احتمال اراده خلاف ظاهر از جهت احتمال نصب قرینه‌ای باشد که بر ما پوشیده مانده است؛ در چنین فرضی، توهم جریان اصالت عدم قرینه جا دارد. اما در حقیقت، معنای بنای عقلا بر اصالت ظهور- چنان که گذشت- آن است که ایشان با الغای احتمال خلاف هر احتمالی که باشد، ظهور را همچون نص، حجت می دانند. و از جمله احتمالهایی که اگر یافت شود، الغا می شود، احتمال نصب قرینه است. و حکم این احتمال، همان حکم احتمال

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۴

الغفلة و نحوها من جهة انه احتمال ملغی و منفی لدى العقلاء.

و علیه، فالمنفی عند العقلاء هو الاحتمال، لا ان المنفی وجود القرینة الواقیة، لان القرینة الواقیة غیر الواصلة لا أثر لها فی نظر العقلاء و لا تضر فی الظهور حتی یحتاج إلى نفيها بالأصل، بینما ان معنی أصالة عدم القرینة- لو كانت- البناء علی نفی وجود القرینة، لا البناء علی نفی احتمالاتها، و البناء علی نفی الاحتمال هو معنی البناء علی أصالة الظهور لیس شیئا آخر. و إذا اتضح ذلك یكون واضحا لدينا انه لیس للعقلاء فی هذه الصورة الثانية أيضا أصل یقال له «أصالة عدم القرینة»، حتی یقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوعها إليه، سالبه بانتفاء الموضوع.

و الخلاصة: انه لیس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، و لیس لهم الا بناء واحد، و هو البناء علی إلغاء کل احتمال ینافی الظهور: من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الايهام، أو نصب القرینة علی الخلاف أو غیر ذلك.

فکل هذه الاحتمالات- ان وجدت- ملغیة فی نظر العقلاء، و لیس معنی إلغائها الا- اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف، لا انه هناك لدى العقلاء اصول متعددة و بناءات مترتبة مترابطة، كما ربما یتوهم، حتی یكون بعضها متقدما علی بعض، أو بعضها یساند بعضا.

نعم، لا بأس بتسمیة إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، و كذلك تسمیة إلغاء احتمال القرینة بأصالة عدمها ... و

هكذا في كل تلك الاحتمالات و لكن ليس ذلك الا تعبيرا آخر عن أصالة الظهور. و لعل من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة. و حينئذ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحا و لكان مآلهما واحدا، فلا خلاف.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۵

غفلت و مانند آن است، از این جهت که عقلا آن را الغا و نفی می کنند.

بنابراین، آنچه عقلا نفی می کنند همان احتمال است، نه وجود قرینه واقعی، زیرا قرینه‌ای واقعی که به مخاطب نرسیده باشد در نظر عقلا اثری ندارد و به ظهور آسیبی نمی‌رساند تا نیاز باشد توسط اصل آن را نفی کنیم، درحالی که معنای اصالت عدم قرینه-اگر چنین اصلی وجود داشته باشد- بناداشتن بر نفی وجود قرینه است، نه بناداشتن بر نفی احتمال آن؛ و بناداشتن بر نفی احتمال همان معنای بناداشتن بر اصالت ظهور است و نه چیزی دیگر.

حال که این نکته روشن شد، برای ما واضح خواهد بود که عقلا در این فرض دوم نیز اصلی به نام اصالت عدم قرینه ندارند، تا گفته شود که به اصالت ظهور بازمی‌گردد و یا اصالت ظهور به آن بازمی‌گردد، از باب سالبه به انتفای موضوع.

خلاصه آنکه: عقلا- جز یک اصل ندارند، و آن اصالت ظهور است؛ و جز یک بنا ندارند و آن بنای بر الغای هر نوع احتمال ناسازگار با ظهور است، از قبیل احتمال غفلت، یا خطا، یا تعمد ابهام، یا نصب قرینه برخلاف و مانند آن. همه این احتمالات-اگر یافت شود- در نظر عقلا- کنار نهاده می‌شود، و معنای الغای آن جز این نیست که ایشان ظهور را حجت می‌دانند، گویا سخن صریحی است که هیچ احتمال خلافی در آن نمی‌رود، نه آنکه اصول متعدد و بناهای مرتبط و پیوسته‌ای نزد عقلا- بوده باشد، چنان که گاهی توهم می‌شود، تا بعضی بر بعض دیگر مقدم باشد و یا برخی پشتوانه برخی دیگر باشد.

آری، مانعی ندارد که از باب مسامحه، الغای احتمال غفلت را اصالت عدم غفلت بنامیم، و یا الغای احتمال قرینه را اصالت عدم قرینه بخوانیم ... و به همین شکل در همه آن احتمالات عمل کنیم. لکن این نیست مگر تعبیر دیگری از اصالت ظهور. و شاید کسی که اصالت ظهور را به اصالت عدم قرینه بازمی‌گرداند، و یا به عکس عمل می‌کند مقصودش از اصالت عدم قرینه همین معنا باشد. و در این صورت اگر مرادشان این باشد هر دو قول درست است و بازگشتشان به یک چیز خواهد بود و در نتیجه اختلافی وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۶

د- حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجية الظهور بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام. و مثل لغیر المقصودین بالإفهام باهل زماننا و أمثالهم الذین لم یشافهوا بالکتاب العزیز و بالسنة، نظرا إلى ان الکتاب العزیز لیست خطاباتة موجهة لغير المشافهين، و لیس هو من قبیل تألیفات المصنفین التي یقصد بها إفهام کل قارئ لها. و اما السنة فبالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومین فی مقام الجواب عن سؤال السائلین لا یقصد منها الا إفهام السائلین دون سواهم.

أقول: ان هذا القول لا یتستقیم، و قد ناقشه کل من جاء بعده من المحققین، و خلاصة ما ینبغی مناقشته به ان یقال: ان هذا کلام مجمل غیر واضح، فما الغرض من نفی حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟

۱- ان کان الغرض ان الکلام لا ظهور ذاتی له بالنسبة إلى هذا الشخص فهو أمر یکذبه الوجدان.

۲- و ان کان الغرض- کما قیل فی توجیه کلامه- دعوی انه لیس للعقلاء بناء علی إلغاء احتمال القرينة فی الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فهي دعوی بلا دلیل، بل المعروف فی بناء العقلاء عکس ذلك، قال الشیخ الانصاری فی مقام رده: «انه لا فرق فی العمل بالظهور اللفظی و أصالة عدم الصارف عن الظاهر: بین من قصد إفهامه و من لم یقصد».

۳- و ان كان الغرض - كما قيل في توجيه كلامه أيضا - انه لما كان من الجائز عقلا ان يعتمد المتكلم الحكيم على قرينه غير معهوده و لا معروفه الا لدى من قصد إفهامه، فهو احتمال لا ينفى العقل، لأنه لا يقبح من الحكيم و لا يلزم نقض غرضه إذا نصب قرينه تخفى على غير المقصودين بالإفهام. و مثل هذه القرينه الخفيه على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالإفهام ان يعثر عليها بعد الفحص.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۷

د- حجیت ظهور برای کسانی که فهماندن به آنان مورد نظر نبوده

محقق قمی در کتاب قوانین معتقد است ظهور برای کسانی که فهماندن به آنان مورد نظر نبوده، حجت نیست. وی برای کسانی که فهماندن به آنان مقصود نبوده به اهل زمان ما و امثال ایشان که مشافهه با کتاب عزیز و سنت نداشته‌اند، مثال زده است، نظر به اینکه خطابهای کتاب عزیز متوجه غیر مشافهین نیست، و از قبیل تألیف نویسندگان نیست که نویسنده فهماندن به همه خوانندگان آن را در نظر دارد. و اما سنت، در خصوص اخباری که از معصومین علیهم السلام در پاسخ به پرسش سؤال کننده صادر شده تنها فهماندن به همان پرسشگر مقصود است.

می‌گوییم: این سخن استوار نیست، و همه محققان پس از وی بر آن خرده گرفته‌اند. خلاصه اشکالی که می‌توان بر آن وارد ساخت آن است که: این سخن مجمل و غیر واضح است. مقصود شما از نفی حجیت ظهور برای غیر کسانی که فهماندن به ایشان مقصود است، چیست؟

۱- اگر مقصود آن است که کلام برای چنین کسی ظهور ذاتی ندارد، وجدان آن را تکذیب می‌کند.

۲- اگر مقصود - چنان که در توجيه کلام وی گفته‌اند - این ادعاست که عقلا بنائی بر الغای احتمال قرينه در ظواهر نسبت به غیر کسانی که فهماندن به ایشان مقصود است، ندارند، این ادعا بدون دلیل است، بلکه عکس آن در بنای عقلا معروف است. شیخ انصاری در مقام ردّ این سخن می‌گوید: «در عمل به ظهور لفظی و اصالت عدم قرينه‌ای که لفظ را از ظاهرش برگرداند، میان کسی که فهماندن به وی مقصود است و کسی که فهماندن به وی مقصود نیست، تفاوتی وجود ندارد.»

۳- اگر مراد وی - چنان که در توجيه کلامش گفته‌اند - این باشد که عقلا این احتمال وجود دارد که گوینده حکیم بر قرينه‌ای تکیه کرده باشد که فقط کسی که فهماندن به وی مقصود است آن را می‌داند و می‌شناسد؛ و این احتمال را عقل نفی نمی‌کند، زیرا از حکیم قبیح نیست و نقض غرض وی لازم نمی‌آید اگر قرينه‌ای را قرار دهد که بر غیر کسی که مقصود به فهماندن است پوشیده باشد، و جز کسی که مقصود به فهماندن است، انتظار نمی‌رود کس دیگری چنین قرينه پوشیده‌ای را، بر فرض که باشد، پس از جستجو بدست آورد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۸

فهو كلام صحيح في نفسه الا انه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضر بحجية الظهور ببناء العقلاء.

و توضيح ذلك: ان الذي يقوم حجية الظهور هو نفی احتمال القرينه ببناء العقلاء لا نفی احتمالها بحكم العقل، و لا ملازمه بينهما، أي انه إذا كان احتمال القرينه لا ينفى العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجية الظهور.

بل الأمر أكثر من ان يقال انه لا ملازمه بينهما، فان الظهور لا يكون ظهورا الا إذا كان هناك احتمال للقرينه غير منفي بحكم العقل، و الا لو كان احتمالها منفيًا بحكم العقل كان الكلام نصا لا ظاهرا.

و على نحو العموم نقول: لا يكون الكلام ظاهرا ليس بنص قطعي في المقصود الا - إذا كان مقترنا باحتمال عقلي أو احتمالات عقليه

غیر مستحیله التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمدته للإيهام لحكمة، أو نصبه لقرينة تخفى على الغير أو لا تخفى. ثم لا يكون الظاهر حجة إلا إذا كان البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر. و عليه، فالنفي الادعائي العملي للاحتتمالات هو المقوم لحجية الظهور، لا نفي الاحتمالات عقلا من جهة استحالة تحقق المحتمل، فانه إذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لا تكون محتملات و يكون الكلام حينئذ نصا لا نحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات.

و إذا اتضح ذلك نستطيع ان نعرف ان هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له، فانه أكثر ما يثبت به ان نصب القرينة الخفية بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لأنه لا يقبح من الحكيم ان يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلا. و لكن هذا لا يمنع من ان يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن ان يعثر على هذه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۷۹

این سخن فی نفسه درست است، جز آنکه با مسأله کنونی ما بی ارتباط است؛ یعنی به حجیت ظهور به واسطه بنای عقلا- زیان نمی‌رساند.

توضیح مطلب آن است که: مقوم حجیت ظهور همان نفي احتمال قرينه به واسطه بنای عقلاست، نه نفي احتمال آن به واسطه حکم عقل، و میان این دو ملازمه‌ای نیست، یعنی این گونه نیست که اگر عقل احتمال قرينه را نفي نکرد بنای عقلا- که در حجیت ظهور نافع است- نیز آن را نفي نکند. بلکه مسئله بالا-تر از نفي ملازمه میان این دو است، زیرا ظهور تنها در صورتی ظهور است که احتمال قرينه‌ای که به حکم عقل نفي نشده وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت، اگر احتمال قرينه به حکم عقل نفي شود کلام صریح خواهد بود نه ظاهر.

به صورت عام می‌گوییم: سخن فقط در صورتی ظاهر بوده نص قطعی و صریح در مقصود نمی‌باشد که با احتمال یا احتمالهایی عقلی که امکان تحقق آنها هست همراه باشد، مانند احتمال خطای گوینده، یا غفلت وی، یا تعمدش بر ایهام به خاطر حکمتی، یا اینکه قرينه‌ای قرار داده باشد که بر دیگران پوشیده بوده یا پوشیده نبوده. از طرفی، ظاهر تنها در صورتی حجت است که عقلا بنای عملی بر الغای چنین احتمالاتی داشته باشند، یعنی در مقام عمل به ظاهر، به آن توجهی نکنند.

بنابراین، نفي ادعایی و عملی نسبت به احتمالها در واقع، مقوم حجیت ظهور است، نه نفي عقلی احتمالات به جهت محال بودن تحقق محتمل، زیرا در صورتی که تحقق این احتمالها محال باشد دیگر آنها محتمل نخواهند بود و سخن در این صورت، صریح و نص می‌باشد و برای پذیرش آن نیازمند فرض بنای عقلا بر الغای این احتمالها نمی‌باشیم.

حال که این نکته روشن شد می‌توانیم بفهمیم که این توجیه بیان شده برای قول به تفصیل در حجیت ظهور وجهی ندارد، زیرا نهایت آنچه ثابت می‌کند آن است که قرار دادن قرينه پوشیده نسبت به کسی که فهماندن به وی مقصود نیست، امری محتمل است و تحقق آن محال نیست، زیرا از حکیم قبیح نیست که چنین کند، بنابراین، احتمال قرينه عقلا هست. اما این مانع از آن نمی‌شود که عقلا بنای عملی بر الغای چنین احتمالی داشته باشند، خواه دستیابی به این قرينه- اگر باشد-

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۰

القرينة بعد الفحص - لو كانت - أو لا يمكن.

۴- ثم على تقدير تسليم الفرق في حجية الظهور بين المقصود بالإفهام و بين غيره، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعا بالنسبة إلى الكتاب العزيز و السنة:

اما الكتاب العزيز، فانه من المعلوم لنا ان التكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين و لا اختصاص لها بالمشافهين. و بمقتضى

عمومها يجب الا- تقترب بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا شك في ان المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

و اما السنه، فان الأحاديث الحاكيه لها على الأ-كثر تتضمن تكاليف عامه لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين، و قلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على اسئله خاصه. و إذا قصد ذلك فان التكليف فيها لا بد ان يعم غير السائل بقاعده الاشتراك. و مقتضى الامانه في النقل و عدم الخيانه من الراوى المفروض فيه ذلك ان ينه على كل قرينه دخيله في الظهور، و مع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

ه- حجية ظواهر الكتاب نسب إلى جماعة من الأخباريين القول بعدم حجية ظواهر الكتاب العزيز، و أكدوا: انه لا يجوز العمل بها من دون ان يرد بيان و تفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام.

أقول: ان القائلين بحجية ظواهر الكتاب:

۱- لا- يقصدون حجية كل ما في الكتاب، و فيه آيات محكمات و آخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأى. و لكن التمييز بين المحكم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۱

پس از جستجو ممکن باشد، یا نباشد.

۴- بر فرض که بپذیریم کسی که فهماندن به وی مقصود است با دیگران در حجیت ظهور فرق دارد، آنچه کمال اهمیت را دارد انطباق آن بر واقعیت ما در ارتباط با کتاب عزیز و سنت می باشد.

اما کتاب عزیز، می دانیم تکالیفی که قرآن دربردارد همه مکلفها را شامل می شود و اختصاص به مخاطبان حضوری ندارد. و چون عمومیت دارد لازم است همراه با قرائنی نباشد که بر غیر مخاطبان حضوری پوشیده می ماند. بلکه تردیدی نیست که کسانی که با خطابه‌های قرآن کریم فهماندن به آنان مقصود است فقط مخاطبان حضوری نیستند.

و اما سنت، روایاتی که سنت را حکایت می کند در بیشتر موارد تکالیف عامی برای همه مکلفها را دربردارد و یا فهماندن به همگان حتی غیر مخاطبان حضوری از آن مقصود است، و کمتر اتفاق می افتد که در برخی پاسخها به پرسشهای خاص، خصوص مخاطب حاضر مقصود به فهماندن باشد. و هرگاه مقصود این باشد تکلیف بیان شده در آن، به واسطه قاعده اشتراك، ناگزیر غیر پرسش کننده را نیز شامل می شود. و امانت در نقل و عدم خیانت از سوی راوی که بنا بر فرض مورد وثوق است، اقتضا دارد که هر قرینه‌ای را که دخالت در ظهور دارد ذکر کند و در صورتی که آن را بیان نکند به نبودنش حکم می شود.

ه- حجیت ظواهر کتاب

قول به حجت نبودن ظواهر کتاب عزیز به گروهی از اخباری‌ها منسوب است؛ ایشان تأکید کرده‌اند که عمل به این ظواهر بدون آنکه بیان و تفسیری برایش از جانب اهل بیت وارد شده باشد، جایز نیست.

می گویم: طرفداران حجیت ظواهر کتاب:

۱- نمی گویند همه آنچه در قرآن هست، اعم از آیات محکم و آیات متشابه، حجت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۲

و المتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر، إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم.

۲- لا يقصدون- أيضا- بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصفه عن الظهور في الكتاب و السنه من نحو الناسخ و المخصص و المقيد و قرينه المجاز ...

۳- لا یقصدون- ایضا- انه یصح لكل أحد ان يأخذ بظواهره و ان لم تکن له سابقه معرفه و علم و دراسه لكل ما يتعلق بمضمون آیاته. فالعامی و شبه العامی لیس له ان یدعی فهم ظواهر الکتاب و الأخذ بها.

و هذا أمر لا- اختصاص له بالقرآن الکریم، بل هذا شأن کل کلام يتضمن المعارف العالیه و الامور العلمیه و هو یتوخی الدقه فی التعبير. الا- ترى ان لكل علم أهلا یرجع إلیهم فی فهم مقاصد کتب ذلك العلم، و ان له اصحابا یؤخذ منهم آراء ما فیہ من مؤلفات. مع ان هذه الکتب و المؤلفات لها ظواهر تجری علی قوانین الکلام و اصول اللغه، و سنن أهل المحاوره هی حجه علی مخاطبین بها و هی حجه علی مؤلفیها، و لكن لا- یکفی للعامی ان یرجع إلیها لیكون عالما بها یحتج بها أو یحتج بها علیه بغير تلمذه علی أحد أهلها، و لو فعل ذلك هل تراه لا یؤنب علی ذلك و لا یلام. و کل ذلك لا یسقط ظواهرها عن كونها حجه فی نفسها، و لا یرجها عن كونها ظواهر یصح الاحتجاج بها.

و علی هذا، فالقرآن الکریم إذ نقول انه حجه علی العباد، فلیس معنی ذلك ان ظواهره کلها هی حجه بالنسبه إلی کل أحد حتی بالنسبه إلی من لم یتزود بشیء من العلم و المعرفه.

و حینئذ نقول لمن ینکر حجه ظواهر الکتاب: ما ذا تعنی من هذا الانکار؟

۱- ان كنت تعنی هذا المعنی الذی تقدم ذکره، و هو عدم جواز التسرع بالأخذ

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۳

می باشد. بلکه متشابه ها را نباید تفسیر به رأی نمود. لكن تفکیک میان محکم و متشابه بر پژوهشگر ژرف اندیش دشوار نیست، اگر مانع از پذیرش ظواهری که از نوع محکم است، این مسئله باشد.

۲- همچنین ایشان نمی گویند که در عمل کردن به آیات محکم انسان می تواند به سرعت اقدام کند، بدون آنکه برای بدست آوردن هر چه برای بازگرداند ظهور آن صلاحیت دارد- مانند ناسخ، مخصص، مقید و قرینه مجاز- در کتاب و سنت جستجوی کامل کرده باشد.

۳- ایشان همچنین نمی گویند که هر کس می تواند اخذ به ظواهر قرآن کند، هر چند سابقه علم و معرفت و تحصیل هر آنچه را مربوط به محتوای آیه است نداشته باشد.

بنابراین عامی و شبهه عامی حق ندارد مدعی فهم ظواهر قرآن و اخذ به آن شود.

این امر اختصاص به قرآن کریم ندارد، بلکه هر کلامی که مشتمل بر معارف عالی و مطالب علمی باشد- و این ها خواهان دقت در تعبیر است- این گونه است. آیا نمی بینید هر علمی متخصصانی دارد که برای فهمیدن مطالب کتابهای آن علم به ایشان مراجعه می شود، و دانشمندانی دارد که نظریات کتابهای آن رشته از ایشان گرفته و آموخته می شود، با اینکه این کتابها و تألیفات ظواهری دارد که براساس قوانین کلام و اصول لغت جاری می شود، و راه و روشهای اهل محاوره بر مخاطبین و نیز بر مؤلفان آنها حجت می باشد،

اما برای انسان عامی کافی نیست که بدون آموختن از اهلش مستقیماً به آن کتابها مراجعه کند تا به آنها عالم شود و به آنها احتجاج کند یا علیه وی به آنها احتجاج شود. و اگر چنین کند آیا او را بر این کار نکوهش و سرزنش نمی کنند؟ اما این امور، ظواهر آن کتابها را از آنکه فی نفسه حجت باشند ساقط نمی کند، و نیز آنها را از آنکه ظواهری باشند که احتجاج به آنها صحیح است بیرون نمی کند.

بنابراین، وقتی می گوئیم قرآن کریم بر بندگان حجت است، معنایش آن نیست که همه ظواهرش در حق همگان حجت است، حتی کسی که توشه ای از علم و دانش فراهم نساخته است.

اینکه به منکر حجیت ظواهر کتاب می گوئیم: مقصود شما از این انکار چیست؟

۱- اگر مراد شما همین معنایی است که ذکر شد، یعنی عدم جواز شتاب در اخذ

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۴

بها من دون فحوص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها و عدم جواز التسرع بالأخذ بها من كل أحد- فهو كلام صحيح. و هو أمر طبيعي في كل كلام عال رفيع، و في كل مؤلف في المعارف العالیة. و لكن قلنا: إنه ليس معنى ذلك ان ظواهره مطلقا ليست بحجة بالنسبة إلى كل أحد.

۲- و ان كنت تعنى الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام، على وجه لا يجوز التعرض لظواهر القرآن و الأخذ بها مطلقا فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم، حتى بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام و أساليبه و مقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه- فانه أمر لا يثبت ما ذكره له من أدلة.

كيف، و قد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة عليه، بل ورد عنهم ما هو اعظم من ذلك و هو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم، كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، و وردت عنهم أخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزرارة لما قال له: «من اين علمت ان المسح ببعض الرأس؟» فقال عليه السلام: «لمكان الباء» [۱۳۲] و يقصد الباء من قوله تعالى: «و امسحوا برؤوسكم» [۱۳۳]. فعرف زرارۀ كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة فان معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب. و حينئذ ننقل الكلام إلى نفس أخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد ان يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر و بصيرة و معرفة، و من دون فحص عن القرائن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۵

به ظاهر بدون جستجو از آنچه برای منصرف کردن آیات از ظاهرشان صلاحیت دارد، و اینکه هرکسی صلاحیت ندارد شتاب در اخذ به ظواهر کند، این سخن درستی است. و این یک امر طبیعی در مورد هر کلام بلند و عمیق، و در هر کتابی است که به معارف عالی می‌پردازد. اما گفتیم: معنای این سخن آن نیست که ظواهر قرآن مطلقا و نسبت به هیچ کس حجت نباشد.

۲- اگر مراد شما جمود بر خصوص مواردی است که از اهل بیت عليهم السلام وارد شده، به گونه‌ای که در مواردی که بیانی از سوی ایشان وارد نشده تعرض به ظواهر قرآن و اخذ به آن مطلقا روا نباشد، حتی برای آنان که جایگاه سخن و اسلوبها و مقتضیات احوال را می‌شناسند و می‌توانند آن را بفهمند، و پس از جستجو از هرچه برای قرینه بودن یا ناسخ بودن صلاحیت دارد، باید بگوییم چنین چیزی را ادله‌ای که برای آن ذکر کرده‌اند ثابت نمی‌کند.

چگونه چنین باشد، و حال آنکه از ائمه عليهم السلام روایاتی در دست است که در آنها مردم را به قرآن کریم ارجاع داده‌اند، مانند روایاتی که به عرضه کردن اخبار متعارض بر قرآن امر می‌کند، بلکه بالاتر از آن، خواهان عرضه همه روایات وارده از ایشان بر قرآن کریم است، چنان‌که در روایاتی در ابواب عقود، به رد کردن شروط مخالف با کتاب امر شده است، و نیز اخبار خاصی از ایشان وارد شده که بر جواز تمسک به ظاهر قرآن دلالت دارد، مانند اینکه در روایتی وقتی زراره از امام می‌پرسد: «از کجا دانستید که قسمتی از سر را باید مسح کرد؟» امام فرمود: «به خاطر باء» و مقصودشان «باء» در آیه «و امسحوا برؤوسکم» است. و بدین گونه به زراره می‌آموزد که چگونه از ظاهر قرآن استفاده کند.

از طرفی، اگر جمود بر آنچه در روایات اهل بیت آمده لازم باشد، معنای آن گرفتن ظواهر سخنان ایشان است نه ظواهر قرآن. و در این صورت ما نقل کلام می‌کنیم به خود اخبار ایشان حتی اخباری که مربوط به تفسیر قرآن است، و می‌پرسیم: آیا هرکسی

می‌تواند بدون تدبّر و بصیرت و معرفت، و بدون جستجو از قرائن و آگاهی از همه آنچه مربوط به محتوای آنهاست،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۶

و اطلاع علی کل ما دخل فی مضامینها؟

بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها اعظم لان سندها يحتاج إلى تصحيح و تنقيح و فحص، و لان جملة منها منقول بالمعنى، و ما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم و تعبیره و لا مراداته. و لا يحرز في أكثرها ان النقل كان لنص الألفاظ.

*** و اما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأى، مثل النبوى المشهور: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» [۱۳۴] فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر و الأخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً. على ان مقتضى الجمع بينها و بين تلك الأخبار المجوّزة للأخذ بالكتاب و الرجوع إليه حمل التفسير بالرأى - إذا سلمنا انه يشمل الأخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص و من دون سابق معرفة و تأمل و دراسة كما يعطيه التعليل فى بعضها بأن فيه ناسخاً و منسوخاً، و عاماً و خاصاً. مع أنّه فى الكتاب العزيز من المقاصد العالیة ما لا ينالها الا أهل الذکر، و فيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراکه أكثر الناس. و لا يزال تنكشف له من الاسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم و المعارف مما يوجب الدهشة و يحقق اعجازه من هذه الناحية.

و التحقيق ان فى الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهوراً و خفاءً، و ليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة إلى أكثر الناس، و كذلك كل كلام، و لا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله. بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل أحد،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۷

به ظواهر آنها مراجعه کند؟

بلکه این روایات از این جهت کمتر از ظواهر قرآن نیست، بلکه کارشان دشوارتر است، زیرا سند آنها نیز به تصحیح و بررسی و جستجو نیاز دارد، و به سبب آنکه پاره‌ای از آنها نقل به معنا شده است؛ و در روایتی که نقل به معنا شده، عین الفاظ معصوم و عبارت و مراد وی احراز نمی‌شود، و در بیشتر روایات نمی‌توان احراز کرد که عین الفاظ نقل شده است.

*** اما روایاتی که در آن از تفسیر به رأی نهی شده، مانند این نبوی مشهور که می‌فرماید:

«هر کس قرآن را تفسیر به رأی کند باید جایگاهش را در آتش فراهم سازد.» پاسخش آن است که تفسیر قرآن غیر از گرفتن ظاهر آن است، و گرفتن ظاهر را تفسیر نمی‌گویند.

افزون بر آنکه مقتضای جمع میان این روایات و اخباری که اخذ به کتاب و مراجعه به آن را روا می‌شمارد، آن است که بگوئیم مقصود از تفسیر به رأی - بر فرض که شمول آن نسبت به گرفتن ظاهر را بپذیریم - شتاب کردن در اخذ به ظاهر براساس اجتهادهای شخصی و بدون جستجو و بدون پیشینه معرفت و تدبّر و آموزش است، چنان که تعلیلی که در بعضی از این روایات آمده - که در آن ناسخ و منسوخ و عام و خاص است - همین معنا را افاده می‌کند.

افزون بر آنکه مطالب بلندی در قرآن کریم هست که جز اهل ذکر به آن دست نمی‌یابند، و اموری در آن بیان شده که بیشتر مردم از ادراک آن عاجزند. و هر چه علوم و معارف تکامل می‌یابد اسرار تازه‌ای از آنکه بر مفسران پوشیده بود، روشن می‌گردد، به گونه‌ای که شگفتی و حیرت می‌آفریند و اعجاز آن را از این جهت محقق می‌سازد.

حقیقت آن است که قرآن کریم جهات گوناگونی از ظهور دارد که درجه وضوح و خفای آن متفاوت است، و ظواهر قرآن از این

جهت نسبت به بیشتر مردم بر یک منوال نیست، و هر کلامی این گونه است، و این ویژگی، کلام را از اینکه ظاهر باشد و بتوان به آن نزد اهلش احتجاج نمود، خارج نمی‌سازد. بلکه گاهی یک آیه از جهتی ظهوری دارد که بر هیچ کس پوشیده نیست، و ظهور ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۸

و ظهور آخر یحتاج إلى تأمل و بصيرة فيخفى على كثير من الناس.

و لنضرب لذلك مثلا قوله تعالى: إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ [۱۳۵]، فان هذه الآية الكريمة ظاهرة في ان الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى الله عليه و سلم باعطائه الكوثر. و هذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد. و لكن ليس كل الناس فهموا المراد من «الكوثر» فقليل: المراد به نهر في الجنة و قيل: المراد القرآن و النبوة. و قيل:

المراد به ابنته فاطمة عليها السلام. و قيل غير ذلك. و لكن من يدقق في السورة يجد ان فيها قرينة على المراد منه، و هي الآية التي بعدها إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ [۱۳۶] و «الْأَبْتَرُ»: الذي لا عقب، له فانه بمقتضى المقابلة يفهم منها ان المراد الانعام عليه بكثرة العقب و الذرية. و كلمه «الْكَوْثَرُ» لا تأبى عن ذلك، فان «فوعِل» تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة، و الكثرة: نماء العدد. فيكون المعنى: انا اعطيناك الكثير من الذرية و النسل. و بعد هذه المقارنة و وضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهور يصح الاحتجاج به و لكنه ظهور بعد التأمل و التبصر. و حينئذ ينكشف صحة تفسير كلمه «الْكَوْثَرُ» بفاطمه عليها السلام لانحصار ذريته الكثيرة من طريقها، لا على أن تكون الكلمه من أسمائها.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۸۹

دیگری نیز دارد که نیازمند اندیشه و بصیرت می‌باشد و در نتیجه بر بیشتر مردم پوشیده می‌ماند. برای مثال، آیه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» را در نظر بگیرید. ظاهر این آیه آن است که خدای متعال به پیامبرش محمد صلی الله علیه و سلم با دادن کوثر به وی نعمت بخشیده است. این ظهور به این مقدار برای هیچ کس جای تردید ندارد. اما هر کسی مراد از «کوثر» را نمی‌داند.

برخی گفته‌اند: مقصود از آن نهری در بهشت است؛ برخی گفته‌اند: مراد قرآن و نبوت است. برخی گفته‌اند: مراد از آن دخترش فاطمه علیها السلام است، و چیزهای دیگری که گفته شده است. اما با دقت در سوره دانسته می‌شود که قرینه‌ای در آن وجود دارد که مقصود را روشن می‌کند، یعنی آیه «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ؛ دشمن تو همو ابتر است». و ابتر کسی است که دنباله ندارد. به مقتضای مقابله دانسته می‌شود که مقصود، ارزانی داشتن نعمت فراوانی دنباله و نسل به پیامبر است. و کلمه «کوثر» ابای از این معنا ندارد، زیرا وزن فوعِل برای مبالغه می‌آید، بنابراین معنای کوثر مبالغه در فراوانی است و فراوانی، افزایش تعداد است. در نتیجه معنای آیه این است که: «ما به تو ذریه و نسل فراوان عطا کردیم.» پس با این مقایسه و روشن شدن معنای کوثر، آیه ظهوری خواهد یافت که می‌توان به آن احتجاج کرد، اما این ظهور پس از تدبّر و دقت بدست آمد. و در این هنگام، درستی تفسیر کلمه «کوثر» به فاطمه علیها السلام روشن می‌شود، زیرا نسل فراوان پیامبر تنها از طریق فاطمه علیها السلام است، نه آنکه یکی از نامهای آن حضرت، کوثر باشد. [۱۳۷]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۲ ؛ ص ۲۹۰

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۰

الباب السادس الشهرة تمهيد ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذیوع الشیء و وضوحه. و منه قولهم: «شهر فلان سيفه»، «سيف مشهور». و قد أطلقت «الشهرة» باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر. و الخبر يقال له حينئذ: مشهور،

كما قد يقال له: مستفيض.

و كذلك يطلقون «الشهرة» باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهية. فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر. و القول يقال له: مشهور، كما ان المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: مشهور، فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، و قال المشهور بكذا ... و هكذا.

و على هذا، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين:

۱- الشهرة في الرواية، و هي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر. و لا يشترط في تسميتها بالشهرة ان يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا، فقد يشتهر و قد لا يشتهر. و سيأتي في مبحث التعادل و التراجع ان هذه الشهرة من اسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۱

باب ششم شهرت

مقدمه

شهرت در لغت معنای انتشار و روشنی را دربردارد. و از اینجاست که می گویند: «شهر فلان سیفه؛ فلانی شمشیرش را برکشید و آشکار کرد» و «سیف مشهور؛ شمشیری برکشیده و آشکار».

در اصطلاح اهل حدیث، شهرت به خبری گفته می شود که راوی آن فراوان است به گونه ای که به حدّ تواتر نرسد. به چنین خبری، مشهور و گاهی مستفیض گفته می شود.

همچنین در اصطلاح فقها، شهرت به فتوایی گفته می شود که به حدّ اجماع نرسد. بنابراین شهرت نزد فقها هر فتوایی است که قائل به آن فراوان است، در برابر قول نادر. در این اصطلاح فتوا، مشهور خوانده می شود، چنان که فتوا دهندگان فراوان خودشان نیز مشهور خوانده می شوند.

و می گویند: مشهور برآند که ... و مشهور چنین نظر داده اند ... و به همین ترتیب.

بنابراین، شهرت در اصطلاح بر دو قسم است:

۱- شهرت در روایت، و آن چنان که گذشت، عبارت است از شایع بودن نقل خبر از سوی چند راوی به گونه ای که به حدّ تواتر نرسد. برای آنکه روایتی مشهور باشد لازم نیست عمل به آن نزد فقها شهرت داشته باشد؛ گاهی شهرت دارد و گاهی شهرت ندارد. در بحث تعادل و تراجع خواهد آمد که این شهرت از اسباب ترجیح دادن یک خبر بر خبر معارض با آن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۲

فیکون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة.

۲- الشهرة في الفتوى، و هي كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، و ذلك بأن يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة- إذن- ذیوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع.

و هذه الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فيها:

الأول- ان يعلم فيها ان مستندها خبر خاص موجود بين أيدينا. و تسمى حينئذ «الشهرة العملية». و سيأتي في باب التعادل و التراجع البحث عما إذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، و البحث أيضا عما إذا كانت موجبة لجبر الخبر

غیر الظاهر من جهة الدلالة.

الثانی - الا يعلم فيها ان مستندها أى شیء هو، فتكون شهرة فى الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة و لكن لم يستند إليه المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلاً. و ینبغى ان تسمى هذه ب «الشهرة الفتوائية». و هی - أعنى الشهرة الفتوائية - موضوع بحثنا هنا الذى لأجله عقدنا هذا الباب، فقد قيل [۱۳۸]: ان هذه الشهرة حجة على الحكم الذى وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد. و قيل: لا دليل على حجيتها. و هذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر و لا يجوز التعويل عليها. و هذا معنى

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۳

در نتیجه خبر مشهور از این جهت حجت می باشد.

۲- شهرت در فتوا، و آن چنان که گذشت، عبارت است از شایع بودن فتوای به یک حکم شرعی نزد فقها. و آن به این صورت است که فتوادهندگان فراوان باشند اما به حد اجماع که موجب قطع به قول معصوم شود، نرسند. بنابراین، مقصود از شهرت، انتشار و فراوانی فتوا است که موجب اعتقاد به مطابقت آن با واقع می شود، بی آنکه به حد قطع برسد. این شهرت در فتوا به لحاظ بحث و اختلافی که در آن واقع شده، بر دو قسم است:

نخست: اینکه بدانیم مستند آن فتوا خبر خاصی است که در دست ما موجود است. در این صورت آن را شهرت عملی می نامند. در باب تعادل و ترجیح درباره اینکه این شهرت عملی باعث جبران خبر ضعیف از جهت سند می شود، و نیز باعث جبران خبر غیر ظاهر از جهت دلالت می گردد، بحث خواهد شد.

دوم: اینکه ندانیم مستند آن چیست، که در این صورت شهرت فقط در فتوا خواهد بود، خواه خبری مطابق با آن شهرت وجود داشته باشد اما مشهور به آن استناد نکرده باشد و یا استنادشان به آن معلوم نباشد، و خواه اصلاً خبری وجود نداشته باشد. بجاست چنین چیزی را شهرت فتوایی بنامیم.

موضوع بحث ما در اینجا، که به خاطر آن این باب را ترتیب داده‌ایم، همین شهرت فتوایی است. برخی گفته‌اند [۱۳۹]: این شهرت از آن جهت که شهرت است، بر حکمی است فتوا به آن داده شده حجت است و در نتیجه مانند خبر واحد از ظنون خاص می باشد. و برخی گفته‌اند: دلیلی بر حجیت آن نیست. این اختلاف نظر پس از توافق بر این است که فتوای یک یا چند مجتهد تا به حد شهرت نرسد، بر مجتهد دیگر حجت نیست و تکیه کردن بر آن جایز نمی باشد. و این، معنای جایز نبودن تقلید برای کسی است که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۴

ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أى بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط.

و الحق انه لا دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، و ان كان من المسلم به ان الخبر الذى عمل به المشهور حجة و لو كان ضعيفاً من ناحية السند، كما سيأتى بيانه فى محله. و قد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة:

الدليل الأول - اولويتها من خبر العادل قيل: ان أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة، نظراً إلى ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالباً من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل. فالشهرة أولى بالحجية من خبر العادل.

و الجواب: ان هذا المفهوم انما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين ان العلة فى حجية خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظناً أولى بالحجية. و لكن هذا غير ثابت فى وجه حجية خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلى.

الدليل الثانى - عموم تعليل آية النبأ و قيل: ان عموم التعليل فى آية النبأ أن تُصَيِّرُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ يدل على اعتبار مثل الشهرة: لان الذى يفهم من التعليل ان الإصابة من الجهالة هى المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين. فيدل على ان كل ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة

فهو حجة يجب الأخذ به. و الشهرة كذلك.

و الجواب: ان هذا ليس تمسكا بعموم التعليل - على تقدير تسليم ان هذه الفقرة

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۵

قدرت بر استنباط دارد، که فقها در آن توافق نظر دارند.

حق آن است که دلیلی بر حجیت ظنّ حاصل از شهرت، قوّت آن هر مقدار که باشد، وجود ندارد، هرچند مسلم است خبری که مشهور به آن عمل کرده هرچند از ناحیه سند ضعیف باشد حجت می‌باشد، که در جای خود بیان خواهد شد. چند دلیل برای حجیت شهرت ارائه شده، که همگی مردود است:

دلیل اول: اولویّت شهرت بر خبر واحد

گفته‌اند: ادله حجیت خبر واحد با مفهوم موافقت بر حجیت شهرت دلالت دارد، به لحاظ آنکه ظنّ حاصل از شهرت غالباً قوی‌تر از ظنّ حاصل از خبر واحد حتی اگر عادل باشد، است. بنابراین، شهرت به حجیت اولای از خبر عادل است. پاسخ: این مفهوم موافقت در صورتی تامّ خواهد بود که ما به نحو یقین احراز کنیم که علّت حجیت خبر عادل آن است که افاده ظنّ می‌کند، تا آنچه ظنّ قوی‌تری تولید می‌کند اولای به حجیت باشد. اما معلوم نیست وجه حجیت خبر واحد چنین چیزی باشد، اگر عدم اعتبار ظنّ فعلی معلوم و ثابت نباشد.

دلیل دوم: عمومیت داشتن تعلیل در آیه نبأ

برخی گفته‌اند: عمومیت تعلیل در آیه نبأ که می‌فرماید: «أَنْ تُصَدِّقُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ؛ مبادا به نادانی به قومی آسیب رسانید.» بر معتبر بودن چنین شهرتی دلالت می‌کند، زیرا آنچه از این تعلیل فهمیده می‌شود آن است که مانع از پذیرش خبر فاسق بدون بررسی و تحقیق همان آسیب رساندن از روی نادانی است. پس آیه دلالت می‌کند بر آنکه هرچه با آن از آسیب رساندن به نادانی ایمن باشیم حجت است و باید آن را گرفت. و شهرت این گونه است.

پاسخ: بفرض که بپذیریم این قسمت از آیه در مقام تعلیل است - که بحث آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۶

من الآیة وارده مورد التعلیل و قد تقدم بیان ذلک فی أدلة حجية خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسک بعموم نقيض التعلیل. و لا دلالة فی الآیة علی نقيض التعلیل بالضرورة، لان هذه الآیة نظیر نهی الطیب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلاً، فان هذا التعلیل لا يدل علی ان کل ما هو لیس بحامض يجوز أو يجب أکله. و کذلک هنا، فان حرمة العمل بنیا الفاسق بدون تبیین لأنه يستلزم الإصابة بجهالة لا تدل علی وجوب الأخذ بکل ما يؤمن فيه ذلک و ما لا يستلزم الإصابة بجهالة.

و اما دلالتها علی خصوص حجية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طریق آخر، و هو طریق مفهوم الشرط علی ما تقدم شرحه، لا من طریق عموم نقيض التعلیل.

و بعبارة أخرى: ان أكثر ما تدل الآیة فی تعليلها علی ان الإصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضى لحجية الخبر، و لا تدل علی وجود المقتضى للحجية فی کل شیء آخر حیث لا يوجد فيه المانع حتی تكون دالة علی حجية مثل الشهرة المفقود فيها المانع. أو نقول: ان فقدان المانع عن الحجية فی مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجية و لا تدل الآیة علی ان کل ما لیس فيه مانع فیه المقتضى موجود.

الدلیل الثالث - دلالة بعض الأخبار قيل: ان بعض الأخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة:

قال زرارة: قلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك. ودع الشاذ النادر. قلت: يا سيدي هما معا مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما ... إلى آخر الخبر [۱۴۰].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۷

در ادله حجیت خبر واحد گذشت - می‌گوییم: این، تمسک به عمومیت تعلیل نیست، بلکه در واقع استدلال به عمومیت نقیض تعلیل است. و بدیهی است که آیه دلالتی بر نقیض تعلیل ندارد، زیرا این آیه همانند نهی پزشک از خوردن بعضی از خوراکی‌هاست مثلاً به خاطر آنکه ترش هستند. و روشن است که این تعلیل دلالت ندارد بر اینکه هرچه ترش نیست خوردنش جایز است. در اینجا نیز حرمت عمل به خبر فاسق بدون بررسی به سبب آنکه مستلزم آسیب رساندن از روی نادانی است دلالت نمی‌کند بر وجوب اخذ به هر چیزی که در آن از این امر ایمن هستیم و مستلزم آسیب رساندن از روی نادانی نمی‌باشد. اما دلالت آیه بر خصوص حجیت خبر واحد عادل را ما از راه دیگری استفاده کردیم، و آن تمسک به مفهوم شرط بود که شرحش گذشت، نه تمسک به عمومیت نقیض تعلیل.

به دیگر سخن، بیشترین چیزی که آیه در تعلیل خود بر آن دلالت دارد آن است که آسیب رساندن از روی نادانی مانع از تأثیر مقتضی برای حجیت خبر است، و دلالت ندارد بر اینکه هرچه مانع حجیت در آن نیست مقتضی حجیت در آن موجود است تا دلالت کند بر حجت بودن چیزی مثل شهرت که مانع حجیت در آن مفقود است. به بیان دیگر، نبودن مانع از حجیت در چیزی مثل شهرت مستلزم وجود مقتضی در آن برای حجیت نیست، و آیه دلالت نمی‌کند بر اینکه هرچه در آن مانع نبود مقتضی در آن موجود است.

دلیل سوم: دلالت بعضی از اخبار

برخی گفته‌اند: بعضی از روایات بر اعتبار شهرت دلالت دارد، مانند مرفوعة زراره:

زراره می‌گوید: گفتم: فدایت شوم! دو خبر و دو حدیث متعارض از شما نقل می‌شود، به کدامیک عمل کنیم؟ امام علیه السلام فرمود: «آن را بگیر که میان یاران شهرت دارد، و خبر شاذ و نادر را رها کن.» گفتم: ای آقای من! هر دو مشهورند و از شما نقل شده‌اند. فرمود:

آن را بگیر که عادل‌ترینشان می‌گویند ... تا آخر روایت.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۸

و الاستدلال بهذه المرفوعة من وجهين:

الأول - ان المراد من الموصول المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لان الموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يعين مدلولها، و المعين لمدلول الموصول هي الصلة، و هنا و هي قوله «اشتهر» تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى.

الثاني - انه على تقدير ان يراد من الموصول خصوص الخبر فان المفهوم من المرفوعة اناطة الحكم بالشهرة. فتدل على ان الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضا معتبرة كالخبر المشهور.

و الجواب: اما عن الوجه الأول، فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين بالقرائن الاخرى المحفوفة به. و الذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، إذ السؤال وقع عن نفس الخبر و الجواب لا بد ان يطابق السؤال. و هذا نظير ما لو سئلت: أي اخوتك أحب

إلیک؟ فاجبت: من کان أكبر منی، فانه لا ینبغی ان یتوهم أحد ان الحکم فی هذا الجواب یعم کل من کان أكبر منک و لو کان من غیر اخوتک.

و اما عن الوجه الثانی، فبأنه بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول ینکون الظاهر من الجملة تعلیق الحکم علی الشهرة فی خصوص الخبر، فیکون المناط فی الحکم شهرة الخبر بما انها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هی و ان كانت منسوبة لشیء آخر. و كذلك یقاس الحال فی مقبولة ابن حنظلة الآتیة فی باب التعادل و التراجیح.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۲۹۹

استدلال به این مرفوعه از دو جهت است:

نخست: اینکه در عبارت «ما اشتهر، آنچه شهرت دارد» مراد از موصول، مطلق مشهور از آن جهت که مشهور است، می باشد، نه خصوص خبر. از این رو شهرت فتوایی را نیز شامل می شود، زیرا موصول از اسمهای مبهم است و نیازمند چیزی است که مدلول آن را مشخص سازد، و آنچه مدلول موصول را معین می کند همان صله است، و صله در اینجا جمله «اشتهر؛ شهرت دارد» است، که شامل هر چیزی که شهرت دارد می شود حتی فتوا.

دوم: برفرض که مقصود از موصول خصوص خبر باشد، از مرفوعه فهمیده می شود که حکم منوط به شهرت است. پس دلالت می کند بر اینکه شهرت از آن جهت که شهرت است باعث اعتبار آنچه شهرت دارد می شود. بنابراین، حکم دایر مدار شهرت است. بنابراین، فتوای مشهور نیز مانند خبر مشهور معتبر می باشد.

پاسخ: اما در مورد وجه نخست، پاسخ آن است که مراد از موصول همان گونه که با صله مشخص می شود با قرائن دیگری که همراه آن است نیز معین می گردد. و آنچه در اینجا مراد از آن را معلوم می سازد پرسش پیش از آن است، زیرا پرسش از خود خبر است و ناگزیر پاسخ با پرسش مطابقت دارد. و این مانند آن است که از شما پرسند:

کدامیک از برادرانت نزد تو محبوب ترند؟ و شما پاسخ دهید: آنکه از من بزرگ تر است.

در اینجا نباید کسی توهم کند که حکمی که در این پاسخ بیان شده هرکسی را که بزرگ تر از شماست شامل می شود هرچند از برادران شما نباشد.

اما در مورد وجه دوم، پاسخ آن است که پس از آنکه روشن شد مراد از موصول خبر است، ظاهر جمله تعلیق حکم بر شهرت در خصوص خبر خواهد بود، بنابراین مناط در حکم، شهرت خبر است از آن جهت که شهرت خبر می باشد، نه شهرت از آن جهت که شهرت است، هرچند منسوب به چیز دیگری باشد.

سخن درباره مقبولة ابن حنظله که در باب تعادل و تراجیح ذکر خواهد شد، نیز بر همین قیاس است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۰

تنبيه من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا- يجرون على مخالفة المشهور الا- مع دليل قوي و مستند جلی یصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا یحرصون على موافقة المشهور و تحصیل دلیل یوافقه و لو کان الدال على غیره أولى بالأخذ و أقوى فی نفسه، و ما ذلک من جهة التقليد للأكثر و لا من جهة قولهم بحجية الشهرة. و انما منشأ ذلک اکابر المشهور من آراء العلماء لا سيما إذا كانوا من أهل التحقيق و النظر.

و هذه طريقة جاریة فی سائر الفنون، فان مخالفة أكثر المحققين فی کل صناعة لا تسهل الا مع حجة واضحة و باعث قوي، لان المنصف قد یشک فی صحة رأیه مقابل المشهور فیجوز علی نفسه الخطأ، و یخشی ان یکون رأیه عن جهل مرکب لا سيما إذا کان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۱

تنبیه

معروف است که علمای محقق ما جرأت و جسارت مخالفت با مشهور را ندارند مگر آنکه دلیلی قوی و مستندی روشن ایشان را از قول مشهور بازگردانند. بلکه ایشان هماره بر موافقت با مشهور و بدست آوردن دلیلی که موافق آن باشد اصرار دارند، هرچند دلیلی که بر قول دیگر دلالت می‌کند فی نفسه قوی‌تر و اولای به گرفتن باشد. و این شیوه نه به جهت تقلید ایشان از اکثریت است و نه از جهت اینکه شهرت را حجت می‌دانند، بلکه منشأ آن بزرگ شمردن آرای مشهور علماست، به ویژه هنگامی که اهل تحقیق و نظر می‌باشند.

این روش در سایر فنون نیز جاری است. زیرا مخالفت با اکثر محققان در هر رشته‌ای کاری دشوار است مگر آنکه حجتی روشن و انگیزه‌ای قوی بر آن باشد، زیرا شخص با انصاف در درستی رأی خود در برابر مشهور تردید روا می‌دارد، و احتمال می‌دهد که خودش خطا کرده باشد، و می‌ترسد از آنکه رأی وی از روی جهل مرکب بوده باشد، به ویژه اگر قول مشهور با احتیاط موافق باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۲

الباب السابع السيرة المقصود من «السيرة» - كما هو واضح - استمرار عادة الناس و تبانیهم العمل علی فعل شیء، أو ترك شیء. و المقصود بالناس: اما جميع العقلاء و العرف العام من كل ملء و نحلة، فيعم المسلمين و غیرهم. و تسمى السيرة حينئذ «السيرة العقلانية». و التعبير الشائع عند الاصوليين المتأخرين تسميتها ب «بناء العقلاء». و اما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالامامية مثلا. و تسمى السيرة حينئذ «سيرة المتشرعة» أو «السيرة الشرعية» أو «السيرة الاسلامية». و ينبغي التنبيه على حجية كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيرة، و على مدى دلالة السيرة، فنقول:

۱- حجية بناء العقلاء لقد تكلمنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا الجزء عن «بناء العقلاء»، و استدللنا به على حجية خبر الواحد و حجية الظواهر. و قد أشبعنا الموضوع بحثا في مسألة

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۳

باب هفتم سیره

اشاره

مقصود از «سیره» - چنانکه روشن است - استمرار عادت مردم و تبانی عملی آنها بر انجام یا ترک چیزی است. و مقصود از «مردم»: یا جميع عقلا و عرف عام از هر ملت و مذهبی است که شامل مسلمین و غیر مسلمین می‌شود و سیره در این صورت «سیره عقلانی» نامیده می‌شود و تعبیر شایع در نزد اصولیین متأخر، «بناء عقلا» است.

و یا مقصود از مردم، جميع مسلمانان - از آن حیث که مسلم‌اند - می‌باشد، و یا خصوص اهل یک مذهب خاص مثل امامیه منظور است. و سیره در این صورت «سیره متشرعه» یا «سیره شرعیه» یا «سیره اسلامی» نامیده می‌شود.

و بجاست توجهی به حجیت هریک از این دو قسم برای کشف حکم شرعی در آنچه سیره بر آن جاری شده و نیز توجهی به میزان دلالت سیره داشته باشیم. پس می‌گوئیم:

۱- حجیت بناء عقلا

ما در این بخش از کتاب- در گذشته- بیش از یک بار درباره «بناء عقلا» سخن گفتیم و براساس آن بر حجیت خبر واحد و حجیت ظواهر استدلال کردیم. و بحث کامل در این باره را در مسئله

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۴

«حجیه قول اللغوی».

و هناك قلنا: ان بناء العقلاء لا يكون دليلا الا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع و امضاؤه لطريقة العقلاء، لان اليقين تنتهي إليه حجة كل حجة.

و قلنا هناك: ان موافقة الشارع لا تستكشف على نحو اليقين الا بأحد شروط ثلاثة. و نذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول:

ان السيرة اما ان ينتظر فيها ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، إذ لا مانع من ذلك.

و اما الا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب.

فان كان الأول فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجة فيها قطعا.

و ان لم يثبت الردع منه فلا بد ان يعلم اتحاده في المسلك معهم، لأنه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها و لم يتخذها مسلکا له كسائر العقلاء لبين ذلك و لردعهم عنها و لذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلا عنها، لا سيما في الأمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة و الظواهر.

و ان كان الثاني فاما ان يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الامور الشرعية، كما في الاستصحاب.

و اما الا يعلم ذلك كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات.

فان كان الأول، فنفس عدم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته لهم، لان ذلك مما يعنيه و يهمله، فلو لم يرتضها- و هي بمرأى و مسمع منه- لردعهم عنها، و لبلغهم، بالردع، بأي نحو من انحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضرورة ان الردع الواقعي غير الواصل لا يعقل ان يكون ردعا فعليا و حجة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۵

«حجیت قول لغوی» ص ۱۴۱ در همین جزء (کتاب عربی) آوردیم. و در آنجا گفتیم: بناء عقلا نمی تواند دلیل باشد مگر آنجا که

یقینا کاشف از موافقت شارع و امضای او نسبت به طریقه عقلا باشد، چون حجیت هر حجّتی به یقین منتهی می شود.

و آنجا گفتیم که: موافقت شارع بنحو یقینی کشف نمی گردد مگر با یکی از سه شرط.

و خلاصه این سه شرط را با شیوه دیگری بیان می کنیم و می گوئیم:

در بحث سیره، یا نظر بر این است که مسلک شارع با مسلک عقلا یکی است چرا که محظوری در این امر وجود ندارد: و یا نظر به

این نیست، چرا که برای هماهنگی مسلک شارع با عقلا، مانعی وجود دارد، کما اینکه در استصحاب چنین است.

اگر صورت اول باشد: در صورتی که از ناحیه شارع منعی در عمل به سیره برسد، قطعا حجّتی در سیره وجود نخواهد داشت. و اگر

منعی از شارع نرسید، پس معلوم می شود که شارع با عقلا هم مسلک است زیرا شارع خود یکی از عقلا، بلکه رئیس آنان است. و

لذا اگر راضی به مسلک عقلا نبود و شیوه آنان را برای خود نمی پسندید، حتما این مخالفت را آشکار می کرد و عقلا را از روشنشان

منع می کرد و مسلک خودش را بجای مسلک آنان مطرح می کرد، بخصوص در اماراتی که در نزد عقلا بدانها عمل می شود مثل

خبر واحد ثقة و ظواهر.

و اگر صورت دوم باشد: یا جریان سیره عقلا در عمل به این سیره در امور شرعیه معلوم است مثل استصحاب و یا این امر معلوم

نیست مثل رجوع به اهل خبره در اثبات لغات. در فرض (اول) صرف عدم ثبوت ردع (منع) برای استکشاف موافقت شارع با عقلا، کافی است. چون این امر چیزی است که شارع به آن عنایت دارد و اهمیت می‌دهد. و لذا اگر راضی به آن نبود- درحالی که این امر در حضور شارع است و آن را می‌شنود- حتما باید عقلا را منع می‌کرد و نهی خودش را به هر طریق به آنان می‌رسانید. پس به صرف عدم ثبوت نهی از جانب شارع، موافقت او را بدست می‌آوریم، زیرا بدیهی است ردع واقعی‌ای که بدست ما نرسد، معقول نیست که ردع فعلی و حجت باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۶

و بهذا ثبت حجية مثل الاستصحاب بيناء العقلاء، لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون و قد أجروه في الامور الشرعية بمراى و مسمع من الامام، و المفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع و تبليغه من تقيه و نحوه- فلا بد ان يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الامور الشرعية.

و ان كان الثانى- أى لم يعلم ثبوت السيرة في الامور الشرعية- فانه لا يكفى حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعله ردعهم عن إجرائها في الامور الشرعية فلم يجروها، أو لعلمهم لم يجروها في الامور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها في غير الامور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات. و عليه، فلاجل استكشاف رضا الشارع و موافقته على إجرائها في الشرعيات لا بد من إقامة دليل خاص قطعى على ذلك.

و بعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع امضاؤه لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء و مقاديرها، نظير القيمات المضمونة بالتلف و نحوه، و تقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب و نحو ذلك.

اما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها، و ان حصل الظن منها، لان الظن لا يغنى عن الحق شيئا. كما تقدم ذلك هناك.

۲- حجية سيرة المتشرعة ان السيرة عند المتشرعة من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقى أنواع الإجماع، لانها إجماع عملي، من العلماء و غيرهم. و الإجماع في الفتوى إجماع قولی، و من العلماء خاصة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۷

و از همین راه، حجیت مثل استصحاب را براساس بناء عقلا اثبات می‌کنیم. چون استصحاب از چیزهایی است که عقلا- با توجه به اینکه مسلمین نیز در میان عقلا هستند- بآن عمل کرده‌اند و در امور شرعیه در مرأی و مسمع [جای دیدن و شنیدن] امام معصوم آن را اجرا کرده‌اند. و فرض این است که مانعی هم برای اظهار ردع و تبلیغ نهی از قبیل تقيه و امثال آن در کار نبوده است.

پس در این صورت معلوم می‌شود که شارع استصحاب را بعنوان طریقی در امور شرعیه، امضا نموده است. و اگر فرض (دوم) باشد- یعنی ثبوت سیره در امور شرعیه معلوم نباشد- در این صورت برای کشف موافقت شارع، صرف عدم ثبوت ردع شارع، کافی نیست. زیرا چه بسا او عقلا را از اجراء سیره در امور شرعیه منع کرده است ولی آنان توجه نکرده‌اند، و یا شاید خود عقلا آن سیره را در امور شرعیه اجرا نکرده‌اند که در این صورت وظیفه شارع نیست که- اگر سیره را در شرعیات نمی‌پسندد- از اجراء آن در غیر امور شرعیه نیز منع کند.

پس برای کشف رضایت شارع و موافقتش بر اجراء سیره در شرعیات، حتما باید دلیل خاص قطعی بر این مطلب اقامه شود. و برخی سیره‌ها از این قبیل داریم که امضاء شارع نسبت به آنها ثابت شده است. مثل رجوع به اهل خبره در جائی که بر سر قیمت اشیاء و مقدار آنها نزاع باشد: مثل اشیاء قیمی که اگر تلف شوند و یا ...، شخص تالف ضامن است. و یا مثل مشخص کردن کفایت در نفقه [خرجی] نزدیکان و امثال این‌ها.

اما در سیره‌هایی که دلیل خاصی بر آنها نداریم، مثل سیره رجوع به اهل خبره در لغات، اعتباری نیست و لو اینکه از راه سیره، ظن حاصل شود. چون ظن ما را از حق بی‌نیاز نمی‌کند، کما اینکه قبلاً گذشت.

۲- حجیت سیره متشرعه

سیره متشرعه از مسلمین بر انجام یا ترک چیزی در حقیقت از انواع اجماع است. بلکه بالاترین نوع اجماع است، زیرا اجماعی عملی از علما و غیر علما است. و حال آنکه اجماع در فتوی، اجماع قولی و از جانب خصوص علما است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۸

و السیره علی نحوین: تارة يعلم فیها انها كانت جاریة فی عصور المعصومین علیهم السّلام، حتی یكون المعصوم أحد العالمین بها أو یكون مقرراً لها، و اخرى لا یعلم ذلك أو یعلم حدوثها بعد عصورهم.

فان كانت علی النحو الأول- فلا شك فی انها حجة قطعیة علی موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً علی الحكم كالإجماع القولی الموجب للحدس القطعی برأی المعصوم. و بهذا تختلف [۱۴۱] عن «سیره العقلاء» فانها انما تكون حجة إذا ثبت من دلیل آخر إمضاء الشارع لها و لو من طریق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق.

و ان كانت علی النحو الثانی- فلا- نجد مجالاً- للاعتماد علیها فی استکشاف موافقة المعصوم علی نحو القطع و یقین، كما قلنا فی الإجماع، و هی نوع منه.

بل هی دون الإجماع القولی فی ذلك كما سیأتی وجهه.

قال الشیخ الأعظم قدس سرّه فی کتاب البیع فی مبحث المعاطاة: «و اما ثبوت السیره و استمرارها علی التوریت- یقصد توریت ما یباع معاطاة- فهی کسائر سیراتهم الناشئة من المسامحة و قلة المبالاة فی الدین، مما لا- یحصی فی عبادتهم، و معاملاتهم، كما لا یخفی» [۱۴۲].

و من الواضح انه یعنی من السیره هذا النحو الثانی. و السر فی عدم الاعتماد علی هذا النحو من السیره، هو ما نعرف من اسلوب نشأة العادات عند البشر و تأثیر العادات علی عواطف الناس: ان بعض الناس المتنفذین أو المغامرین قد یعمل شیئاً، استجابةً لعادة غیر اسلامیة أو لهوی فی نفسه، أو لتأثیرات خارجیة نحو تقلید الاغیار، أو لبواعث انفعالات نفسیة مثل حب التفوق علی الخصوم أو

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۰۹

و سیره بر دو گونه است: گاهی علم داریم به اینکه این سیره در عصر معصومین علیهم السّلام نیز جاری بوده است بگونه‌ای که معصوم علیه السّلام نیز یکی از عاملین به این سیره یا تقریرکننده آن است. و گاهی این امر معلوم نیست و یا علم داریم که سیره بعد از عصر ائمه علیهم السّلام بوده است.

اگر سیره به گونه (اول) باشد [در زمان معصوم علیه السّلام جاری باشد]: شکی نیست که حجت قطعی بر موافقت شارع است. و لذا خودش دلیل بر حکم محسوب می‌گردد مثل اجماع قولی که موجب حدس قطعی به رأی معصوم می‌شود. و این سیره با همین امتیاز، از سیره عقلاً جدا می‌شود [۱۴۳]. چون سیره عقلاً وقتی حجت است که از دلیل دیگری امضای شارع نسبت به آن ثابت شود و لو از طریق عدم ثبوت منع از جانب شارع باشد، همان گونه که قبلاً گفته شد.

و اگر سیره متشرعه به گونه (دوم) باشد [در زمان معصوم علیه السّلام جاری نباشد]: دیگر جایی برای اعتماد بر آن در استکشاف موافقت معصوم بنحو قطعی و یقینی- چنانکه در اجماع گفتیم- وجود ندارد. و سیره هم نوعی از اجماع است، بلکه سیره از این حیث از اجماع قولی پائین‌تر است، و سرش خواهد آمد.

شیخ اعظم انصاری (ره) در کتاب بیع و مباحث معاطاء می‌فرماید [۱۴۴]: «و اما درباره وجود سیره و استمرار آن بر مسئله توریث- یعنی بارث گذاشتن آنچه بنحو معاطاء فروخته می‌شود برای پس از مرگ- باید گفت که این سیره مانند سایر سیره‌های مردم که ناشی از مسامحه و کمی مبالغت در دین است، در عبادات و معاملات مردم، فراوان است، همان‌طور که این امر مخفی نیست». و روشن است که مقصود ایشان از سیره، همین گونه دوم است. و سرّ عدم اعتماد بر این گونه سیره اینست که ما می‌دانیم نحوه پیدایش عادات بشر و تأثیر آنها بر عواطف مردم چگونه است:

[مثلاً] بعضی از افراد متنفذ یا ماجراجو گاهی کاری انجام می‌دهند و این کار یا براساس یک عادت غیر اسلامی و یا لهوی است و یا در اثر تأثیرات خارجی مثل تقلید از بیگانگان است و یا در پی انفعالات نفسانی مثل علاقه به پیروزی بر خصم و یا برای اظهار عظمت خودش و یا دینش و یا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۰

إظهار عظمه شخصه أو دینه أو نحو ذلك. و يأتي آخر فيقلد الأول في عمله، و يستمر العمل، فيشيع بين الناس من دون أن يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلة، أو لتسامح، أو لخوف، أو لغلبة العاملين فلا يصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك. و إذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيرة المسلمين، و ينسى تاريخ تلك العادة. و إذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها أن تتكون لها قدسية و احترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحة و حينئذ يترأى أنها عادة شرعية و سيرة إسلامية، و ان المخالف لها مخالف لقانون الاسلام و خارج على الشرع. و يشبه ان يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، و القيام احتراماً للقادم، و الاحتفاء بيوم النوروز، و زخرفة المساجد و المقابر ... و ما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثه.

و كل من يغتر بهذه السيرات و أمثالها، فانه لم يتوصل إلى ما توصل إليه الشيخ الانصاري الأعظم قدس سرّه من إدراك سر نشأه العادات عند الناس على طول الزمن، و ان لكل جيل من العادات في السلوك و الاجتماع و المعاملات و المظاهر و الملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة إلى شعب واحد و قطر واحد، فضلاً عن الشعوب و الأقطار بعضها مع بعض. و التبدل في العادات غالباً يحدث بالتدرج في زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبدل. و لأجل هذا لا ننق في السيرات الموجودة في عصورنا انها كانت موجودة في العصور الإسلامية الأولى. و مع الشك في ذلك فأجدر بها الا تكون حجة لان الشك في حجية الشيء كاف في وهن حجيته، إذ لا حجة الا بعلم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۱

امثال ذلك است. بدنبال این فرد، شخص دیگری نیز از او تقلید می‌کند و این کار ادامه پیدا می‌کند و در نتیجه بتدریج بین مردم شایع می‌شود بدون آنکه کسی آنها را منع کند و این یا بخاطر غفلت است یا تسامح، یا ترس یا غلبه کسانی که مرتکب آن عمل می‌شوند. و لذا به کسی که آنان را نصیحت می‌کند گوش نمی‌دهند، و یا بدلائل دیگری سیره ادامه پیدا می‌کند. و وقتی بر این عمل مدتی طولانی بگذرد بگونه‌ای که نسلها یکی پس از دیگری با آن سیره روبرو شوند، کم‌کم تبدیل به سیره مسلمین می‌شود و تاریخ گذشته این عادت، فراموش می‌شود.

و وقتی این سیره مستقر شود، دیگر خروج از آن، به منزله خروج علیه عادات جا افتاده‌ای می‌شود که در نزد توده مردم از قداست و احترام برخوردارند. و لذا مخالفت با آنها از منکرات زشت شمرده می‌شود. و در این صورت چنین بنظر می‌رسد که آن عادت، عادت شرعی و سیره‌ای اسلامی است، و مخالف با آن، مخالف قانون اسلام و خارج از شرع است.

و می‌توان سیره بوسیدن دست، ایستادن با احترام کسی که وارد می‌شود، و جشن گرفتن در عید نوروز، و آراستن مساجد و مقابر و ...

امثال این‌ها از عادات اجتماعی جدید را از همین قبیل شمرد.

و هرکس که فریب این سیره‌ها و امثال آنها را بخورد، نمی‌تواند به آنچه شیخ انصاری (ره) بدان رسیده، برسد یعنی نمی‌تواند ادراک کند که سرّ پیدایش عادات مردم در طول زمان چه بوده است و اینکه هر نسلی از انسانها، در سلوک و جامعه و معاملات و ظواهر زندگی و پوشیدنیهایشان عاداتی دارند که گاهی با عادات نسل دیگر کاملاً اختلاف دارد. این اختلاف در یک ملت و در یک منطقه واحد است، چه رسد به اختلافات بین برخی ملتها با ملتهای دیگر و بعضی مناطق با مناطق دیگر. و تبدل در عادات غالباً بتدریج و در طول زمان حاصل می‌شود بگونه‌ای که گاه خود کسانی که تبدیل بدست آنان صورت می‌پذیرد، آن را حس نمی‌کنند.

و به همین خاطر ما اطمینانی به سیره‌های موجود در عصر خودمان نداریم که آیا این‌ها در اعصار اولیه اسلام هم موجود بوده‌اند یا نه! و با وجود شک در این مسئله، مناسب‌تر آن است که این سیره‌ها را حجت ندانیم چون صرف شک در حجّیت چیزی، برای سستی حجّیت آن کافی است، زیرا حجّت جز براساس علم، استوار نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۲

۳- مدی دلالة السيرة ان السيرة عند ما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه ان تدل على مشروعية الفعل و عدم حرمة في صورة السيرة على الفعل؛ أو تدل على مشروعية الترك و عدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

اما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، و الحرمة من سيرة الترك- فامر لا تقتضيه نفس السيرة؛ بل كذلك الاستصحاب و الكراهة، لان العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك.

نعم المداومة و الاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل.

و لكن يمكن ان يقال ان الاستحسان له ربما ينشأ من كونه اصبح عادة لهم، و العادات من شأنها ان يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور و تاركها مذموماً عندهم. فلا- يوثق- إذن- فيما جرت عليه السيرة بأن المدح للفاعل و الذم للتارك كانا من ناحية شرعية.

و الغرض ان السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل و لا استحبابه، في سيرة الفعل، و لا يستكشف منها حرمة الفعل و لا كراهته في سيرة الترك.

نعم هناك بعض الامور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، و الا لم تكن مشروعاً. و ذلك مثل الأمانة كخبر الواحد و الظواهر، فان السيرة على العمل بالأمانة لما دلت على مشروعية العمل بها فان لازمه ان يكون واجباً، لأنه لا يشرع العمل بها و لا يصلح الا إذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الأحكام و استكشافها. و إذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الأحكام و تعلمها. فينتج من ذلك انه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالأمانة مع فرض عدم وجوبه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۳

۳- میزان دلالت سیره

سیره در صورتی که حجت باشد، نهایت آنچه اقتضا دارد اینست که بر مشروعیت فعل و عدم حرمت آن- در صورتی که سیره بر فعل باشد- دلالت کند. و یا بر مشروعیت ترک و عدم وجوب فعل- در صورتی که سیره بر ترک باشد- دلالت نماید.

و اما استفاده حکم وجوب از سیره بر فعل، و یا حکم حرمت از سیره بر ترک، چیزی است که خود سیره ذاتاً آن را اقتضا نمی‌کند.

بلکه استحباب و کراهت نیز از آن استفاده نمی‌شود زیرا عمل فی حد ذاته مجمل است و دلالتی بر بیشتر از مشروعیت فعل یا ترک ندارد.

آری، از مداومت و استمرار عمل از جانب همه مردم متشرع گاهی استحباب آن استظهار می‌شود، چون این مداومت لااقل بر استحسان فعل در نظر مردم دلالت دارد. ولی ممکن است گفته شود که شاید منشأ این استحسان این است که این فعل برای مردم عادت شده است. و عادات بگونه‌ای هستند که فاعل آنها در نظر مردم مدح می‌شود و مردم به او تمایل پیدا می‌کنند، و کسی که عادات را ترک کند، در نزد مردم مذمت می‌شود. پس - بنابراین - در سیره‌ها اطمینانی نیست که مدح فاعل و ذم تارک، از جهت شرعی باشد.

غرض آنکه از سیره، از آن حیث که سیره است، وجوب فعل یا استحباب فعل را - در صورتی که سیره بر فعل باشد - نمی‌توان کشف کرد و در سیره بر ترک نیز حرمت یا کراهت فعل استکشاف نمی‌شود.

آری بعضی امور هستند که لازمه مشروعیتشان، وجوب آنهاست و الا [اگر واجب نبودند] اصلاً مشروع نمی‌شدند: مثل امارات نظیر خبر واحد و ظواهر. یعنی سیره عمل به امارات، چون دال بر مشروعیت این عمل است، لازمه‌اش اینست که این عمل واجب باشد. زیرا عمل به امارات مشروع و صحیح نیست مگر اینکه حجت منصوب از طرف شارع برای تبلیغ و کشف احکام، باشد. و اگر اماره حجت باشد، قطعاً واجب و لازم است بدان عمل شود چرا که تحصیل احکام و فراگیری آنها واجب است. پس نتیجه می‌گیریم که فرض مشروعیت عمل به اماره با فرض عدم وجوب عمل به اماره امکان ندارد [۱۴۵].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۴

الباب الثامن القیاس تمهید ان القیاس - علی ما سیأتی تحدیده و بیان موضع البحث فیه - من الأمارات التی وقعت فیهام معرکه الآراء بین الفقهاء.

و علماء الامامیة - تبعاً لآل البيت علیهم السّلام - أبطلوا العمل به. و من الفرق الاخری أهل الظاهر المعروفین ب «الظاهرية» أصحاب داود بن علی بن خلف امام أهل الظاهر [۱۴۶]. و كذلك الحنابلة لم یکن یقیمون له وزناً.

و أول من توسع فیه فی القرن الثانی ابو حنیفه (رأس القیاسیین)، و قد نشط فی عصره، و أخذ به الشافعية و المالکية. و لقد بالغ به جماعة فقدموه علی الإجماع، بل غلا آخرون فردوا الأحادیث بالقیاس، و ربما صار بعضهم يؤول الآیات بالقیاس.

و من المعلوم عند آل البيت علیهم السّلام انهم لا یجوزون العمل به، و قد شاع عنهم: «ان دین الله لا یصاب بالعقول» و «ان السنّة إذا قیست محق الدین». بل شنوا حرباً

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۵

باب هشتم قیاس

مقدمه

قیاس - چنانکه تعریفش و موضع بحث آن بیان خواهد شد - از اماراتی است که معرکه آراء بین فقها شده است. و علمای امامیه - به پیروی از اهل بیت علیهم السّلام - عمل به قیاس را باطل شمرده‌اند.

و از میان فرقه‌های دیگر، اهل ظاهر که معروف به «ظاهریه» و پیروان داود بن خلف پیشوای اهل ظاهر هستند، و همچنین حنبلی‌ها برای قیاس، اعتباری قائل نشده‌اند.

و اولین کسی که در قرن دوم قیاس را توسعه داد، ابو حنیفه رئیس اهل قیاس بود و این مطلب در زمان وی رشد و توسعه پیدا کرد و شافعی و مالکیه [پیروان امام شافعی و امام مالک] نیز آن را قبول کردند. و گروهی در باب قیاس مبالغه کردند و آن را بر اجماع مقدم داشتند، بلکه عده‌ای دیگر غلو کردند و احادیث را با قیاس رد کردند و برخی تا آنجا پیش رفتند که آیات قرآن را با قیاس تأویل کردند.

و در نزد اهل بیت علیهم السلام معلوم بود که آنان اجازه عمل به قیاس نمی‌دهند و از لسان آنان شایع است که: «دین خدا به وسیله عقول بدست نمی‌آید» و «اگر سنت مورد قیاس واقع شود، دین از بین می‌رود».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۶

شعواء لا هواده فیها علی أهل الرأی و قیاسهم ما وجدوا للكلام متسعا. و مناظرات الامام الصادق علیه السلام معهم معروفة، لا سيما مع ابي حنیفه، و قد رواها حتی أهل السنة إذ قال له فیما رواه ابن حزم [۱۴۷] «اتق الله و لا تقس، فانا نقف غدا بین یدی الله فنقول: «قال الله و قال رسوله» و تقول انت و أصحابك: سمعنا و رأینا».

و الذی یبدو ان المخالفین لآل البيت الذین سلکوا غیر طریقهم و لم یعجبهم ان یستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله و ما جاء به الرسول صلی الله علیه و سلم، فالتجئوا إلى ان یصطنعوا الرأی و الاجتهادات الاستحسانیه للفتیاء و القضاء بین الناس، بل حکموا الرأی و الاجتهاد حتی فیما یخالف النص، أو جعلوا ذلک عذرا مبررا لمخالفة النص، كما فی قصة تبریر الخلیفه الأول لفعله خالد بن الولید فی قتل مالک بن نویره و قد خلا بزوجه لیلته قتله، فقال عنه: «انه اجتهد فاعطأ؟»، و ذلک لما أراد الخلیفه عمر بن الخطاب ان یقاد به و یقام علیه الحد [۱۴۸].

و كان الرأی و القیاس غیر واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة و التابعین، حتی بدأ البحث فیہ لترکیزه و توسعه الأخذ به فی القرن الثانی علی ید ابي حنیفه و أصحابه. ثم بعد ان أخذت الدولة العباسیه تساند أهل القیاس و بعد ظهور النقاد له، انبری جماعة من علمائهم لتحديد معالمه و توسیع أبحاثه، و وضع القيود و الاستدراکات له، حتی صار فئا قائما بنفسه. و نحن یهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فیہ و حجیته، فنقول:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۷

بلکه اهل بیت علیهم السلام هجمات و حملات همه‌جانبه‌ای که هیچ نرمی و مسامحه‌ای در آن نبود علیه اهل رأی و قیاس - در هر کجا که مجالی برای سخن بود - براه انداختند. و مناظرات امام صادق علیه السلام با اهل قیاس - بخصوص با ابو حنیفه - معروف است.

و این مناظرات را حتی اهل سنت روایت کرده‌اند. از جمله ابن حزم [۱۴۹] روایت می‌کند که امام صادق علیه السلام به ابو حنیفه فرمودند: «از خدا بترس و قیاس مکن، ما روز قیامت در پیشگاه خداوند می‌ایستیم و می‌گوئیم: (خدا و رسول خدا [چنین و چنان] گفتند) و تو و اصحابت می‌گوئید:

شنیدیم و رأی دادیم.

بنظر می‌رسد مخالفین اهل بیت علیهم السلام که راهی غیر از راه آنان را طی کردند و از این فرصت استفاده نکردند که از منبع علوم اهل بیت بهره گیرند، ضرورت دسترسی به احکام خدا و آنچه رسول او آورده آنها را محتاج نمود که از خودشان رأی بسازند و برای فتوا و قضاوت بین مردم به اجتهادات استحسانی روی آورند. بلکه حتی در مواردی برخلاف نص به رأی و اجتهاد حکم کردند و یا اجتهاد خود را بعنوان عذر در مخالفت با نص مطرح کردند. مثل آنجا که خلیفه اول کار خالد بن ولید در قتل مالک بن نویره را در شبی که با همسر مالک خلوت کرده بود تجویز نمود و درباره‌اش گفت: «او [خالد بن ولید] اجتهاد نموده و خطا کرده

است». و این حادثه در وقتی بود که خلیفه یعنی عمر بن خطاب خواست که او [خالد] به بند کشیده شود و بر او حد جاری گردد [۱۵۰].

و جوانب مبحث رأی و قیاس برای کسانی از صحابه و تابعین که به آن تمسک می‌کردند واضح نبود تا اینکه در قرن دوم بدست ابو حنیفه و اصحابش بحث برای تحکیم و توسعه قیاس آغاز شد. پس از آنکه دولت عباسی به پشتیبانی اهل قیاس برخاست و بعد از ظهور کسانی که به نقادی قیاس پرداختند، جماعتی از علمای حنفی پیدا شدند تا جوانب و ابعاد قیاس را مشخص سازند، مباحثش را توسعه دهند و حد و مرزهایش را مشخص کنند و کمبودهایش را جبران نمایند؛ تا اینکه قیاس، خود فنی مستقل شد. و آنچه برای ما از بحث قیاس اهمیت دارد، تعیین موضع خلاف در آن و حجیت قیاس است. پس می‌گوئیم:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۸

۱- تعریف القیاس ان خیر التعریفات للقیاس - فی رأینا - ان یقال: «هو إثبات حکم فی محل بعلة لثبوتہ فی محل آخر بتلك العلة». و المحل الأول، و هو المقيس، یسمى «فرعا».

و المحل الثانی، و هو المقيس علیه، یسمى «أصلا». و العلة المشتركة تسمى «جامعا».

و فی الحقیقه ان القیاس عملیه من المستدل - أى القائس - لغرض استنتاج حکم شرعی لمحل لم یرد فیہ نص بحکمه الشرعی، إذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد یقینا أو ظنا بحکم الشارع.

و العملية القیاسیه هی نفس حمل الفرع علی الأصل فی الحکم الثابت للأصل شرعا، فیعطى القائس حکما للفرع مثل حکم الأصل، فان كان الوجوب أعطى له الوجوب، و ان كان الحرمة فالحرمة ... و هكذا.

و معنی هذا الإعطاء ان یحکم بأن الفرع ینبغی ان یکون محکوما عند الشارع بمثل حکم الأصل للعلة المشتركة بینهما. و هذا الإعطاء أو الحکم هو الذی یوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحکم عند الشارع، و یکون هذا الإعطاء أو الحکم أو الإثبات أو الحمل - ما شئت فعبّر - دلیلا عنده علی حکم الله فی الفرع.

و علیه: ف «الدلیل»: هو الإثبات الذی هو نفس عملیه الحمل و إعطاء الحکم للفرع من قبل القائس. و «نتیجه الدلیل»: هو الحکم بأن الشارع قد حکم فعلا علی هذا الفرع بمثل حکم الأصل.

فتکون هذه العملية من القائس دلیلا علی حکم الشارع، لانها توجب اعتقاده یقینی أو الظنی بأن الشارع له هذا الحکم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۱۹

۱- تعریفات قیاس

بنظر ما بهترین تعریف قیاس اینست که گفته شود: «قیاس، اثبات حکم است در محلی بعلتی، بخاطر اینکه آن حکم در محل دیگر با همان علت، ثابت است». و محل اول که مقیس [مقایسه شده] است (فرع) نامیده می‌شود. و محل دوم که مقیس علیه [آنچه با آن مقایسه می‌شود] است (اصل) نامیده می‌شود و علتی که مشترک بین دو طرف است (جامع) نامگذاری می‌شود.

و در حقیقت قیاس، عملیاتی از جانب مستدل (یعنی قیاس‌کننده) است برای استنتاج حکم شرعی در محلی که نص بر حکم شرعی وارد نشده است. چرا که این عملیات برای مستدل موجب می‌شود که او بصورت یقینی یا ظنی به حکم شارع اعتقاد پیدا کند.

و عمل قیاس، همان حمل فرع بر اصل در حکمی است که شرعا برای اصل ثابت است و در نتیجه قیاس، قایس [: مستدل] حکمی مثل حکم اصل را به فرع می‌دهد. یعنی اگر حکم اصل، وجوب باشد همان وجوب را به فرع هم می‌دهد، و اگر حکم اصل، حرمت

باشد، همان حرمت را به فرع نیز می‌دهد و ... همین‌طور.

و معنای این اعطا اینست که حکم می‌کند به اینکه بایستی فرع در نزد شارع محکوم باشد به همان حکمی که اصل دارد بخاطر علت مشترکی که بین آن دو وجود دارد. و همین اعطا یا حکم است که موجب می‌شود وی اعتقاد پیدا کند که در نزد شارع، فرع حکمی مثل حکم اصل دارد. و همین اعطا یا اثبات یا حمل - هر تعبیری خواهی داشته باش - در نزد مستدل، دلیل بر حکم خدا در فرع محسوب می‌شود.

و بنابراین:

(دلیل): همان اثباتی است که در واقع خود عملیات حمل و اعطاء حکم به فرع از جانب مستدل است.

(و نتیجه دلیل): همان حکم به اینست که شارع فعلا برای فرع حکمی مثل حکم اصل قرار داده است.

پس این عملیات از جانب قایس، دلیل بر حکم شارع است، چرا که موجب اعتقاد یقینی یا ظنی‌اش به اینکه شارع چنین حکمی دارد، می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۰

و بهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بأن الدليل - وهو الإثبات - نفسه نتيجة الدليل، بينما انه يجب ان يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه.

وجه الدفع، انه اتضح بذلك البيان ان الإثبات في الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القائس و حكمه - لا حكم الشارع - و هو الدليل. و اما المستدل عليه، فهو حكم الشارع على الفرع، و انما حصل للقائس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التي اجراها.

و من هنا يظهر ان هذا التعريف أفضل التعريفات و أبعدها عن المناقشات. و اما تعريفه بالمساواة بين الفرع و الأصل في العلة أو نحو ذلك، فانه تعريف بمورد القياس، و ليست المساواة قياسا. و على كل حال، لا يستحق الموضوع الإطالة، بعد ان كان المقصود من القياس واضحا [۱۵۱].

۲- أركان القياس بما تقدم من البيان يتضح ان للقياس أربعة أركان:

۱- «الأصل»، و هو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا؛

۲- «الفرع»، و هو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعا؛

۳- «العلة»، و هي الجهة المشتركة بين الأصل و الفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. و تسمى «جامعا»؛

۴- (الحكم)، و هو نوع الحكم الذي ثبت للأصل و يراد إثباته للفرع.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۱

و با این تقریر، جلو اعتراض بر مثل این تعریف بسته می‌شود. اعتراض اینست که دلیل - یعنی اثبات - همان نتیجه دلیل است، درحالی که باید دلیل غیر از مستدل علیه [نتیجه] باشد.

وجه دفع اعتراض اینست که: با بیان فوق روشن شد که در حقیقت اثبات - که همان عملیات حمل است - عمل و حکم قایس است (نه حکم شارع) و این همان دلیل است. و اما مستدل علیه عبارتست از حکم شارع بر فرع. و آنچه برای قایس حاصل شده، صرفا همین استدلال است برای اینکه از راه اجرای این عمل قیاس، اعتقاد پیدا کند که حکم شارع چیست.

و از اینجا روشن می‌شود که این تعریف، بهترین تعریفات است و نسبت به تعاریف دیگر، از مناقشات به دورتر است.

و امّا اینکه قیاس را به «مساوات فرع و اصل در علت» و امثال این تعریف کنیم، این‌ها تعریف با مورد قیاس است، چرا که خود

مساوات، قیاس نیست.

و در هر حال، بجا نیست موضوع طولانی شود، درحالی که مقصود از قیاس واضح و روشن است.

۲- ارکان قیاس

با بیانی که گذشت روشن می‌شود که قیاس چهار رکن دارد:

- ۱- (اصل): و آن همان مقیس علیه است که ثبوت حکم شرعی برایش معلوم است.
- ۲- (فرع): و آن همان مقیس است که اثبات حکم شرعی برای آن مطلوب ما است.
- ۳- (علت): و آن جهت مشترک بین اصل و فرع است که مقتضی ثبوت حکم می‌باشد و «جامع» نامیده می‌شود.
- ۴- (حکم): و آن، نوع حکمی است که برای اصل ثابت است و می‌خواهیم برای فرع نیز اثبات کنیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۲

و قد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا يهمننا التعرض لها الا فيما يتعلق بأصل حجته و ما يرتبط بذلك. و بهذا الكفاية.

۳- حجیه القیاس ان حجیه كل أماره تناط بالعلم- و قد سبق بیان ذلك فی هذا الجزء أكثر من مره- فالقیاس، كباقي الأمارات، لا يكون حجّه الا فی صورتين لا ثالث لهما:

- ۱- ان يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعي.
 - ۲- ان يقوم دليل قاطع على حجته، إذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم.
- و حينئذ لا بد من بحث موضوع حجیه القیاس من الناحيتين، فنقول:
- أ- هل القیاس يوجب العلم؟ ان القیاس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه فی المنطق. و قلنا هناك: «ان التمثيل من الأدلة التي لا تفيد الا الاحتمال، لأنه لا يلزم من تشابه شيئين فی أمر، بل فی عدة امور، ان يتشابه من جميع الوجوه و الخصوصيات» [۱۵۲].
- نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل و الفرع و تعددت، يقوى فی النفس الاحتمال حتى يكون ظنا و يقرب من اليقين. و القيافه من هذا الباب. و لكن كل ذلك لا يغني عن الحق شيئا.
- غير انه إذا علمنا- بطريقة من الطرق- ان جهة المشابهة علة تامه لثبوت الحكم فی الأصل عند الشارع، ثم علمنا أيضا بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها فی الفرع، فانه لا محالة يحصل لنا، على نحو اليقين، استنباط ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۳

و درباره هریک از این ارکان بحثهای زیادی واقع شده که پرداختن به آنها برای ما اهمیتی ندارد مگر بحثهایی که مربوط به اصل حجیت قیاس و مانند آن است، و همین مقدار برای ما کافی است.

۳- حجیت قیاس

اشاره

حجیت هر اماره‌ای منوط به علم است- و این نکته در این بخش از کتاب مکررا بیان شد- پس قیاس همچون سایر امارات، جز در دو صورت حجّت نیست و فرض سوم ندارد:

- ۱- یا اینکه باید خود به تنهایی موجب علم به حکم شرعی شود.

۲- و یا اگر خود موجب علم نیست باید دلیل بر حجیت آن قائم شود و در این صورت از دو جهت باید درباره حجیت قیاس بحث شود.
پس می‌گوئیم:

۱- آیا قیاس موجب علم است؟

قیاس نوعی از «تمثیل»- باصطلاح علم منطق است [رجوع کنید به المنطق از مؤلف ج ۲ ص ۱۴۷-۱۴۹] و در آنجا گفته‌ایم که: تمثیل از ادله‌ای است که جز احتمال، مفید معنای دیگر نیست. چون از تشابه دو چیز در یک امر، بلکه در چندین امر، لازم نمی‌آید که آنها از جمیع جهات و خصوصیات، شبیه یکدیگر باشند.

آری، اگر وجوه تشابه بین اصل و فرع، قوی و متعدد باشد، در ذهن انسان درجه احتمال بالا می‌رود تا آنجا که تبدیل به ظن شده و به یقین نزدیک می‌شود. و علم قیافه‌شناسی از همین باب است. ولی هیچیک از این راهها [حقیقت صددرصد را نشان نمی‌دهند] و انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌سازند.

البته اگر ما- از یکی از راهها- بدانیم که جهت تشابه در نظر شارع، علت تامه ثبوت حکم در اصل است و سپس بدانیم که همین علت تامه با تمام خصوصیاتش در فرع موجود است، در این صورت حتماً بطور یقین استنباط می‌کنیم که مثل چنین حکمی ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۴

مثل هذا الحكم ثابت في الفرع كثبوته في الأصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. و يكون من القياس المنطقي البرهاني الذي يفيد اليقين.

و لكن الشأن كل الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع علته تامه للحكم الشرعي. و قد سبق، ان ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلي فيها، فلا تعلم الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغاً و هادياً. و الغرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها ان أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف الا من طريق السماع لأنه أمر توقفي، اما نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس و نحوه، لكن لا بما هو علته و ملاك، كالاسكار فان كونه علته للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعية، اما وجود الاسكار في الخمر و غيره من المسكرات فامر يعرف بالوجدان، و لكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم، فانه ليس هذا من الوجدانيات.

و على كل حال، فان السر في ان الأحكام و ملاكاتهما لا- مسرح للعقول في معرفتها واضح، لانها امور توقفيه من وضع الشارع، كاللغات و العلامات و الإشارات التي لا تعرف الا من قبل واضعها، و لا تدرك بالنظر العقلي، الا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني. و في دليل العقل من هذا الجزء. و القياس لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس.

نعم، إذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علته الحكم في المقيس عليه فانه يصح الاكتفاء به في تعدي الحكم إلى المقيس بشرطين: الأول، ان نعلم بأن العلة المنصوصة تامه يدور معها الحكم اينما دارت، و الثاني، ان نعلم بوجودها في المقيس.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۵

به همان گونه که در اصل وجود دارد، در فرع نیز ثابت است، چرا که محال است معلول از علتش تخلف کند. و این از قبیل قیاس منطقی برهانی است که مفید یقین است.

و لكن همه بحث بر سر این است که ما چگونه علم پیدا می‌کنیم به اینکه جامع، علت تامه حکم شرعی است.

و قبلا در ص ۱۲۶ همین جلد (عربی) گذشت که ملاکات احکام قابل دسترسی برای عقول نیست، و یا مجالی برای نظر عقلی در ملاکات احکام وجود ندارد. پس این ملاکات معلوم نمی‌شوند مگر از راه شنیدن از مبلغ احکام، یعنی کسی که خداوند او را بعنوان مبلغ و راهنما نصب کرده است. و غرض از اینکه ملاکات احکام قابل دسترسی و آشکار شدن برای عقول نیست این است که اصل تعلیل [بیان علت] حکم بوسیله ملاک قابل تبیین و شناخت نیست مگر از طریق شنیدن، چرا که امری توقیفی است. و اما خود وجود ملاک گاهی از راه حس و امثال آن آشکار می‌شود، اما نه از آن جهت که علت و ملاک حکم است.

مثلا- خاصیت اسکار [مست کنندگی] از آن حیث که علت تحریم خمر است جز از راه تبلیغ با ادله نقلی قابل شناخت نیست. اما وجود اسکار در شراب و سایر مسکرات امری است که وجدانا معلوم است. اما این شناخت ربطی به این ندارد که اسکار ملاک تحریم است، چون این نکته از وجدانیات نیست.

و در هر حال سر اینکه احکام و ملاکات آنها قابل دسترسی برای عقول نیست، روشن است.

چرا که آنها امور توقیفی و متوقف بر جعل شارع‌اند، مثل لغات و علامات و اشاراتی که جز از ناحیه واضعشان قابل شناسایی نیستند و از راه تأمل عقلی معلوم نمی‌شوند. مگر آنجا که ملازمات عقلیه قطعی‌ای وجود داشته باشد که قبلا در بحث ملازمات عقلیه در جزء دوم [عربی] و در بحث دلیل عقل در این جزء از آنها بحث کردیم. و قیاس، تشکیل‌دهنده یک ملازمه عقلی بین حکم مقیس علیه [اصل] و حکم مقیس [فرع] نیست.

آری، اگر از ناحیه شارع نصی در بیان علت حکم در مقیس علیه (اصل) وارد شود، می‌توان در تسری دادن حکم به مقیس (فرع) بآن اکتفا نمود، البته بدو شرط: (اول): اینکه بدانیم علتی که بدان تصریح شده، علت تامه است و هر جا این علت باشد، حکم نیز هست. و (دوم) اینکه به وجود این علت در مقیس (فرع) علم داشته باشیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۶

و الخلاصة: ان القياس في نفسه لا- يفيد العلم بالحكم، لأنه لا- يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس. و يستثنى منه منصوص العلة بالشرطين اللذين تقدما. و في الحقيقة ان منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتي بيانه. و كذلك قياس الاولوية.

*** و لأجل ان يتضح الموضوع أكثر، نقول: ان الاحتمالات الموجودة في كل قياس خمسة و مع هذه الاحتمالات لا- تحصل الملازمة بين حكم الأصل و حكم الفرع، و لا يمكن رفع هذه الاحتمالات الا بورود النص من الشارع؛ و الاحتمالات هي:

۱- احتمال ان يكون الحكم في الأصل معللا عند الله بعلة اخرى غير ما ظنه القائس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء الا يكون الحكم معللا عند الله بشيء أصلا، لانهم لا يرون الأحكام الشرعية معللة بالمصالح و المفاسد، و هذا من مفارقات آرائهم فانهم إذا كانوا لا يرون تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلة التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

۲- احتمال ان هناك و صفا آخر ينضم إلى ما ظنه القائس علة بأن يكون المجموع منهما هو العلة للحكم، لو فرض ان القائس أصاب في أصل التعليل.

۳- احتمال ان يكون القائس قد أضاف شيئا أجنيا إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

۴- احتمال ان يكون ما ظنه القائس علة- ان كان مصيبا في ظنه- ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه أعني «الأصل» لخصوصية فيه.

مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعا في افساد البيع، و أراد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۷

و خلاصه: قیاس، خودش به تنهایی مفید علم به حکم نیست، چون خود قیاس عهده‌دار وجود ملازمه بین حکم مقیس علیه و حکم مقیس نمی‌باشد. و البته قیاس منصوص العله که واجد دو شرط فوق باشد، از حکم قیاسات دیگر، مستثنی است. و در حقیقت، قیاس منصوص العله از نوع قیاس نیست، چنانکه توضیحش خواهد آمد. و نیز قیاس اولویت، از نوع قیاس - حقیقتا - نیست.

*** و برای اینکه موضوع بیشتر روشن شود می‌گوئیم: احتمالاتی که در هر قیاس هست، پنج‌تاست و با وجود این احتمالات، ملازمه‌ای بین حکم اصل و حکم فرع حاصل نمی‌شود. و نمی‌توان این احتمالات را رد کرد مگر با ورود نص از ناحیه شارع. و این احتمالات عبارتند از:

۱- احتمال می‌رود که حکم در اصل، در نزد خداوند، معلّل به علتی غیر از آنچه قایس پنداشته، باشد. بلکه روی این مذهب [۱۵۳]، احتمال می‌رود که حکم در نزد خداوند، اصلا معلّل به علتی نباشد. چون پیروان این مذهب عقیده ندارند که احکام شرعی، معلّل به مصالح و مفاسد باشد. و این نظر، از ممیزات آراء اینان است. سؤال این است که چنین افرادی که به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد اعتقادی ندارند، چگونه بر تعلیل حکم شرعی مقیس علیه با علت مظنون تأکید دارند، و اصلا ظنّ به تعلیل چگونه برای اینان حاصل می‌شود؟

۲- احتمال می‌رود که وصف دیگری موجود باشد و به آنچه قایس آن را علت پنداشته، ضمیمه شود بگونه‌ای که مجموع این دو علت حکم باشد، البته در صورتی که فرض کنیم قایس در اصل تعلیل به خطا نرفته است.

۳- احتمال می‌رود که خود قایس، یک امر بیگانه را به علت حکم اضافه نموده که این امر دخلی در حکم مقیس علیه ندارد.

۴- احتمال می‌رود که آنچه قایس آن را علت پنداشته - اگر در گمانش مصیب باشد - صرف وصف خالی نباشد بلکه وصف از آن حیث که مضاف به موضوع (یعنی اصل) است و بخاطر خصوصیتی که در موضوع است، علت حکم باشد. مثال: اگر فردی بداند که جهل به ثمن، شرعا علت افساد بیع است و بخواهد عقد نکاح را

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۸

ان یقیس علی البیع عقد النکاح إذا کان المهر فیه مجهولاً، فانه یحتمل ان یکون الجهل بالعوض الموجب لفساد البیع هو الجهل بخصوص العوض فی البیع، لا مطلق الجهل بالعوض من حیث هو جهل بالعوض لیسری الحکم الی کل معاوضه، حتی فی مثل الصلح المعاوضی و النکاح باعتبار انه یتضمن معنی المعاوضه عن البضع.

۵- احتمال آن تكون العله الحقیقه لحکم المقیس علیه غیر موجوده أو غیر متوفره بخصوصیاتها فی المقیس.

و کل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها لیحصل لنا العلم بالنتیجه، و لا یدفعها الا الأدله السمعیه الواردة عن الشارع.

و قیل: من الممكن تحصیل العلم بالعله بطریق «برهان السبر و التقسیم». و برهان السبر و التقسیم عبارة عن عد جمیع الاحتمالات الممكنه، ثم یقام الدلیل علی نفی واحد واحد حتی ینحصر الأمر فی واحد منها، فیتعین، فیقال مثلاً:

حرمة الربا فی البر: اما أن تكون معللة بالطعم، أو بالقوت، أو بالکیل. و الكل باطل ما عدا الکیل. فیتعین التعلیل به.

أقول: من شرط برهان السبر و التقسیم لیكون برهانا حقیقیا، ان تحصر المحتملات حصراً عقلياً من طریق القسمه الثنائیه [۱۵۴] التي تتردد بین النفی و الإثبات. و ما یذكر من الاحتمالات فی تعلیل الحکم الشرعی لا تعدو أن تكون احتمالات استطاع القائس ان یحتملها و لم یحتمل غيرها، لا انها مبنیه علی الحصر العقلي المردد بین النفی و الإثبات.

و إذا كان الأمر كذلك، فکل ما یفرضه من الاحتمالات یجوز ان یکون وراءها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۲۹

- در صورتی که مهریه مجهول است - با عقد بیع قیاس کند، در این صورت احتمال می‌رود که جهل به عوضی که موجب فساد بیع

شده، جهل به خصوص عوض در بیع باشد نه مطلق جهل به عوض از آن حیث که جهل به عوض است تا اینکه حکم به هر معاوضه‌ای سرایت کند، حتی در مثل صلح معاوضی و نکاح، باعتبار اینکه نکاح هم معنای معاوضه در برابر بضع [فرج] را در بردارد.

۵- احتمال می‌رود که علت حقیقی حکم در مقیس علیه، با تمام خصوصیات در مقیس نباشد و بوجود نیاید. و همه این احتمالات به ناچار باید دفع شود تا علم به نتیجه برای ما حاصل شود، و این احتمالات را جز ادله نقلی که از جانب شارع وارد شده، دفع نمی‌کند.

*** و گفته‌اند: ممکن است از راه برهان سبر و تقسیم، به علت حکم علم پیدا کنیم. و برهان سبر و تقسیم بدین صورت است که تمام احتمالات ممکن را شمارش کنیم، سپس بر نفی تک‌تک احتمالات دلیل اقامه کنیم تا اینکه یک احتمال باقی بماند و همین یک احتمال متعین شود. مثلاً گفته می‌شود: حرمت ربا در گندم یا بخاطر طعم آن است یا بخاطر جنبه غذایی آن و یا بخاطر مکمل بودن آن است. ولی همه احتمالات فوق باطل است جز مکمل بودن، پس حرمت ربا بخاطر همان [مکمل بودن] است.

می‌گوییم: شرط برهان سبر و تقسیم برای اینکه برهان حقیقی باشد این است که تمام محتملات محصور به حصر عقلی - از راه تقسیم ثنایی [۱۵۵] که مردّد بین نفی و اثبات است - باشد.

و آنچه از احتمالات در تعلیل حکم شرعی ذکر می‌شود، بیش از آنچه قایس می‌تواند احتمال بدهد نیست و قایس غیر از این‌ها را احتمال نمی‌دهد. ولی این‌ها مبتنی بر حصر عقلی‌ای که مردّد بین نفی و اثبات است، نمی‌باشد.

با این وضعیت، پس ممکن است فراتر از احتمالات قایس، احتمالات دیگری باشد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۰

احتمالات لم يتصورها أصلاً. و من الاحتمالات أن تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القائس. و من الاحتمالات أن يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن أوصاف المقيس عليه لا يمكن أن يهتدى إليه القائس، مثل التعليل في قوله تعالى: فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ [۱۵۶]، فان الظاهر من الآية أن العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا أوصاف تلك الأشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القائس الذي لا يرى تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد أن الحكم لا ملاك و لا علة له، فكيف يمكن أن يدعى حصر العلل فيما احتمله و قد لا تكون له علة.

و على كل حال، فلا يمكن أن يستنتج من مثل السبر و التقسيم هنا أكثر من الاحتمال. و إذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن.

فرجع الأمر بالأخير إلى الظن و إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً [۱۵۷].

و في الحقيقة أن القائلين بالقياس لا يدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير أنهم يرون أن مثل هذا الظن حجة. و في البحث الآتي نبحت عن أدله حجته.

ب- الدليل على حجية القياس الظني بعد أن ثبت أن القياس في حد ذاته لا يفيد العلم، بقي علينا أن نبحت عن الأدلة على حجية الظن الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن، كما صنعنا في خبر الواحد، و الظواهر، فنقول:

اما نحن - الامامية - ففي غنى عن هذا البحث، لأنه ثبت لدينا على سبيل القطع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۱

که وی اصلاً آنها را تصور نکرده است. و یکی از احتمالات این است که علت حکم، ترکیب دو محتمل یا بیشتر از دو محتمل

باشد. و نیز یکی از احتمالات این است که ملاک حکم، چیزی خارج از اوصاف مقیس علیه باشد که اصلاً قایس نمی‌تواند بدان دست یابد. مثل تعلیلی که در آیه ۱۶۰ سوره نساء آمده: «فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا یعنی: بخاطر ظلمی که یهودیان مرتکب شدند، ما طیباتی را که بر آنان حلال بود، حرام کردیم».

ظاهر این آیه این است که علت تحریم طیبات، عصیان و سرکشی یهودیان است، نه اوصاف این چیزها. بلکه برای قایسی که معتقد به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نیست، محتمل است که حکم شرعی، اصلاً ملاک و علتی نداشته باشد. با این وضعیت، پس چگونه می‌توان ادعا کرد که احتمالات، منحصر به همان مواردی است که قایس پنداشته؟ و حال آنکه چه بسا حکم اصلاً علتی نداشته باشد.

و در هر حال، امکان ندارد که از راه سبر و تقسیم، چیزی بیش از احتمال، بدست آید. و اگر بخواهیم از این ادعا تنزل کنیم، می‌گوئیم نهایت چیزی که از راه سبر و تقسیم حاصل می‌شود، ظن است. پس بالاخره، مسئله به ظن منتهی می‌شود (و ظن، به هیچ وجه ما را از حق بی‌نیاز نمی‌کند).

و در حقیقت کسانی که قائل به قیاس‌اند، ادعا نمی‌کنند که قیاس مفید علم است، بلکه نهایت توقع آنها اینست که قیاس مفید ظن باشد، اما معتقدند که چنین ظنی حجت است. و ما در بحث بعدی از ادله حجیت قیاس، بحث می‌کنیم:

۲- دلیل بر حجیت قیاس ظنی:

اشاره

بعد از اینکه ثابت شد قیاس به تنهایی مفید علم نیست، این نکته باقی است که از ادله حجیت ظنی که از قیاس حاصل می‌شود بحث کنیم تا این ظن، از جمله ظنون خاصی شود که از عموم آیات ناهی از تبعیت ظن، استثناء شده‌اند، همان گونه که در خبر واحد و حجیت ظواهر چنین کردیم. پس می‌گوئیم:

و اما ما- علمای امامیه- از این بحث بی‌نیاز هستیم، چون از طریق اهل بیت علیهم السلام بنحو قطعی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۲

من طریق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس: فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس، و «ان دين الله لا يصاب بالعقول»، فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول، و لا ملاكاتها و عللها.

علی انه يكفينا في إبطال القياس ان يبطل ما تمسكوا به لإثبات حجته من الأدلة، لرجع إلى عمومات النهي عن اتباع الظن و ما وراء العلم.

اما غيرنا- من أهل السنة الذين ذهبوا إلى حجته- فقد تمسكوا بالأدلة الأربعة: الكتاب و السنة و الإجماع و العقل. و لا بأس ان نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى ان ما تمسكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

الدليل من الآيات القرآنية منها: قوله تعالى: فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ [۱۵۸]، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور و المجاورة، و القياس عبور و مجاوزة من الأصل إلى الفرع.

و فيه ان الاعتبار هو الاتعاظ لغه، و هو الانسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم و أيدي المؤمنين. و اين هی من القياس الذي نحن فيه؟

و قال ابن حزم في كتابه إبطال القياس: «و محال ان يقول لنا: فاعتبروا يا اولی الأبصار، و يريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن و لا

فی الحدیث: آیا شیء نقیس؟ و لا متی نقیس؟ و لا علی‌ای نقیس؟ و لو وجدنا ذلك لوجب ان نقیس ما امرنا بقياسه حیث امرنا، و حرم علینا ان نقیس ما لا نص فیہ جمله، و لا نتعدی حدوده» [۱۵۹].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۳

برای ما ثابت شده که ظن حاصل از قیاس، اعتبار ندارد: [چون] خبر متواتر از اهل بیت علیهم السّلام در نهی از تمسک به قیاس وارد شده و همچنین روایت است که با عقول به دین خدا نمی‌توان رسید. پس عقول نه به خود احکام می‌رسند و نه به ملاکات و علل احکام.

بعلاوه برای ابطال قیاس کافی است که ما ادله‌ای را که در اثبات حجّیت قیاس آورده‌اند، ابطال کنیم. در این صورت باید به عموماً رجوع کنیم که از تبعیت ظن و غیر علم، نهی می‌کنند.

و اما غیر ما- یعنی کسانی از اهل سنّت که قائل به حجّیت قیاس‌اند- در این زمینه به ادله اربعه تمسک کرده‌اند یعنی: کتاب و سنّت و اجماع و عقل. و بد نیست که به نمونه‌هایی از استدلال‌های اینان اشاره کنیم تا ببینیم آنچه بدان تمسک کرده‌اند، برای اثبات مقصودشان مناسب نیست. پس می‌گوئیم:

دلیل از آیات قرآنی:

(آیه اول) کلام خداوند در سوره حشر، آیه ۵۹ است که می‌فرماید: «پس عبرت بگیرید [عبور کنید] ای صاحبان بصیرت». در این آیه اگر اعتبار را به عبور و انتقال تفسیر کنیم، دال بر مطلوب است، چرا که قیاس به معنای عبور و تجاوز از اصل به فرع است. و (اشکال) این است که اعتبار در لغت به معنای پند گرفتن است و همین معنا در این آیه که مربوط به کفار از اهل کتاب است، مناسب‌تر است. این کفار کسانی بودند که خداوند در دل آنها ترس انداخت و لذا خودشان بدست خودشان و بدست اهل ایمان، خانه‌هایشان را خراب کردند.

با این معنا چه ربطی بین معنای این آیه و بحث قیاس ما وجود دارد؟!

و ابن حزم در کتابش بنام «ابطال قیاس» ص ۳۰ گفته است: «و محال است که خداوند بما بگوید: فاعتبروا یا اولی الأبصار، و مقصودش قیاس باشد، اما نه در قرآن و نه در حدیث برای ما روشن نسازد که چه چیزی را قیاس کنیم؟ و کی قیاس کنیم؟ و بر چه چیزی قیاس کنیم؟ و اگر هم چنین مطلبی را می‌یافتیم بر ما واجب بود که فقط آنچه را بدان امر شده‌ایم قیاس کنیم و بر ما حرام بود که بطور کلی آنچه را نصی ندارد، قیاس کنیم و نمی‌بایست ما از حدود نص فراتر برویم!».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۴

و منها: قوله تعالى: قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ [۱۶۰]، باعتبار ان الآية تدل على مساواة النظر للنظر، بل هي استدلال بالقياس لافحام من ينكر إحياء العظام و هي رميم. و لو لا ان القياس حجة لما صح الاستدلال فيها.

و فيه ان الآية لا تدل على هذه المساواة بين النظرين كنظيرين في أية جهة كانت، كما انها ليست استدلالاً بالقياس، و انما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية ان تثبت الملازمة بين القدرة على انشاء العظام و ايجادها لأول مرة بلا- سابق وجود و بين القدرة على إحيائها من جديد، بل القدرة على الثاني أولى، و إذا ثبتت الملازمة و المفروض ان الملزوم (و هو القدرة على انشائها أول مرة) موجود مسلم، فلا بد ان يثبت اللازم (و هو القدرة على إحيائها و هي رميم). و این هذا من القیاس؟

و لو صح ان يراد من الآيه القياس فهو نوع من قياس الاولوية المقطوعة، و اين هذا من قياس المساواة المطلوب إثبات حجته، و هو الذى يبتنى على ظن المساواة فى العلة؟
و قد استدلوا بآيات اخر مثل قوله تعالى: فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ [۱۶۱]، يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ [۱۶۲]. و التثبت بمثل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب [۱۶۳] - كما يقولون -.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۵

(آیه دوم) قول خدا در سوره یس، آیه ۳۶ است که می‌فرماید: «گفت: چه کسی استخوانها را زنده می‌کند درحالی‌که پوسیده شده‌اند؟ بگو همان کسی که اولین بار آنها را پدید آورد». این آیه دلالت بر مساوات نظیر با نظیر دارد. و بلکه استدلالی قیاسی برای مغلوب نمودن کسی است که احیای استخوانهای پوسیده را انکار می‌کند. و اگر قیاس حجت نبود، استدلال در این آیه صحیح نمی‌بود.

(و اشکال) این است که این آیه بر مساوات بین دو نظیر فوق - مثل هر دو نظیر در هر جهتی که شبیه باشد - دلالت ندارد، مضافاً اینکه استدلال قیاسی نیست. این آیه فقط برای رفع استبعاد منکرین معاد (بعث) آمده است. چرا که آنان خیال می‌کردند خداوند عاجز از زنده کردن استخوانهای پوسیده است. این آیه می‌خواهد اثبات کند که بین قدرت بر ایجاد اولیه استخوانها بدون سابقه قبلی و بین قدرت احیاء دوباره آنها ملازمه وجود دارد، بلکه قدرت بر دومی، اولویت دارد. و اگر این ملازمه ثابت باشد و فرض این است که ملزوم یعنی «قدرت بر انشاء اولیه» موجود است، پس حتماً لازم یعنی «قدرت بر احیای استخوانهای پوسیده» نیز ثابت است. و این معنا کجا و قیاس کجا؟

و اگر صحیح باشد که بگوئیم مراد از آیه، قیاس است، این قیاس نوعی از قیاس اولویت قطعی است. و این، چه ربطی به قیاس مساوات دارد که مطلوب ما اثبات حجیت آن است، یعنی قیاسی که مبتنی بر ظن به مساوات در علت است؟!
و قائلین به قیاس به آیات دیگری نیز استدلال کرده‌اند مثل آیه ۹۵ مائده: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا] فجزاء مثل ما قتل من النعم، و آیه: [إِنَّ اللَّهَ] يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ. و تمسک و چنگ انداختن به مثل چنین آیاتی - همان گونه که گفته‌اند - همانند تشبث غریق به حشیش [چیز اندک، علف هرزه کوچک] است [۱۶۴].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۶

الدليل من السنة رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم. و لا بأس ان نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول:

منها: الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه قاضياً إلى اليمن و قال له فيما قال: بما ذا تقضى إذا لم تجد فى كتاب الله و لا فى سنة رسول الله؟ قال معاذ: اجتهد رأيي و لا آلو، فقال صلى الله عليه وسلم: «الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله» [۱۶۵].

قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأى. و اجتهد الرأى لا بد من رده إلى أصل، و الا كان رأياً مرسلًا، و الرأى المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

و الجواب: ان الحديث مرسل لا - حجة فيه، لان راويه - هو الحارث بن عمرو بن أخى المغيرة بن شعبه - رواه عن اناس من أهل حمص! ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري أحد من هو؟ و لا يعرف له غير هذا الحديث.

ثم ان الحديث معارض بحديث آخر [۱۶۶] فى نفس الواقعة، إذ جاء فيه: «لا تقضين و لا تفضلن الا بما تعلم. و ان أشكل عليك أمر فقف حتى. تتبينه أو تكتب إلى». فاجدر بذلك الحديث ان يكون موضوعاً على الحارث أو منه.

مضافاً إلى انه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأى استفراغ الوسع فى الفحص عن الحكم، و لو بالرجوع إلى العمومات أو الاصول. و لعله يشير إلى ذلك قوله «و لو آلو».

و منها: حديث الخثعمية التى سألت رسول الله صلى الله عليه و سلم عن قضاء الحج عن ابیها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۷

دلیل از سنت:

قائلین به حجیت قیاس روایاتی را از پیامبر صلی الله علیه و سلم برای درستی قیاس نقل کرده‌اند که بنظر ما دلالت آنها تام نیست. و بد نیست نمونه‌هایی از این احادیث را نقل کنیم.

(روایت اول) حدیثی است که معاذ نقل کرده است که وقتی پیامبر صلی الله علیه و سلم او را بعنوان قاضی به یمن فرستاد، در ضمن سفارشاتش فرمود: اگر در کتاب خدا و سنت رسول او چیزی نیافتی، با چه مدرکی قضاوت خواهی کرد؟ معاذ عرض کرد: اجتهاد می‌کنم و البته کوتاهی نخواهم کرد.

پیامبر فرمود: شکر خدایی را که فرستاده رسول خدا را به آنچه رسول الله راضی است، موفق گردانید». قائلین گفته‌اند: پس پیامبر صلی الله علیه و سلم اجتهاد در رأی را تأیید فرموده است. و اجتهاد در رأی بایستی به یک اصل و ریشه‌ای برگردد، و الا رأی بدون پایه خواهد بود و چنین رأی معتبر نیست. پس راه چاره فقط قیاس است.

و (جواب) از این استدلال اینست که: این حدیث مرسله [۱۶۷] است و لذا حجیت ندارد. چون راوی حدیث - حارث بن عمرو که پسر برادر مغیره بن شعبه است - آن را از جماعتی از مردم شهر حمص [۱۶۸] نقل کرده است. بعلاوه خود حارث، مجهول الهویه است و کسی از علمای رجال، او را نمی‌شناسند! و غیر از این حدیث، حدیث دیگری از طریق او شناخته نشده است.

مضافاً این حدیث با حدیث دیگری در خصوص همین واقعه [فرستادن معاذ به یمن] تعارض دارد، زیرا در آن روایت دیگر آمده است: «قضاوت نکن و کسی را بر دیگری ترجیح مده مگر براساس علم. و اگر امر بر تو مشکل شد، توقف کن تا اینکه برای روشن شود و یا با من مکاتبه کن». پس بهتر است در مورد این حدیث بگوئیم که دیگران آن را برای حارث ساخته‌اند و یا خودش ساخته است. بعلاوه معنای اجتهاد منحصر در آنچه قائلین به قیاس گفته‌اند نیست، چون چه‌بسا مراد از اجتهاد در رأی، تلاش برای جستجو در حکم و لو با مراجعه به عمومات و اصول باشد [نه قیاس]. و شاید جمله [و لا آلو] اشاره به همین معنا باشد.

(حدیث دوم) حدیث زنی بنام خثعمیه است که درباره قضاء حج از طرف

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۸

الذی فاتته فريضة الحج: أ ينفعه ذلك؟ فقال صلى الله عليه و سلم لها: «أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أ كان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم. قال: «فدين الله أحق بالقضاء» [۱۶۹].

قالوا: فألحق الرسول دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء. و هو عين القياس.

و الجواب: انه لا معنى للقول بأن الرسول صلى الله عليه و سلم أجرى القياس في حكمه بقضاء الحج، و هو المشرع المتلقى الأحكام من الله تعالى بالوحى، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج ان يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون!

و انما المقصود من الحديث - على تقدير صحته - تنبيه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه، و هو - أعنى العام - وجوب قضاء كل دين إذ خفى عليها ان الحج مما يعد من الديون التى يجب قضاؤها عن الميت، و هو أولى بالقضاء لأنه دين الله.

و لا شك في ان تطبيق العام على مصاديقه المعلومه لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لان الانطباق قهري. و ليس هو من نوع القياس.

و لا ينقضى العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج و لا الصوم كالحنفيه، و يقول «دين الناس أحق بالقضاء» ثم يستدل بهذا الحديث على حجية القياس؟

و منها: حديث بيع الرطب بالتمر، فان رسول الله صلى الله عليه و سلم سأل: أ ينقص الرطب إذا يبس؟ فلما اجيب بنعم، قال: «فلا، إذن» [۱۷۰].

و الجواب: ان هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الخثعميه، فان المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفيه. و ليس هو من القياس فى شىء.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۳۹

پدرش - که حج بجا نیاورده - از رسول خدا سؤال کرد که آیا چنین حجی نفعی به حال پدرم دارد؟

پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمود: «آیا اگر بر گردن پدرت دینی بود و تو آن را ادا می کردی بحال پدرت نفعی داشت یا نه؟ زن گفت: آری. پیامبر فرمود: پس دین خدا سزاوارتر به قضاء است».

قائلین به قیاس گفته‌اند که رسول خدا دین [قرض] الهی را به دین انسانها از نظر حکم و وجوب قضاء ملحق کرده است و این، عین قیاس است.

و (جواب) این است که: معنا ندارد بگوئیم پیامبر صلی الله علیه و سلم در حکمش به قضاء حج، قیاس اجرا نموده است، درحالی که پیامبر صلی الله علیه و سلم خود مشرعی است که از طریق وحی احکام را از خدا دریافت می کند. آیا مگر پیامبر حکم قضاء حج را نمی دانست و احتیاج داشت که با قیاس بر آن استدلال کند؟ چه شده است شما (قیاسیین) را و چگونه حکم می کنید؟!

تنها معنا و مقصود حدیث - بفرض صحت - توجه دادن آن زن است به تطبیق یک قاعده عام بر موردی که او پرسیده است. و این قاعده عام، وجوب قضای هر دینی است. زیرا او نمی دانست که حج از دیونی است که قضائش از جانب میت واجب است و بلکه نسبت به سایر دیون، اولویت دارد چون «دین الله» است.

و بدون شک، تطبیق عام بر مصادیق معلومش احتیاج به تشريع جدیدی غیر از تشريع خود عام ندارد، زیرا انطباق عام بر مورد، قهری است، و این، از نوع قیاس محسوب نمی شود.

و جای تعجب است که کسانی مثل حنفیه [پیروان ابو حنیفه] می گویند قضاء حج و قضاء روزه واجب نیست و می گویند: «دین مردم به قضاء سزاوارتر است و سپس با همین حدیث (خثعمیه) بر حجیت قیاس استدلال می کنند؟!

و (حدیث سوم) حدیث فروختن رطب [خرمای تازه] در برابر تمر [خرمای خشک] است [۱۷۱].

پیامبر صلی الله علیه و سلم سؤال کرد: آیا رطب وقتی خشک شود، کمتر می شود؟ وقتی جواب شنید که: آری؛ فرمود: «بنابراین جایز نیست» [۱۷۲].

و (جواب) این است که این حدیث - بفرض صحت - شبیه حدیث خثعمیه است. چون مقصود از این کلام، توجه دادن به تطبیق یک قاعده عام بر یکی از مصادیق خفیه اش می باشد و اصلاً ربطی به قیاس ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۰

و كذلك يقال في أكثر الأحاديث المروية في الباب. على انها بجملتها معارضة بأحاديث اخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأى من دون الرجوع إلى الكتاب و السنة [۱۷۳].

الدلیل من الإجماع و الإجماع هو أهم دلیل عندهم، و عليه معولهم في هذه المسألة. و الغرض منه إجماع الصحابة. و يجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأى و أكثروا بل حتى فيما خالف النص تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم. و الانصاف ان ذلك لا ينبغي ان ينكر من طريقتهم، و لكن - كما سبق ان أوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسله، و لم يعرف عنهم على أى أساس كانت اجتهاداتهم، أ كانت تأويلاً للنصوص أو جهلاً بها أو استهانة بها؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم.

و في الحقيقة انما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأى في تنويعه و خصائصه في القرن الثاني و الثالث كما سبق بيانه، فميزوا بين القياس و الاستحسان و المصالح المرسله.

و من الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: «متعتان كانتا على عهد رسول الله انا محرمهما و معاقب عليهما» [۱۷۴] و منها: جمعه الناس لصلاة التراويح، [۱۷۵] و منها: إلغاؤه في الأذان «حي على خير العمل» [۱۷۶]. فهل كان ذلك من القياس

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۱

و همین‌طور است سخن در اکثر احادیثی که در این باب روایت شده است. بعلاوه تمامی این احادیث در تعارض‌اند با احادیث دیگری که در آنها از اتخاذ رأی بدون رجوع به کتاب و سنت نهی شده است.

دلیل اجماع:

اشاره

و اجماع مهم‌ترین دلیل اهل قیاس و تکیه‌گاه آنهاست. و مراد از اجماع، اجماع صحابه است. و باید اعتراف کرد که بعضی از صحابه، اجتهاد در رأی را در موارد زیادی اعمال کردند. حتی در آنجا که خلاف نص بود، با اجتهاد خودشان تصرف در شریعت نمودند. و انصاف اینست که اعمال این روش توسط برخی صحابه قابل انکار نیست. ولی - چنانکه قبلاً توضیح دادیم - کاملاً روشن نیست که این اجتهادات از باب قیاس بوده یا استحسان و یا مصالح مرسله؟ و از جانب خود صحابه معلوم نشده که این اجتهادات بر چه اساس بوده است: آیا تأویل نصوص بوده یا جهل به نصوص داشته‌اند و یا نصوص را سبک شمرده‌اند؟ چه بسا بگوئیم از برخی آنان، بعضی از این موارد یا تمام این موارد واقع شده است!

و در حقیقت - چنانکه گذشت - در قرن دوم و سوم هجری بود که بحث درباره انواع و ویژگیهای اجتهاد در رأی دگرگون شد و در نتیجه فرقه‌های بین قیاس و استحسان و مصالح مرسله [۱۷۷] روشن شد.

و یکی از اجتهادات صحابه، کلام عمر بن خطاب است که گفت: «دو متعه در زمان رسول الله حلال بود که من آن دو را حرام و مرتکب آنها را عقوبت می‌کنم». و یکی دیگر از اجتهادات وی این بود که مردم را برای نماز «تراویح» [۱۷۸] جمع می‌کرد. و یکی دیگر از اجتهادات او این بود که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۲

أو من الاستحسان المحض؟

لا ينبغي ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء. و كذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

و عليه، فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار ان يكون القياس سابقاً معروفاً بحدوده في اجتهادات الصحابة، حينما قال في كتابه إبطال القياس: «ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم و أنكره سائرهم و تبرءوا منه» [۱۷۹] و قال في كتابه الأحكام [۱۸۰]:

«انه بدعه حدث في القرن الثاني ثم فشا و ظهر في القرن الثالث» اما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابة - و هو لا يريد ذلك قطعا - فهو إنكار لأمر ضرورى متواتر عنهم.

و قد ذكر الغزالي في كتابه المستصفى [۱۸۱] كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، و لكن لم يستطيع ان يثبت انها على نحو القياس الا - أنه لمن ير وجهها لتصحيحها الا بالقياس و تعليل النص. و ليس هو منه الا من باب حسن الظن، لا أكثر. و أكثرها لا يصح تطبيقها على القياس.

و على كل حال، فالشأن كل الشأن في تحقيق إجماع الامه و الصحابه على الأخذ بالقياس و نحن نمنعه أشد المنع. اما أولا، فلما قلناه قريبا انه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمه و مثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف، و نحو ذلك. و اما ثانيا، فان استعمال بعضهم للرأى - سواء كان مبنيا على القياس أو على

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۳

عبارت (حی علی خیر العمل) را در اذان لغو کرد. حال آیا این موارد از نوع قیاس بود یا استحسان محض؟! بدون تردید این موارد به هیچ وجه از مصادیق قیاس نبود، کما اینکه بسیاری از اجتهادات صحابه نیز ربطی به قیاس نداشت.

و بنابراین اگر ابن حزم قصد انکار سابقه شناخته شده و دقیق قیاس در اجتهادات صحابه را داشته باشد برحق است آنجا که در کتابش «ابطال قیاس» ص ۵ می گوید: «سپس در قرن دوم، قیاس پدید آمد و عده‌ای بآن قائل شدند و دیگران آن را انکار نمودند و از آن دوری جستند». و نیز در کتاب «احکام» ج ۷ ص ۱۷۷ می گوید: «قیاس بدعتی بود که در قرن دوم پدید آمد و سپس در قرن سوم آشکار و شایع شد». و اما اگر مقصود ابن حزم انکار اصل اجتهاد برأی از جانب بعضی صحابه باشد - که البته مقصود او قطعا این نیست - این انکار امری بدیهی است که خود آنان متواترا نقل کرده‌اند.

و غزالی در کتابش «مستصفی» ج ۲ ص ۵۸ - ۶۲ بسیاری از موارد اجتهاد به رأی صحابه را ذکر کرده است، ولی نتوانسته ثابت کند که این‌ها بصورت قیاس بوده مگر از این باب که ایشان وجهی برای تصحیح این اجتهادات جز از راه قیاس و تعلیل نص پیدا نکرده است! و این از ناحیه غزالی چیزی نیست جز از باب حسن ظن به صحابه، نه بیشتر! و حال آنکه اکثر این اجتهادات قابل تطبیق بر قیاس نیستند.

و در هر حال، همه بحث در محقق بودن اجماع امت و صحابه در اخذ به قیاس است و ما به شدت تحقق این اجماع را منکریم: اما (اولا) بخاطر آنچه پیشتر گفتیم که ثابت نشده که اجتهادات صحابه از نوع قیاس بوده، بلکه در بعضی از آنها عکس این مطلب ثابت شده است. مثل اجتهادات عمر بن خطاب که قبلا گذشت و نیز مثل اجتهاد عثمان در آتش زدن قرآن‌ها و امثال این‌ها. و امّا (ثانیا) بکار گرفتن رأی از سوی بعضی صحابه - خواه بر مبنای قیاس باشد و خواه بر مبنای دیگر - کاشف از موافقت جمیع صحابه نیست، چنانکه ابن حزم منصفانه گفته

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۴

غیره - لا یکشف عن موافقة الجميع، کما قال ابن حزم [۱۸۲] فأنصف:

«أین وجدتم هذا الإجماع؟ و قد علمتم ان الصحابه الوف لا تحفظ الفتيا عنهم فی أشخاص المسائل الا عن مائه و نیف و ثلاثین نفرا: منهم سبعة مکثرون و ثلاثة عشر نفسا متوسطون، و الباقون مقلون جدا تروی عنهم المسألة و المسألتان حاشا المسائل التي تیقن إجماعهم علیها [۱۸۳] كالصلوات و صوم رمضان.

فأین الإجماع علی القول بالرأى؟».

و الغرض الذى نرمى إليه انه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جملة من الصحابة كأبى بكر و عمر و عثمان و زيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم. و انما الذى ينكر ان يكون ذلك بمجرد محققا لإجماع الامة أو الصحابة و اتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرين ليس إجماعا مهما كانوا.

نعم أقصى ما يقال فى هذا الصدد: ان الباقيين سكتوا و سكوتهم إقرار، فيتحقق الإجماع.

و لكن يجاب عن ذلك ان السكوت لا نسلم انه يحقق الإجماع، لأنه لا يدل على الإقرار الا من المعصوم بشروط الإقرار. و السر فى ذلك ان السكوت فى حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد و احتمال: إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن أو الخجل، أو المداهنة، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعى، أو وجهه أو عدم وصول نأ الفتيا إليهم ... إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التى لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم. و قد يجتمع فى شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. و من الاحتمالات أيضا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۵

است: «شما کجا این اجماع را پیدا کرده‌اید؟ و حال آنکه می‌دانید که صحابه هزاران نفر هستند که فتوایی در مسائل خاص از آنها باقی نمانده مگر از صد و سی و خرده‌ای افراد که: از این میان، هفت نفرند که زیاد مسئله از ایشان نقل شده و سیزده نفرند که در حد متوسط فتوا دارند و بقیه کسانی هستند که جدا در حد اندک یک یا دو مسئله غیر از مسائل اجماعی بین صحابه مثل نمازها و روزه رمضان، از آنان روایت شده است. پس کجاست اجماع صحابه بر اخذ به رأی؟!»

و غرض ما اینست که بگوئیم ثبوت اجتهاد به رأی در نزد گروهی از صحابه مانند ابو بکر، عمر، عثمان و زید بن ثابت قابل انکار نیست بلکه غیر این‌ها هم مرتکب این اجتهادات می‌شدند. اما آنچه انکار می‌کنیم این است که این امر، اجماع امت یا کل صحابه را محقق نمی‌سازد. و اتفاق نظر سه یا ده و بلکه بیست نفر - هر طور باشند - اجماع نیست.

آری نهایت چیزی که در اثبات این اجماع می‌توان گفت اینست که بگوئیم بقیه صحابه سکوت کرده‌اند و همین سکوت، به معنای اقرار است و بنابراین اجماع محقق شده است!

ولی از این سخن پاسخ داده می‌شود که ما نمی‌پذیریم سکوت، محقق اجماع باشد.

چون سکوت جز از ناحیه معصوم - آن‌هم با شروط اقرار - دلالت بر اقرار ندارد. و سرّ این مطلب این است که سکوت فی نفسه مجمل است و اگر از ناحیه غیر معصوم باشد، بیش از یک وجه و احتمال در آن ممکن است: زیرا گاهی سکوت ناشی از ترس است، گاهی از حالت ترسویی و خجالت است، گاهی ناشی از روحیه مسالمت یا عدم توجه به بیان حق یا جهل به حکم شرعی و یا جهل به وجه حکم شرعی [مثل تقیه و توریه و ...] است و یا ناشی از نرسیدن خبر فتوی به آدمی است ... و این احتمالات فراوانند، یعنی احتمالاتی که در غیر معصوم نمی‌شود آنها را نادیده گرفت. و گاهی در شخص واحد، بیش از یک سبب برای سکوت از حق، وجود دارد. و احتمال دیگر این است

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۶

ان يكون قد أنكر بعض الناس و لكن لم يصل نأ الإنكار إلينا. و دواعى إخفاء الإنكار و خفائه كثيرة لا تحد و لا تحصر.

و اما ثالثا، فان سكوت الباقيين غير مسلم. و يكفى لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن فى الفتيا إذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد، و قد ثبت تخطئه القول بالرأى عن ابن عباس و ابن مسعود و اضربهما، بل روى ذلك حتى عن عمر بن الخطاب: «ياكم و أصحاب الرأى فانهم أعداء السنن أعتهم الأحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا و أضلوا». [۱۸۴] و ان كنت أظن ان هذه الرواية موضوعة عليه لثبوت انه فى مقدمه أصحاب أهل الرأى، مع ان اسلوب بيان الرواية بعيدة عن النسبة إليه و

إلى عصره.

و على كل حال، لا شيء ابلغ في الإنكار من المجاهرة بالخلاف و الفتوى بالزند، و هذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عباس و ابن مسعود ان انتهى إلى ذكر المبالغة و التخويف من الله تعالى، و هل شيء ابلغ في الإنكار من هذا؟ فاین الإجماع؟ و نحن يكفيننا إنكار على بن ابي طالب عليه السلام و هو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي المعروف. [۱۸۵] و إنكاره معلوم من طريقته، و قد رووا عنه قوله: «لو كان الدين بالرأى لكان مسح على باطن الخف أولى من ظاهره» [۱۸۶]. و هو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له الا القياس أو الاستحسان.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۷

که چه بسا بعضی از مردم (صحابه) قیاس را انکار کرده باشند ولی خبر انکار آنها به ما نرسیده باشد. و انگیزه‌های پنهان نگاه داشتن انکار و مخفی ماندن آن، بسیار زیاد است.

و اما (ثالثا) سکوت سایر صحابه، مسلم نیست. و برای ابطال اجماع، انکار یک نفر از کسانی که شأیت فتوا دارند کافیت زیرا با انکار وی، دیگر اتفاق جمیع حاصل نمی‌شود چه رسد آنجا که منکرین حجیت قیاس بیش از یک نفر باشند. و از قضا ثابت شده که ابن عباس و ابن مسعود و امثال آنها از صحابه، قول به رأی را تخطئه کرده‌اند و حتی از عمر بن خطاب نیز روایت شده است [۱۸۷] که: «بر حذر باشید از اصحاب رأی، چون آنان دشمنان سنت‌اند. حفظ احادیث بر آنان سخت و خسته‌کننده آمده و لذا براساس رأی سخن می‌گویند و در نتیجه گمراه شده‌اند و دیگران را نیز گمراه کرده‌اند». گرچه من گمان می‌کنم که این روایت را از جانب وی ساخته‌اند چرا که او (عمر بن خطاب) در پیشاپیش اصحاب و اهل رأی است، مضافا اینکه اسلوب بیان روایت نسبت به او و زمان او بعید است.

و به هر حال برای انکار، هیچ چیزی بلیغ‌تر از مخالفت آشکار و فتوای بر ضد نیست و این دو امر از ناحیه گروهی - چنانکه گفتیم - تحقق یافته است. بلکه برخی مثل ابن عباس و ابن مسعود چنان در این مخالفت پیش رفتند که نهایتا کار به مباحله [مناظره و لعن] و ترسانیدن از خشم خدا کشید. و آیا در انکار [قیاس] چیزی رساتر از این یافت می‌شود؟ پس اجماع کجاست؟

و برای ما انکار علی بن ابی طالب علیه السلام کافی است چرا که او معصوم است و همان گونه که در حدیث نبوی معروف آمده، هر کجا علی علیه السلام باشد، حق همان‌جاست [۱۸۸]. و انکار آن حضرت علیه السلام از روش آن امام علیه السلام معلوم است و از او روایت کرده‌اند که: «اگر دین با رأی بدست می‌آمد، بایستی مسح بر داخل کفش نسبت به مسح بر ظاهر آن، اولی باشد» [۱۸۹] و آن حضرت با این بیان می‌خواهد قول اهل سنت به جواز مسح بر روی کفش - که هیچ مدرکی جز قیاس و استحسان ندارد - را ابطال نماید.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۸

الدلیل من العقل لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجتيه [۱۹۰]، غير ان جملة منهم ذكر له وجوها أحسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع أنه من أوهن الاستدلالات.

الدلیل: انا نعلم قطعا بأن الحوادث لا نهاية لها.

و نعلم قطعا انه لم يرد النص في جميع الحوادث، لنهاي النصوص، و يستحيل ان يستوعب المتناهي ما لا يتناهي.

إذن، فيعلم انه لا بد من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافى النواقص من الحوادث و ليس هو الا القياس.

و الجواب: صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية، و لكن لا يجب في كل حادثه جزئية ان يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفي ان تدخل في أحد العمومات. و الامور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها و لا يمتنع استيعاب النصوص لها. على ان فيه مناقشات

آخری لا حاجة بذکرها.

۴- منصوص العلة و قیاس الاولیة ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلّی إلى انه يستثنى من القیاس الباطل، ما كان منصوص العلة و قیاس الاولیة، فان القیاس فیهما حجة. و بعض قال [۱۹۱]: لا! ان الدلیل الدال علی حرمة الأخذ بالقیاس شامل للقسمین، و لیس هناك ما یوجب استثناءهما.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۴۹

دلیل از عقل:

اکثر اهل قیاس و کسانی که درباره آن بحث کرده‌اند، دلیل عقلی‌ای بر حجّیت قیاس ذکر نکرده‌اند [۱۹۲]، ولی برخی از آنان وجوهی را برای آن ذکر کرده‌اند که به‌ترینش بنظر ما وجوهی است که الآن ذکر می‌کنیم، درحالی که این‌ها از سست‌ترین استدلال‌ات است.

دلیل: ما قطعاً می‌دانیم که حوادث نهایی ندارند. و قطعاً می‌دانیم که در همه حوادث، نصّی وارد نشده است چرا که تعداد نصوص متناهی است، و محال است که نصوص متناهی، همه حوادث نامتناهی را شامل گردد. بنابراین بایستی مرجعی برای استنباط احکام وجود داشته باشد تا کمبود نصوص نسبت به حوادث، جبران شود و هیچ مرجعی جز قیاس وجود ندارد.

جواب: درست است که حوادث جزئی نامتناهی است ولی لازم نیست که از ناحیه شارع در هر حادثه جزئی‌ای نصّی بخصوص وارد شود، بلکه کافی است آن حادثه در یکی از عمومات داخل شود. و امور کلی و عام، محدود و متناهی‌اند و مضبوط کردن آنها محال نیست و امتناعی ندارد که نصوص، همه آن عمومات را فراگیرد. علاوه بر این‌ها مناقشات دیگری در استدلال فوق هست که نیازی به ذکر آنها نیست.

۴- منصوص العلة و قیاس اولویت

اشاره

برخی از علمای ما مثل علامه حلّی گفته‌اند که قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت از قیاسات باطل استثناء شده است. یعنی قیاس در این دو مورد حجّت است. و برخی گفته‌اند:

خبر، دلیلی که دال بر حرمت قیاس است، شامل این دو نیز می‌شود و دلیلی که موجب استثناء این دو باشد، وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۰

و الصحیح ان یقال: ان منصوص العلة و قیاس الاولیة هما حجة، و لکن لا استثناء من القیاس. لانهما فی الحقیقة لیس من نوع القیاس، بل هما من نوع الظواهر، فحجّیتها من باب حجّیة الظهور. و هذا ما یحتاج إلى البیان، فنقول:

منصوص العلة: اما منصوص العلة، فان فهم من النص علی العلة ان العلة عامّة علی وجه لا اختصاص لها بالمعلل - الذی هو کالأصل فی القیاس - فلا شک فی ان الحکم یكون عاماً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: حرم الخمر لأنه مسکر، فیفهم منه حرمة البیذ لأنه مسکر أيضاً. و اما إذا لم یفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدیة الحکم إلى الفرع الا بنوع من القیاس الباطل، مثل ما لو قیل: هذا العنب حلّو لان لونه اسود، فانه لا یفهم منه ان کل ما لونه اسود حلّو، بل العنب الأسود خاصّة حلّو.

و فی الحقیقه انه بظهور النص فی كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصا بالمعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الأصل) و غيره، و يكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة، لا- ان موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) و نستنبط منه الحكم فی الفرع من جهة العلة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرد الحمل و القياس. كما فی الصورة الثانية أى التى لم يفهم فيها عموم العلة.

و لأجل هذا نقول: ان الأخذ بالحكم فی الفرع فی الصورة الاولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، و ليس هو من القياس فی شىء ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهى عن القياس.

مثال ذلك قوله عليه السلام فی صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شىء ...

لاين له مادة»، فان المفهوم منه- أى الظاهر منه- ان كل ماء له مادة واسع لا- يفسده شىء، و اما ماء البئر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر و ماء الحمام و ماء العيون و ماء حنفية الاسالة ...

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۱

و صحيح آن است كه گفته شود: منصوص العلة و قياس اولويت هر دو حجت اند، ولى استثناء از قياس محسوب نمى شوند، چون اين دو در واقع از نوع قياس نيستند بلكه از نوع ظواهرند، پس حجيت آنها از باب حجيت ظواهر است. و اين مطلب، نياز به بيان دارد، لذا مى گوئيم:

منصوص العلة:

اما (منصوص العلة): اگر از نص بر علت، فهميده شود كه علت عام است و اختصاص به معلل (يعنى آنچه كه مانند اصل در قياس است) ندارد، در اين صورت شكى نيست كه حكم عام است و شامل فرع نيز مى شود. مثل اينكه شارع بفرمايد: خمر چون مسكر است، حرام است. از اين سخن فهميده مى شود كه آب جو نيز چون مسكر است، حرام است. و اما اگر چنين مطلبى از سخن شارع فهميده نشود، وجهى براى سرايت دادن حكم به فرع نيست مگر از راه قياس باطل. مثل اينكه گفته شود: اين انگور شيرين است چون رنگش سياه است. در اينجا فهميده نمى شود كه هرچه سياه است، شيرين است، بلكه فقط انگور سياه، شيرين است.

و در حقيقت با ظهور نص در اينكه علت عام است، موضوع از اينكه حكم مختص به آن باشد منقلب مى شود به اينكه موضوع حكم، هر چيزى است كه اين علت در آن باشد. پس موضوع عام مى شود و شامل معلل (اصل) و غير آن مى گردد و معلل، از قبيل مثال براى يك قاعده عام مى شود. نه اينكه موضوع حكم، خصوص معلل (اصل) باشد و ما از آن حكم فرع را بجهت علت مشترك، استنباط كنيم تا اينكه مدرك ما صرف حمل (فرع بر اصل) و قياس باشد! كما اينكه در صورت دوم كه عموميت در آن فهميده نمى شود، همين طور است.

و باين خاطر مى گوئيم: اخذ به حكم در فرع در صورت اول، از باب اخذ به ظاهر عموم است و اصلا از باب قياس نيست تا اينكه قول به حجيت تعليل [در منصوص العلة] استثنائى از عمومات نهى از قياس شمرده شود.

مثال اين مورد، قول معصوم عليه السلام در صحيحة ابن بزيع است كه مى فرمايد: «آب چاه واسع است و چيزى آن را فاسد نمى كند ... زيرا اين آب داراى ماده است» [۱۹۳]. از اين كلام فهميده مى شود- يعنى ظاهر است- كه هر آبى كه داراى ماده باشد واسع است و چيزى آن را فاسد نمى سازد. و اما آب چاه يكي از مصاديق موضوع عام قاعده است. پس اين موضوع با شمولش آب چاه، آب حمام،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۲

و غيرها، فالأخذ بهذا الحكم و تطبيقه على هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، و الظهور حجة.

هذا، و فی عین الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له مادة) لكل ما له مادة و ان لم يكن ماء مطلقا، فان الحكم (و هو الاعتصام من التنجس) لا نعدّيه إلى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس، و هو ليس بحجة.

و من هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم فی منصوص العلة و الأخذ بالقياس، فلا بد من التفرقة بينهما فی كل علة منصوصة لثلا يقع الخلط بينهما. و من أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار فی تعرف الموضوع للحكم.

و بهذا البیان و التفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين فی حجية منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيما إذا كان له ظهور فی عموم العلة، و من لا يرى حجته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذاً به علی نهج القياس.

و الخلاصة: ان المدار فی منصوص العلة ان يكون له ظهور فی عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أى المعلل الأصل)، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة. و لا- بد حينئذ أن تكون حجته علی مقدار ما له من الظهور فی العموم، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمل ظهور العموم فان التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل و القياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل علی بطلانه.

قياس الاولوية: اما قياس الاولوية، فهو نفسه الذي يسمى «مفهوم الموافقة» الذي تقدمت الإشارة إليه و قلنا هناك: انه يسمى «فحوى الخطاب»، كمثال الآية الكريمة «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ» [۱۹۴] الدالة بالاولوية علی النهي عن الشتم و الضرب و نحوهما.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۳

آب چشمه‌ها و آب لوله کشی و ... غیر این‌ها را شامل می‌شود. پس اخذ به این حکم و تطبیق آن بر این موارد غیر از آب چاه، اخذ به قیاس نیست بلکه اخذ به ظهور عموم است و ظهور حجت است. در عین حال چون ما از این روایت شمول علت (لان له ماده) را- نسبت به هر چیزی که دارای ماده است و لو اینکه آب مطلق نباشد- استظهار نمی‌کنیم، حکم (یعنی مصونیت از تنجس) را به آب مضافی که دارای ماده است، سرایت نمی‌دهیم مگر از راه قیاس! که البته قیاس حجت نیست.

و از اینجا روشن می‌شود که بین اخذ به عموم در منصوص العلة و اخذ به قیاس، تفاوت وجود دارد، پس باید بین این دو در هر کجا که علت منصوص است فرق گذاشت تا خلطی صورت نگیرد. و بخاطر همین خلط، لغزشها در شناخت موضوع حکم، زیاد است.

و با این بیان و جداسازی بین دو صورت فوق، می‌توان بین کسانی که در حجیت منصوص العلة نزاع دارند، توافق برقرار کرد بدین صورت که بگوئیم: کسی که آن را حجت می‌داند، نظرش به جایی است که ظهور در عمومیت علت، وجود دارد. و کسی که منصوص العلة را حجت نمی‌داند، مقصودش در جایی است که اخذ به منصوص العلة، از قبیل اخذ به قیاس باشد.

خلاصه: آنچه مدار منصوص العلة است اینست که ظهور در عمومیت موضوع- نسبت به غیر آنچه حکم برایش آمده (یعنی معلل اصل)- داشته باشد و این عمومیت از جمله ظواهری است که حجت است. و بنابراین حجیت منصوص العلة به مقدار ظهور آن در عموم است. پس اگر بخواهیم آن را به غیر آنچه مشمول ظهور عموم است، سرایت دهیم، این تسری به ناچار از نوع حمل و قیاسی است که دلیلی بر آن نداریم، بلکه دلیل بر بطلانش داریم.

قیاس اولویت

و اما «قیاس اولویت» همان است که «مفهوم موافقت» نامیده می‌شود و قبلاً در ج ۱ ص ۱۰۹ [عربی] به آن اشاره شد. در آنجا گفتیم که «فحواي خطاب» نامیده می‌شود مثل آیه کریمه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» که بنحو اولویت دلالت بر نهی از فحش و ضرب و امثال این‌ها دارد [۱۹۵].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۴

و تقدم فی هذا الجزء ان هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً، حتى يكون استثناء من

عموم النهی عن القیاس، و ان أشبه القیاس، و لذلك سمی بقیاس الاولویة و القیاس الجلی.

و من هنا لا یفرض مفهوم الموافقة الا حیث یتكون لفظ ظهور بتعدی الحكم إلى ما هو أولى فی علّة الحكم، کآیه التأفیف المتقدمة. و منه دلالة الاذن بسکني الدار علی جواز التصرف بمرافقها بطریق أولى. و یتقال لمثل هذا فی عرف الفقهاء: «اذن الفحوی» و منه الآیه الکریمه فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا یَرَهُ [۱۹۶] الدالّة بالاولویة علی ثبوت الجزاء علی عمل الخیر الكثير.

و بالجملة انما تأخذ بقیاس الاولویة إذا کان یفهم ذلك من فحوی الخطاب، إذ یتكون للكلام ظهور بالفحوی فی ثبوت الحكم فیما هو أولى فی علّة الحكم، فیکون حجة من باب الظواهر. و من أجل هذا عدوه من المفاهیم و سموه «مفهوم الموافقة». اما إذا لم یتكون ذلك مفهوماً من فحوی الخطاب فلا یتسمی ذلك مفهوماً بالاصطلاح، و لا تکفی مجرد الاولویة وحدها فی تعدیه الحكم، إذ یتكون من القیاس الباطل.

و یتشهد لذلك ما ورد من النهی عن مثله فی صحیحه أبان بن تغلب عن أبی عبد الله الصادق علیه السلام [۱۹۷]. قال أبان: قلت له: ما تقول فی رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ کم فیها؟ قال: عشر من الإبل. قلت: قطع اثنتین [۱۹۸]. قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۵

و قبلاً- در همین جزء کتاب ص ۱۲۳ (عربی) گذشت که این اولویت، از ظواهر محسوب می‌شود، پس حجت است چرا که ظاهر از لفظ است، نه بخاطر اینکه قیاس است تا اینکه از عمومات نهی از قیاس، استثناء شود. گرچه شباهتی به قیاس دارد و لذا قیاس اولویت و قیاس جلی [آشکار] نامیده شده است.

و بر این اساس، مفهوم موافقت فرض ندارد مگر در جائی که لفظ ظهور داشته باشد که حکم به چیزی که در علت حکم اولویت دارد، سرایت می‌کند مانند آیه تأفیف [أف گفتن] که قبلاً گذشت. و از همین قبیل است آنجا که کسی اذن می‌دهد که شبها در منزلش سکنی کنید و این، بطریق اولی اجازه تصرف در تاقچه‌های منزل نیز هست.

و در عرف فقهاء به مثل چنین چیزی «اذن فحوی» گفته می‌شود. نمونه دیگر آیه «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا یَرَهُ» است که بطریق اولویت دلالت می‌کند بر اینکه جزاء برای خیر کثیر [قطعا] وجود دارد.

و بطور کلی ما وقتی به قیاس اولویت تمسک می‌کنیم که این معنای اولویت از فحوای خطاب فهمیده شود. زیرا در این صورت از طریق فحوی، ظهوری درست می‌شود در اینکه حکم در چیزی که نسبت به علت حکم اولویت دارد، ثابت است. پس قیاس اولویت از باب ظواهر حجت است. و به همین خاطر علما آن را از باب مفاهیم شمرده‌اند و اسمش را مفهوم موافقت گذاشته‌اند. و امّا اگر این ظهور از فحوای خطاب، فهمیده نشود، اصطلاحاً مفهوم نامیده نمی‌شود و صرف اولویت برای تسری حکم کافی نیست، زیرا از قبیل قیاس باطل خواهد بود.

و شاهد بر این مدعی روایتی است که در آن از مثل این گونه قیاسات نهی شده است. این روایت صحیحه أبان بن تغلب از امام صادق علیه السلام است [۱۹۹]. أبان می‌گوید: به امام عرض کردم: چه می‌گوئید در مورد مردی که یک انگشت از انگشتان زنی را بریده است؟ دیه‌اش چقدر است؟ فرمود: ده شتر.

عرض کردم: اگر دو انگشت قطع کند [۲۰۰]؟ فرمود: بیست شتر. عرض کردم: اگر سه انگشت قطع کند؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۶

قلت: قطع أربعا؟ قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! یقطع ثلاثاً فیکون علیه ثلاثون، و یقطع أربعا فیکون علیه عشرون؟! ان هذا کان یبلغنا و نحن بالعراق فنبراً ممن قاله،

و نقول: الذی جاء به شیطان.

فقال: مهلا یا أبان! هذا حکم رسول الله صلی الله علیه و سلم ان المرأة تعاقل [۲۰۱] الرجل إلى ثلث الدیة، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. یا أبان! انک أخذتني بالقیاس.

و السنة إذا قیست محق الدین».

فہنا فی هذا المثال لم یکن فی المسألة خطاب یفہم منه فی الفحوی من جهة الاولیة تعدیة الحکم إلى غیر ما تضمنه الخطاب حتی یكون من باب مفهوم الموافقة. و انما الذی وقع من أبان قیاس مجرد لم یکن مستندہ فیہ الا جهة الاولیة، إذ تصور- بمقتضى القاعدة العقلیة الحسائیة- ان الدیة تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا کان فی قطع الثلاث، ثلاثون من الإبل فلا بد ان یكون فی قطع الأربع، أربعون، لان قطع الأربع قطع للثلاثة و زیادة. و لكن «أبان» کان لا یدری ان المرأة دیتها نصف دیة الرجل شرعا فیما یبلغ ثلث الدیة فما زاد، و هی مائة من الإبل.

و الخلاصة: انا نقول ببطلان قیاس الاولیة إذا کان الأخذ به لمجرد الاولیة، اما إذا کان مفهوما من التخاب بالفعوی من جهة الاولیة فهو حجة من باب الظواهر، فلا یكون قیاسا مستثنی من القیاس الباطل.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۷

فرمود: سی شتر، عرض کردم: اگر چهار انگشت قطع کنند؟ فرمود: بیست شتر! عرض کردم: سبحان الله! اگر سه انگشت قطع کند، سی شتر می‌دهد، امّا اگر چهار انگشت قطع کند، آیا بیست شتر بدهد؟! البته چنین حکمی به گوش ما در عراق می‌رسید و ما از گوینده‌اش تبرّی می‌جستیم و می‌گفتیم: آن کس که چنین حکمی داده، شیطان است!! حضرت فرمود: صبر کن ای أبان! این حکم پیامبر است که فرمود زن تا ثلث (یک سوم) دیه با مرد برابری می‌کند [۲۰۲] ولی وقتی به ثلث رسید، به نصف برمی‌گردد. ای أبان تو خواستی با قیاس وارد بحث با من شوی. و حال آنکه سنت اگر قیاس شود، دین نابود می‌شود.

می‌بینیم در این مثال و در این مسئله، خطایی که از فحوی آن مفهوم اولویت فهمیده شود وجود ندارد تا حکم را به غیر آنچه در خطاب آمده سرایت دهیم تا از باب مفهوم موافقت تلقی شود. و آنچه از ناحیه أبان واقع شد، قیاسی صرف بود که مستندش جز اولویت چیزی دیگری نبود. زیرا ایشان- به مقتضای قاعده عقلی حسابی- گمان کرد که دیه به نسبت افزایش قطع انگشتان، افزایش می‌یابد و در نتیجه اگر در قطع سه انگشت، سی شتر باشد، پس در قطع چهار انگشت، باید چهل شتر باشد چون قطع چهار انگشت، همان قطع سه انگشت و یک انگشت اضافه است. ولی أبان نمی‌دانست که دیه زن در صورتی که به ثلث دیه کامل یا بیشتر برسد شرعا نصف دیه مرد است، و دیه کامل صد شتر است [۲۰۳].

و خلاصه: ما قائل به بطلان قیاس اولویت هستیم البته اگر اخذ به قیاس، بصرف اولویت باشد. و امّا اگر از فحوی خطاب و از اولویت، ظهور حاصل شود، از باب ظواهر حجت است و در این صورت [از باب] قیاس نیست که از قیاس باطل، مستثنی شده باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۸

تنبيه الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع بقى من الأدلة المعبرة عند جملة من علماء السنة: «الاستحسان»، و «المصالح المرسله» و «سد الذرائع».

و هی- ان لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعیة أو الملازمات العقلیة- لا دلیل علی حجیتها، بل هی أظهر أفراد الظن المنهی عنه. و هی دون القیاس من ناحیة الاعتبار. [۲۰۴]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۲ ؛ ص ۳۵۸

و لو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهى عن الظن بلا موضوع. و من البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر.

على انه قد أوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي ان الأحكام و ملاكاتها لا يستقل العقل بادراكها ابتداء، أى ليس من الممكن للعقول ان تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام او بالملازمة العقلية. و شأنها في ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات و الإشارات و العلامات و نحوها، فانه لا معنى للقول بانها تعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بديهي أم نظري.

و لو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثه الرسل، و نصب الأئمة، إذ يكون حينئذ كل ذى عقل متمكناً بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى، و يصبح كل مجتهد نبياً أو اماماً. و من هنا تعرف السر في اصرار أصحاب الرأي على قولهم بأن كل مجتهد مصيب، و قد اعترف الامام الغزالي [۲۰۵] بأنه لا يمكن إثبات حجية القياس الا بتصويب كل مجتهد، و زاد على ذلك قوله بأن المجتهد و ان خالف النص فهو مصيب و ان الخطأ غير ممكن في حقه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۵۹

تنبیه

استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرایع

از میان ادله‌ای که در نزد برخی از علما اهل سنت معتبر است، «استحسان» [۲۰۶]، «مصالح مرسله» [۲۰۷] و «سدّ ذرایع» [۲۰۸] باقی مانده است.

و این ادله - اگر به ظواهر ادله سمعی یا به ملازمات عقلیه بازنگردند - دلیلی بر حجیتشان نیست، بلکه این‌ها آشکارترین مصادیق ظنی هستند که از آن نهی شده است. و این ادله از جهت ارزش و اعتبار، پائین‌تر از قیاس‌اند.

و اگر بخواهیم این ادله را از عمومات حرمت عمل به ظنّ خارج کنیم دیگر چیزی قابل ذکر باقی نمی‌ماند که مصداق انطباق این عمومات باشد و در نتیجه نهی از ظن بدون موضوع خواهد شد. و بديهي است که تخصیص اکثر، جایز نیست. بعلاوه ما قبلاً در دلیل عقلی توضیح دادیم که عقل ابتداء و مستقلاً نمی‌تواند احکام و ملاکات احکام را درک کند. یعنی برای عقول، ممکن نیست که ابتداء به آنها دست یابند بدون اینکه از مبلغ احکام (پیامبران) بشنوند یا از ملازمات عقلیه بدانها برسند. و شأن احکام از این جهت، شأن همه مجعولات دیگر است مثل لغات، اشارات، علامات و امثال این‌ها. و لذا معنا ندارد گفته شود که این‌ها [مثل لغات و زبانها] از طریق عقلی صرف، معلوم می‌شوند، خواه از طریق بديهي باشد و خواه نظری.

و اگر این امر برای عقل صحیح و روا باشد، پس دیگر نباید به بعثت رسولان و نصب ائمه نیازی باشد، زیرا در این صورت هر صاحب عقلی باید خودش بتواند احکام خدا را بشناسد و هر مجتهدی نبی یا امام می‌شود. و از این‌ها سرّ اصرار اصحاب رأی بر این قول که «هر مجتهدی مصیب [دارای رأی صحیح و صائب] است» روشن می‌شود. و امام غزالی اعتراف کرده است [۲۰۹] که اثبات حجیت قیاس ممکن نیست مگر با تصویب [صائب دانستن] رأی هر مجتهدی. و علاوه بر این گفته است: مجتهد گرچه رأیش برخلاف نص باشد، باز هم مصیب است و اصلاً خطا در حق او غیر ممکن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۰

و من أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجية مثل هذه الأدلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة و مرادهم منها و مناقشة

أدلتهم. و نحیل الطلاب علی محاضرات «مدخل الفقه المقارن» التي القاها استاذ المادة في كلية الفقه الأخ السيد محمد تقی الحکیم، فان فيها الكفاية.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۱

و بخاطر همین نکته که گفتیم اثبات حجیت امثال این ادله ناممکن است، به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و دیگر به شرح این ادله و مراد طرفداران آنها و مناقشه در این دلائل نمی‌پردازیم. و طلاب را به مباحث (مدخل فقه مقارن) که توسط استاد این رشته آقای سید محمد تقی حکیم در دانشکده فقه ایراد شده، ارجاع می‌دهیم. در آنجا بنحو کافی بحث شده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۲

الباب التاسع التعادل و التراجیح تمهید عنون الاصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور. و مرادهم من كلمة «التعادل»: تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر. و مرادهم من كلمة «التراجيح»: جمع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر، إذ جمعه ترجيحات. و المقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أي المرجح.

و انما جاءوا به على صيغة الجمع دون «التعادل»، لان المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة، و التعادل لا يكون الا في فرض واحد، و هو فرض فقدان كل المرجحات.

و الغرض من هذا البحث: بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين و بيان أحكام المرجحات لأحدهما على الآخر. و من هنا نعرف ان الانسب ان تعنون المسألة بعنوان «التعارض بين الأدلة»، لانه التعادل و التراجيح بين الأدلة انما يفرض في مورد التعارض بينهما، غير انه لما كان همّ الاصوليين في البحث و غايتهم منه معرفة كيفية العمل بالأدلة

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۳

باب نهم تعادل و تراجیح

تمهید:

از قدیم الایام اصولیون این مسئله را با همین عنوان مطرح کرده‌اند. و مراد آنان از کلمه «تعادل»، برابری دو دلیل متعارض در یک چیز بوده که اقتضا می‌کند یکی بر دیگری ترجیح داده شود. و مراد آنان از کلمه «تراجیح» جمع ترجیح است که برخلاف قاعده در جمع مصدر می‌باشد، زیرا جمع آن، ترجیحات است. و مقصود از این مصدر، مصدر به معنای فاعل است یعنی مرجح [ترجیح‌دهنده].

و اینکه علما تراجیح را بصورت جمع آورده‌اند ولی کلمه «تعادل» را مفرد ذکر کرده‌اند، بخاطر اینست که مرجحات بین دو دلیل متعارض، متعدد است اما تعادل، جز در یک فرض واحد، یعنی فرض فقدان همه مرجحات، متصور نیست.

و غرض از این بحث، بیان احکام تعادل بین دو دلیل متعارض و نیز بیان احکام مرجحات یکی بر دیگری است. و از اینجا بدست می‌آید که مناسب‌تر در عنوان مسئله این بود که عبارت «تعارض بین ادله» آورده شود. چون تعادل و ترجیح بین ادله در فرضی است که بین آنها تعارض باشد. اما از آنجا که تلاش اصولیون در این بحث و غایت آنان، شناخت کیفیت عمل به ادله

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۴

المتعارضة عند تعادلها و ترجیحها عنونها بما ذكرناه.

و هذه المسألة - كما ذكرناه سابقاً - اليق شىء بها مباحث الحجّة، لان نتيجهتها تحصيل الحجّة على الحكم الشرعى عند التعارض بين الأدلة. وقبل الشروع فى بيان أحكام التعارض ينبغى فى: المقدمة بيان امور يحتاج إليها: مثل حقيقة التعارض و شروطه، و قياسه بالتزاحم، و الحكومه و الورود، و مثل القواعد العامة فى الباب، فنقول:

۱- حقيقة التعارض التعارض: مصدر من باب «التفاعل» الذى يقتضى فاعلين، و لا يقع الا من جانبين، فيقال: تعارض الدليلان. و لا تقول: «تعارض الدليل»، و تسكت. و عليه، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر. و معنى المعارضة: ان كلا- منهما- إذا تمت مقومات حجته- يبطل الآخر و يكذبه. و التكاذب اما ان يكون فى جميع مدلولاتهما و نواحى الدلالة فيهما، و اما فى بعض النواحى على وجه لا- يصح فرض بقاء حجة كل منهما مع فرض بقاء حجة الآخر و لا يصح العمل بهما معا.

فمرجع التعارض فى الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين فى ناحية ما، أى ان كلا منهما يكذب الآخر، و لا يجتمعان على الصدق. هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. و هو مأخوذ من «عارضه»، أى جانبه و عدل عنه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۵

متعارض در فرض تعادل و یا ترجیح آنهاست، مسئله را با عنوان مزبور مطرح کرده‌اند. و- همان‌طور که قبلاً گفتیم- مناسب‌ترین جا برای طرح این مسئله، «مباحث حجت» است. زیرا نتیجه این مبحث، دستیابی به حجت بر حکم شرعی در هنگام تعارض بین ادله است. و قبل از شروع در بیان احکام تعارض، مقدمه‌ای لازم است:

— مقدمه —

اشاره

در این مقدمه چند امر که به آنها نیازمندیم بیان می‌شود: مثل حقیقت تعارض و شروط آن- و مقایسه تعارض با تزاحم، حکومت و ورود، و مثل قواعد کلی در باب تعارض. پس می‌گوئیم:

۱- حقیقت تعارض:

تعارض، مصدری از باب «تفاعل» است که اقتضای دو فاعل دارد و واقع نمی‌شود مگر از دو جانب. و لذا گفته می‌شود: «دو دلیل باهم تعارض کرده‌اند.» و نباید بگوئی: «دلیل تعارض کرد» و سپس ساکت شوی. و بنابراین، حتماً باید دو دلیل فرض شود که هریک با دیگری تعارض داشته باشد.

و معنای معارضه: این است که هریک از دو دلیل- در فرضی که مقومات حجّت آنها تام باشد- دیگری را ابطال و تکذیب کند. و تکاذب [تکذیب دو طرفه] یا در جمیع مدلولات و ابعاد دلالت هریک از طرفین است، و یا تکاذب در بعضی جنبه‌هاست بگونه‌ای که فرض بقاء حجیت هریک از طرفین با بقاء حجّت طرف مقابل، امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان به هر دو طرف عمل نمود. پس باز گشت تعارض- در حقیقت- به تکاذب دو دلیل در جهتی از جهات است. یعنی هریک دیگری را تکذیب می‌کند و هر دو اجتماع در صدق ندارند.

این همان معنای اصطلاحی تعارض است. و این معنا از «عارضه به معنای: او را کنار زد و از او عدول کرد» گرفته شده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۶

۲- شروط التعارض و لا يتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هي مقومات التعارض نذكرها لتوضح حقيقة التعارض و مواقعه:

۱- الا يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً، لأنه لو كان أحدهما قطعياً فانه يعلم منه كذب الآخر، و المعلوم كذبه لا يعارض غيره. و اما القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع؛

۲- الا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجتيهما معاً، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما. نعم يجوز ان يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر؛

۳- ان يتنافى مدلولاهما و لو عرضاً و في بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما. سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو التضمّني أو الالتزامي. و الجامع في ذلك ان يؤديا إلى ما لا يمكن تشريعه و يمتنع جعله في نفس الأمر، و لو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فان الدليلين في نفسيهما لا- تكاذب بينهما إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، و لكن لما علم من دليل خارج انه لا تجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما. و على هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال:

الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما اما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية.

أو يقال بعبارة جامعة: الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يمتنع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۷

۲- شروط تعارض:

معنای تعارض محقق نمی‌شود مگر با شرائط هفتگانه‌ای که مقومات تعارض‌اند. ما این شروط را ذکر می‌کنیم تا حقیقت تعارض و موارد وقوع آن روشن شود:

۱- شرط اول این است که یکی از دو دلیل یا هر دو، قطعی نباشد. چون اگر یکی قطعی باشد، معلوم می‌شود دیگری کاذب است و آنچه کذبش معلوم است قدرت تعارض با دیگری را ندارد. و اما قطع به دو دلیل متنافی، ذاتاً محال است و واقع نمی‌شود.

۲- شرط دوم اینست که در حجّیت آن دو، ظن فعلی معتبر حاصل نباشد. چون حصول ظن فعلی به دو دلیل متکاذب محال است همان گونه که قطع به آن دو محال است. آری ممکن است که در یک طرف معین، ظن فعلی اعتبار شود نه در طرف دیگر.

۳- شرط سوم اینست که باید مدلول دو دلیل- و لو بنحو عرضی [و نه ذاتاً] و در بعضی جهات باهم تنافی داشته باشد، تا تکاذب بین آن دو محقق گردد. خواه این تنافی در مدلول مطابقی باشد یا در مدلول تضمّنی و یا در مدلول التزامی. و جامع بین این موارد این است که دو دلیل منتهی به چیزی شوند که تشریع آن ممکن نیست و در واقع نتوان آن را جعل کرد، و لو اینکه این امتناع بخاطر امری خارج از خود مدلولها باشد، مثل تعارضی که بین دلیل وجوب نماز جمعه و دلیل وجوب نماز ظهر در روز جمعه وجود دارد. در اینجا تکاذبی در خود دو دلیل وجود ندارد چون محال نیست که در وقت واحد، دو نماز واجب باشد. ولی چون از دلیل دیگری می‌دانیم که در وقت واحد [ظهر جمعه] یک نماز بیشتر واجب نیست، لذا این دو دلیل بضمیمه این دلیل سوم که خارج از آن دوست، همدیگر را تکذیب می‌کنند.

و بنابراین می‌توان ضابطه تعارض را مشخص کرد بدین صورت که گفته شود:

ضابطه در تعارض اینست که: اجتماع مدلول هر دو دلیل در ظرف مناسبشان یا از جهت تکوینی و یا از حیث تشریعی ناممکن باشد. و یا به عبارت جامع‌تر گفته شود:

ضابطه در تعارض اینست که: دو دلیل یکدیگر را تکذیب کنند بگونه‌ای که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۸

اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر.

و من هنا يعلم ان التعارض ليس و صفا للمدلولين كما قيل [۲۱۰]، بل المدلولان يوصفان بانهما متنافيان لا متعارضان. و انما التعارض و صف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا- يجتمعان، لان امتناع صدق الدليلين معا و تكاذبهما انما ينشأ من تنافي المدلولين.

و لأجل هذا قال صاحب الكفاية: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الإثبات». [۲۱۱] فحصر التعارض في مقام الإثبات و مرحلة الدلالة.

۴- ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية، بمعنى ان كلا منهما لو خلى و نفسه و لم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه، و ان كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.

و السر في ذلك واضح، فانه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه لا يصلح ان يكون مكذبا لما هو حجة و ان كان منافيا له في مدلوله فلا يكون معارضا له، لما قلنا من ان التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الإثبات، و إذ لا إثبات فيما هو غير حجة فلا يكذب ما فيه الإثبات.

إذن، لا تعارض بين الحجة و اللاحجة، كما لا تعارض بين اللاحجتين.

و من هنا يتضح انه لو كان هناك خبر- مثلا- غير واجد لشرائط الحجية و اشتبه بما هو واجد لها، فان الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجرى عليهما أحكامه و قواعده، و ان كان من جهة العلم يكذب أحدهما حال المتعارضين. نعم في مثل هذين الخبرين تجرى قواعد العلم الإجمالي.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۶۹

اجتماع صدق یکی با صدق دیگری ممتنع باشد.

و از اینجا معلوم می‌شود که تعارض- چنانکه گفته شده- وصف دو مدلول نیست، بلکه در توصیف دو مدلول باید گفت متنافی هستند نه متعارض. و تعارض صرفا وصف دو دلیل- از آن حیث که دلیل بر دو امر متنافی غیر قابل اجتماع‌اند- می‌باشد. چون امتناع صدق دو دلیل باهم و تکاذب آن دو ناشی از تنافی دو مدلول است.

و بهمین خاطر صاحب کفایه می‌فرماید: «تعارض، تنافی دو دلیل و یا بیشتر از دو دلیل، بلحاظ دلالت و مقام اثبات است»، یعنی ایشان تعارض را منحصر به مقام اثبات و مرحله دلالت دانسته است.

۴- شرط چهارم اینست که هریک از دو دلیل واجد شرائط حجیت باشد. بدین معنا که هریک از آن دو- خودش با صرفنظر از دلیل معارض- حجت و مستوجب عمل باشد، گرچه یکی از آنها- لا على التعيين- به مجرد تعارض، از حجیت فعلی ساقط می‌شود.

و سر این مطلب واضح است، چون اگر یکی از آن دو ذاتا واجد شرائط حجیت نباشد، صلاحیت ندارد که مکذّب حجت باشد گرچه در مدلولش با آن منافی باشد، و لذا نمی‌تواند معارض با حجت باشد. چون گفتیم که تعارض وصف دو دال- از آن حیث که دال هستند- در مقام اثبات است. و چون در چیزی که حجت نیست، اثباتی نیست، پس نمی‌تواند مکذّب چیزی باشد که اثبات در آن است.

بنابراین، تعارضی بین حجّت و غیر حجّت وجود ندارد کما اینکه بین دو غیر حجّت تعارضی نیست. و از اینجا روشن می‌شود اگر-مثلا- خبری وجود داشته باشد که شرائط حجّیت را ندارد و این خبر، با خبر واجد شرائط مشتهر گردد، در این صورت هیچیک از این دو خبر در باب تعارض داخل نمی‌شوند و لذا احکام و قواعد تعارض بر این دو جاری نمی‌شود، گرچه از آن جهت که علم به کذب یکی از آن دو داریم، حال آنها، حال متعارضین است. آری در مثل این دو خبر، قواعد علم اجمالی جاری می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۰

۵- الا يكون الدليلان متزاحمين، فان للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي، و ان كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة واحدة، و هي امتناع اجتماع الحكمين في التحقق في موردهما، و لكن الفرق في جهة الامتناع: فانه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان، و في التزاحم من جهة الامتثال فلا يتكاذبان. و لا بد من أفراد بحث مستقل في بيان الفرق، كما سيأتي.

۶- الا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر.

۷- الا يكون أحدهما واردا على الآخر.

و سيأتي ان الحكومة و الورود يرفعان التعارض و التكاذب بين الدليلين. و لا- بد من أفراد بحث عنهما أيضا، فانه أمر أساسي في تحقيق التعارض و فهمه.

۳- الفرق بين التعارض و التزاحم تقدم في [۲۱۲] بيان الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفرقة بين بابي التعارض و التزاحم، ثم بينهما و بين باب اجتماع الأمر و النهي.

و خلاصته: ان التعارض- في خصوص مورد العامين من وجه- انما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية على نفى حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. و اما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامية فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل و التشريع.

و حينئذ- أي حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية- لو امتنع على المكلف ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۱

۵- شرط پنجم اینست که دو دلیل متزاحم نباشند. چون قواعد تعارض- چنانکه خواهد آمد- غیر از قواعد تراحم است، گرچه از یک جهت، دو دلیل متعارض با دو دلیل متزاحم، اشتراک دارند. و آن جهت، امتناع اجتماع حقیقی دو حکم در موارد خودشان است. ولی فرقی از حیث جهت امتناع است: یعنی امتناع در تعارض از جهت تشريع است بدین صورت که دو دلیل یکدیگر را تکذیب می‌کنند. ولی در تراحم، امتناع از جهت امتثال است و تکاذبی در کار نیست. و- چنانکه خواهد آمد- بایستی بحث مستقلی در فرق تعارض و تراحم داشته باشیم.

۶- شرط ششم اینست که یکی از دو دلیل، حاکم بر دیگری نباشد.

۷- شرط هفتم اینست که یکی از دو دلیل بر دیگری وارد نباشد.

و بزودی خواهد آمد که حکومت و ورود، تعارض و تکاذب دو دلیل را رفع می‌کنند.

و بایستی بحث جداگانه‌ای در حکومت و ورود نیز داشته باشیم، چرا که این بحث، برای تحقیق تعارض و فهم آن، امری اساسی است.

۳- فرق بین تعارض و تراحم

در ص ۳۲۱ ج ۲ [عربی] گذشت که قول حق در سر تفرقه بین باب تعارض و باب تراحم و همچنین بین این دو با بحث اجتماع امر

و نهی چیست؟

و خلاصه آن بحث اینست که: تعارض - در خصوص اموری که بین آنها نسبت عام و خاص من وجه باشد - فقط وقتی حاصل می‌شود که هریک از دو دلیل، به دلالت التزامی بر نفی حکم دیگری در مورد اجتماع آنها دلالت نماید که در این صورت آن دو از این جهت متکاذب می‌شوند. ولی اگر این دو عام من وجه، چنین دلالت التزامیه‌ای نداشته باشند، تعارضی بین آن دو نخواهد بود، چون در مقام جعل و تشریع تکاذبی بین آنها وجود ندارد.

و در این صورت - یعنی اگر هر دو فاقد دلالت التزامی مزبور باشند - اگر به هر سببی بر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۲

یجمع بینهما فی الامتثال لأى سبب من الاسباب، فان الأمر فی مقام الامتثال يدور بينهما: بأن يمثل اما هذا أو ذاك. و هنا يقع التراحم بين الحكمين. و طبعاً انما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان الزاميين.

و من أجل هذا قلنا فی الشرط الخامس من شروط التعارض: ان امتناع اجتماع الحكمين فی التحقق إذا كان فی مقام التشريع دخل الدليلان فی باب التعارض لانهما حينئذ يتكاذبان. اما إذا كان الامتناع فی مقام الامتثال دخلاً فی باب التراحم إذ لا تکاذب حينئذ بين الدليلين.

و هذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض و باب التراحم فی أى مورد يفرض.

و ینبغی الا- یغیب عن بال الطالب انه حينما ذكرنا العامین من وجه فقط فی مقام التفرقة بين البایین - كما تقدم فی الجزء الثانی - لم نذكره لأجل اختصاص البایین بالعامین من وجه، بل لان العامین من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البایین ثم بینهما و بین باب اجتماع الأمر و النهی. و قد سبق تفصیل ذلك هناك فراجع.

و علیه، فالضابط فی التفرقة بين البایین - كما أشرنا إليه أكثر من مرة - هو ان الدليلین یكونان متعارضین إذا تکاذبا فی مقام التشريع، و یكونان متراحمین إذا امتنع الجمع بینهما فی مقام الامتثال مع عدم التکاذب فی مقام التشريع.

و فی تعارض الأدلة قواعد للترجیح ستأتی، و قد عقد هذا الباب لأجلها و ينحصر الترجیح فیها بقوة السند أو الدلالة.

و اما التراحم فله قواعد اخرى تتصل بالحکم نفسه و لا ترتبط بالسند أو الدلالة. و لا ینبغی ان یخلو کتابنا من الإشارة إليها. و هذه خیر مناسبة لذكرها، فنقول:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۳

مکلف ممتنع باشد که بین هر دو در مقام امتثال جمع کند، چرا که در مقام امتثال یا این و یا آن را باید امتثال کند - در این صورت تراحم بین دو حکم پدید می‌آید. و طبیعتاً این تراحم در جایی فرض می‌شود که هر دو حکم، الزامی باشند. و به همین خاطر در شرط پنجم از شروط تعارض گفتیم که: امتناع اجتماع دو حکم در مقام تحقق، اگر در مقام تشریع باشد، دو دلیل در باب تعارض داخل می‌شوند چون در این صورت، متکاذب می‌شوند. و اما اگر امتناع در مقام امتثال باشد، دو دلیل در باب تراحم داخل می‌شوند، چون در این صورت تکاذبی بین دو دلیل وجود ندارد.

و فرق حقیقی بین باب تعارض و باب تراحم در همه موارد، همین است.

و بجاست این نکته از دهن طلاب نرود که اگر ما فقط دو عام من وجه را در مقام تمییز دو باب [تعارض و تراحم] ذکر کردیم - کما اینکه در جزء دوم کتاب (عربی) گذشت - از این جهت نبود که این دو باب، اختصاص به عام من وجه دارد، بلکه از آن جهت است که دو عام من وجه، در بحث عدم فرق بین دو باب و نیز عدم فرق بین این دو باب و باب اجتماع امر و نهی، محل شبهه واقع شده است. و تفصیل این مطلب قبلاً گذشت، مراجعه کن.

و بنابراین، ضابطه تمیز بین دو باب- همان‌طور که مکرراً اشاره کرده‌ایم- این است که اگر دو دلیل در مقام تشریع، یکدیگر را تکذیب کنند، متعارض هستند. و اگر در مقام تشریع، تکاذبی در کار نباشد و جمع بین آنها در مقام امثال ناممکن باشد، دو دلیل متزاحم هستند.

و در تعارض ادله قواعدی برای ترجیح وجود دارد که بزودی خواهد آمد. و این باب برای همین قواعد منعقد شده است و ترجیح در ادله یا با قوت سند است و یا با قوت دلالت. و اما تزاحم، قواعد دیگری دارد که به خود حکم مربوط است و ربطی به سند یا دلالت ندارد. و مناسب نیست که کتاب ما از اشاره به این قواعد (تزاحم) خالی باشد و همین‌جا بهترین مناسبت برای ذکر این قواعد است. پس می‌گوییم:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۴

۴- تعادل و ترجیح المتزاحمین لا شک فی انه إذا تعادل المتزاحمان فی جميع جهات الترجیح الآتیة، فان الحكم فیهما هو التخییر. و هذا أمر محل اتفاق، و ان وقع الخلاف فی تعادل المتعارضین انه یقتضی التساقط أو التخییر علی ما سیأتی. و فی الحقیقه ان هذا التخییر انما یحکم به العقل، و المراد به العقل العملی. بیان ذلك:

انه بعد فرض عدم امکان الجمع فی الامتثال بین الحكمین المتزاحمین و عدم جواز ترکهما معاً، و لا مرجح لأحدهما علی الآخر حسب الفرض و یستحیل الترجیح بلا مرجح- فلا مناص من ان یتروک الأمر إلی اختیار المکلف نفسه إذ یستحیل بقاء التکلیف الفعلی فی کل منهما، و لا موجب لسقوط التکلیف فیهما معاً. و هذا الحكم العقلی مما تطابقت علیه آراء العقلاء. و من هذا الحكم العقلی یتکشف حکم الشرع علی طبق هذا الحكم العقلی کسائر الأحکام العقلیة القطعیة، لان هذا من باب المستقلات العقلیة التي تبنی علی الملازمات العقلیة المحضه.

مثاله: إذا دار الأمر بین انفاذ غریقین متساویین من جميع الجهات لا ترجیح لأحدهما علی الآخر شرعاً من جهة وجوب الإنقاذ- فانه لا مناص للمکلف من ان یفعل أحدهما و یتروک الآخر، فهو علی التخییر عقلاً بینهما المستکشف منه رضی الشارع بذلك و موافقته علی التخییر.

إذا عرفت ذلك، فیکون من المهم جدا ان نعرف ما هی المرجحات فی باب التزاحم. و من الواضح انه لا بد ان تنتهی کلها إلی أهمیة أحد الحكمین عند الشارع، فالأهم عنده هو الأرجح فی التقدیم. و لما كانت الأهمیة تختلف جهتها ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۵

۴- تعادل و ترجیح در دو دلیل متزاحم:

شکی نیست که اگر دو امر متزاحم، در همه جهات ترجیح- که خواهد آمد- معادل یکدیگر باشند، حکم در آنها تخییر است. و این، محل وفاق بین علماست، گرچه اختلاف نظری وجود دارد در اینکه تعادل متعارضین آیا مقتضی تساقط است یا تخییر، چنانکه خواهد آمد.

و در حقیقت این تخییر، بحکم عقل است و مراد از عقل، عقل عملی است. توضیح مطلب اینست که: پس از فرض اینکه در مقام امثال، جمع بین دو حکم متزاحم امکان ندارد و ترک هر دو نیز جائز نمی‌باشد و بحسب فرض مرجحی هم برای یکی بر دیگری نیست و ترجیح بدون مرجح هم محال می‌باشد، پس راه چاره‌ای وجود ندارد جز اینکه مسئله به اختیار خود مکلف واگذار شود. چون بقاء تکلیف فعلی [بالفعل] در هر دو محال است و سببی هم برای سقوط تکلیف در هر دو وجود ندارد. و این حکم عقلی (تخییر) از احکامی است که همه عقلاً بر آن اتفاق نظر دارند.

و از همین حکم عقلی، حکم شرع نیز برطبق این حکم عقلی استکشاف می‌شود، چنانچه در سائر احکام عقلی قطعی، همین‌طور

است. چون این موارد از باب مستقلات عقلیه‌ای است که مبتنی بر ملازمات عقلی صرف است.

مثال تراحم: اگر امر دائر شود بین نجات دادن دو غریقی که از هر جهت مساوی‌اند و از جهت وجوب انقاذ [نجات دادن] شرعا هیچیک ترجیحی بر دیگری ندارد؛ در این صورت مکلف هیچ راهی ندارد جز اینکه یکی را نجات دهد و دیگری را ترک کند.

یعنی مخیر است و از این تخییر عقلی کشف می‌شود که شارع هم بر آن رضایت دارد و با تخییر موافق است.

حال که این نکته را دانستی، نکته مهم و جدی اینست که بدانیم مرجحات در باب تراحم کدامند؟ و روشن است که تمامی این مرجحات بایستی به اهمیت یکی از دو حکم در نظر شارع برگردد، یعنی آنچه در نظر او مهم‌تر است، اقدام و ارجح است. و چون ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۶

و منشأها، فلا بد من بیان تلک الجهات و هی تستکشف بامور نذکرها علی الاختصار:

۱- ان یکون أحد الواجبين لا- بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البديل اختياريا كخصال الكفارة، أو اضطراريا كالتميم بالنسبة إلى الوضوء، و كالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة.

و لا شك في ان ما لا بدل له أهم مما له البدل قطعا عند المزاحمة و ان كان البدل اضطراريا، لان الشارع قد رخص في ترك ذي البدل إلى بدله الاضطراري عند الضرورة و لم يرخص في ترك ما لا بدل له، و لا شك في ان تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامثال دون صورة تقديم ذي البدل، فان فيه تفويتا للاول بلا تدارك.

۲- ان يكون أحد الواجبين مضيقا أو فوريا، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا، فان المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعا، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد و إقامة الصلاة في سعة وقتها.

و هذا الثاني ينسق على الأول، لان الموسع له بدل طولي اختياري دون المضيق و الفوري، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الامثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك.

و مثله ما لو دار الأمر بين المضيق و الفوري كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها و إزالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدمة إذ لا تدارك لها؛

۳- ان يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر، و كان كل منهما مضيقا، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها و بين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لان الوقت لما كان مختصا باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين و انما اتفق حصول

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۷

جهت و منشأ اهمیت فرق می‌کند، لازم است این جهات را بیان کنیم و این جهات بوسیله امور زیر که باختصار ذکر می‌کنیم، معلوم می‌شوند:

۱- یکی از دو واجب، بدل نداشته باشد ولی واجب دیگر که مزاحم است، بدل داشته باشد، خواه بدل اختیاری باشد مثل خصال کفاره [۲۱۳] یا اضطراری [۲۱۴] باشد مثل تیمم که بدل وضو است و مثل جلوس که بدل قیام در نماز است.

و شکی نیست که آنچه بدل ندارد، در هنگام تراحم، از آنچه بدل دارد، قطعا مهم‌تر است، گرچه بدل اضطراری باشد. چون شارع در هنگام ضرورت اجازه داده که دارای بدل ترک شود و بجای آن بدل اضطراری‌اش انجام گیرد ولی برای ترک آنچه بدل ندارد، اجازه نداده است. و شکی نیست که مقدم کردن آنچه بدل ندارد، در مقام امثال، جمع بین هر دو تکلیف است. اما اگر دارای بدل مقدم شود، جمع بین دو تکلیف نیست، زیرا به معنای تفویت تکلیف اول (بدون بدل) بدون جبران است.

۲- یکی از دو واجب مضیق یا فوری [۲۱۵] باشد ولی واجب دیگر که مزاحم است، موسع باشد.

در این صورت واجب مضیق یا فوری قطعا از موسع مهم‌تر است. مثل اینکه امر دائر شود بین پاک کردن نجاست مسجد و نماز

خواندن در وسعت وقت.

و این مورد دوم بر نسق [وضعیت] همان مورد اول است، چون واجب موسع دارای بدل طولی اختیاری است ولی واجب مضیق و فوری دارای بدل نیست. پس مقدم داشتن مضیق و فوری، جمع بین دو تکلیف در مقام امثال است ولی تقدیم موسع چنین نیست، زیرا به معنای تفویت تکلیف مضیق یا فوری بدون جبران است.

مثال دیگر اینکه بین واجب مضیق و فوری دوران پدید آید مثل دوران امر بین نماز خواندن در آخر وقت و پاک کردن نجاست از مسجد که در اینجا نماز مقدم می‌شود زیرا جبران و تدارکی برای نماز وجود ندارد.

۳- یکی از دو واجب دارای وقت مختص باشد ولی دیگری چنین نباشد درحالی که هر دو واجب مضیق‌اند. مثل اینکه دوران پدید آید بین نماز یومیّه در آخر وقتش و بین نماز آیات در تنگی وقتش. در اینجا چون وقت مختص نماز یومیّه است، در صورت مزاحمت، اولویت دارد نسبت به نمازی که در اصل شریعت، اختصاص به وقت معین [ساعت یا روز معین] ندارد و فقط

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۸

سببه فی ذلك الوقت و تضيق وقت أدائه. و مسألة تقديم اليومیة علی صلاة الآیات إذا تضیق وقتها مع أمر إجماعی متفق علیه، و لا منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروایات.

۴- ان يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعیة دون الآخر.

و المراد من القدرة الشرعیة هی القدرة المأخوذة فی لسان الدلیل شرطاً للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة و نحوه.

و مع فرض المزاحمة بینة و بین واجب آخر وجوبه غیر مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط فی الوجوب، لاحتمال ان مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة فی الوجوب، و مع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزاً معلوماً.

و لو قال قائل: ان كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلاً، إذن فالواجب الآخر أيضاً مشروط بالقدرة، فأی فرق بینهما؟

فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلاً، لكنه لما لم تؤخذ القدرة فی الواجب الآخر فی لسان الدلیل، فهو من ناحية الدلالة اللفظیة مطلق و انما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة. و يكفي فی حصول شرط القدرة العقلیة نفس تمكن المكلف من فعله و لو مع فرض المزاحمة، إذ لا شك فی ان المكلف فی فرض المزاحمة قادر و متمكن من فعل هذا الواجب المفروض، و ذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعیة.

و الخلاصة: ان الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى لحصول شرطه و هو القدرة العقلیة، بخلاف مزاحمة المشروط، لما ذكرنا من احتمال ان ما أخذ فی الدلیل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة. فلا يحرز تنجزه و لا تعلم فعليته.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۷۹

بحسب اتفاق، سببش [مثل زلزله یا خسوف یا کسوف و ...] در آن وقت پدید آمده و وقت ادائش تنگ شده است. و مسئله تقدیم نماز یومیّه بر نماز آیات در فرض تنگی وقت هر دو از اجماعیات است و همه علما بر آن متفق‌اند و منشئی ندارد جز اهمیت نماز دارای وقت مختص که این اهمیت از بعضی روایات، فهمیده شده است.

۴- وجوب یکی از دو واجب، مشروط به قدرت شرعی باشد ولی دیگری چنین نباشد. و مراد از قدرت شرعی، همان قدرتی است که در لسان دلیل، بعنوان شرط وجوب اخذ می‌شود مثل حج که وجوبش مشروط به استطاعت است و امثال حج.

و در فرض مزاحمت بین این واجب [مثل حج] و واجبی دیگر [مثل اداء قرض] که وجوبش مشروط به قدرت نیست، برای مکلف علم حاصل نمی‌شود که آنچه شرط وجوب [مثل حج] است حاصل شده، زیرا احتمالاً همین مزاحمتش با واجب دیگر به منزله سلب

قدرت معتبره در وجوب است. و در صورت عدم یقین به حصول شرط وجوب، یقین به اصل تکلیف هم حاصل نمی‌شود و لذا این تکلیف [مثل حج]، مزاحم تکلیفی دیگر که وجوبش منجز و معلوم است نمی‌شود.

و اگر کسی بگوید: عقلا هر واجبی، مشروط به قدرت است و بنابراین، واجب دیگر [مثل اداء قرض] نیز مشروط به قدرت است پس چه فرقی بین این دو واجب هست؟

در جواب می‌گوئیم: ما قبول داریم که عقلا هر واجبی مشروط به قدرت است، ولی چون در لسان دلیل، قدرت در واجب دیگر اخذ نشده، پس از جهت دلالت لفظی مطلق است و این عقل است که به لزوم قدرت حکم می‌کند. و در حصول شرط قدرت عقلی، همان تمکن مکلف از انجام واجب و لو با فرض مزاحمت، کافی است. زیرا شکی نیست که مکلف در فرض مزاحمت، قدرت و توانایی انجام آن واجب مفروض را دارد و این در صورتی است که واجب مزاحم با آن را که مشروط به قدرت شرعی است ترک کند.

و خلاصه سخن اینکه: وجوب واجب دیگر [مثل اداء قرض] منجز و فعلی است زیرا شرطش که قدرت عقلی است، حاصل است، برخلاف مزاحمت که مشروط به قدرت شرعی است. زیرا گفتیم احتمال می‌رود آنچه در دلیل بعنوان قدرت مخصوص اخذ شده، شامل این قدرت که در فرض تراحم حاصل است، نشود. بنابراین تنجز آن واجب [مثل حج] و فعلیت آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۰

و علیه، فیرتفع التراحم بین الوجوبین من رأس، و یخلو الجو للواجب المطلق، و ان كان مشروطا بالقدرة العقلية؛
۵- ان يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة و بين القيام للركعة بعدها، في فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا متمكنا من احدهما فقط. فانه- في هذا الفرض- يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه. فإذا فعله انتفت القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر فلا يبقى له مجال. و لا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معا مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معا، اما لو اختلفا فان المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية و ان كان زمان فعله متأخرا.

۶- ان يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة.
و الاولوية تعرف اما من الأدلة، و اما من مناسبة الحكم للموضوع، و اما من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلة السمعية، و من أجل ذلك فان الاولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الامور، و لا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك:

فمن تلك الاولوية ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الاسلام، فانه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاحمة. و منها، ما كان يتعلق بحقوق الناس، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة، أى التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها. و منها، ما كان من قبيل الدماء و الفروج، فانه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها. فلو دار

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۱

محرز و معلوم نیست. و بنابراین اساسا تراحم بین این دو وجوب برداشته می‌شود و زمینه برای واجب مطلق فراهم می‌گردد گرچه این واجب مطلق، مشروط به قدرت عقلی است.

۵- یکی از دو واجب بحسب زمان امثال، مقدم بر دیگری باشد. مثل اینکه امر دائر شود بین قیام برای رکعت متقدم و قیام برای رکعت بعدی، با فرض اینکه مکلف از قیام برای هر دو رکعت باهم عاجز باشد و فقط برای یکی قدرت داشته باشد.

در این فرض وجوب رکعتی که متقدم است بجای خود مستقر است زیرا قدرت بالفعل نسبت به آن حاصل است. پس وقتی مکلف آن را انجام دهد، قدرت فعلی بر انجام رکعت متأخر منتفی می‌شود و دیگر مجالی برای آن باقی نمی‌ماند. و در این فرض فرقی

نیست بین اینکه هر دو مشروط به قدرت شرعی باشند یا هر دو مطلق باشند. اما اگر متفاوت باشند، واجبی که مطلق است بر واجبی که مشروط به قدرت شرعی است مقدم است گرچه زمان انجام واجب مطلق، متأخر باشد.

۶- یکی از دو واجب در نزد شارع بخاطر جهتی غیر از آنچه گفتیم، اولویت در تقدیم داشته باشد. و این اولویت یا از ادله معلوم می‌شود و یا از مناسبت حکم با موضوع روشن می‌شود و یا از طریق ادله سمعی با شناخت ملاکات احکام مشخص می‌گردد. و لذا اولویت بحسب اختلافات این امور، مختلف است و ضابطه عامی که هنگام شک بآن رجوع شود، وجود ندارد.

- یکی از این اولویت‌ها، اینست که حکمی برای حفظ کیان اسلام باشد. چنین حکمی در مقام مزاحمت با سایر احکام، بر هر چیزی مقدم است.

- مورد دیگر اولویت، آنجاست که حکم مربوط به حقوق مردم باشد. چنین حکمی بر سایر تکالیف شرعیه صرف - یعنی احکامی که ربطی به حقوق دیگران ندارد - اولویت دارد.

- اولویت دیگر در مورد دماء و فروج [جان و ناموس] است. حفظ و صیانت در این موارد بیشتر از سایر موارد است. چون امر به احتیاط شدید در این موارد [دماء و فروج] از ناحیه شارع معروف و مشهور است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۲

الأمر بین حفظ نفس المؤمن و حفظ ماله، فان حفظ نفسه مقدم علی حفظ ماله قطعاً.

و منها، ما كان ركنا في العبادة، فانه مقدم علی ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة و الركوع، فان الركوع مقدم علی القراءة و ان كان زمان امثاله متأخراً عن القراءة.

و علی مثل هذه فقس، و أمثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب و بين الصدق و فيه الفتنة بينهم، فان الصلح مقدم علی الصدق. و هذا معروف من ضرورة الشرع الاسلامی.

و مما ينبغي ان يعلم في هذا الصدد انه لو احتمل أهمية أحد المتزاحمين فان الاحتياط يقتضى تقديم محتمل الأهمية. و هذا الحكم العقلی بالاحتياط یجری فی کل مورد یدور فيه الأمر بین التعین و التخییر فی الواجبات.

و علیه، فلا یجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين، بل یكفی الاحتمال. و هذا أصل ینفع كثيرا فی الفروع الفقهیة، فاحتفظ به.

۵- الحکومة و الورود و هذا البحث من مبتکرات الشیخ الانصارى رحمه الله، و قد فتح به باباً جدیداً فی الاسلوب الاستدلالی، و لئن نشأ هذا الاصطلاح فی عصره من قبل غیره - كما یبدو من التعبير بالحکومة و الورود فی «جواهر الکلام» - فانه لم یکن بهذا التحدید و السعة اللذین انتهى إلیهما الشیخ قدس سرّه. و كان رحمه الله - علی ما ینقل عنه - یصرح بأن أساطین الفقه المتقدمین لم یغفلوا عن مغزی ما كان یرمی إلیه، و ان لم یبحثوه بصریح القول و لا بهذا المصطلح.

و اللفتة الکریمة منه كانت فی ملاحظته لنوع من الأدلة، إذ وجد ان من حقها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۳

پس اگر امر دائر شود بین حفظ جان مؤمن و حفظ مال او، حفظ جان او، حفظ جانش قطعاً بر حفظ مالش مقدم است.

- اولویت دیگر در باب رکن عبادت است. در هنگام مزاحمت، رکن عبادت بر غیر رکن مقدم است. مثل اینکه در نماز بین اداء قرائت و انجام رکوع تراحم واقع شود، در این صورت رکوع بر قرائت مقدم است و لو اینکه زمان امتثال رکوع متأخر از زمان قرائت است.

و طبق همین مثالها [سایر موارد را] قیاس کن. و امثال این اولویت‌ها فراوان و بی‌شمار است، مثل اینکه امر دائر شود بین اینکه یا از راه دروغ گفتن بین مؤمنین صلح و آشتی برقرار شود و یا سخن صادقانه‌ای بیان شود که با آن فتنه‌ای بین مؤمنین پدید آید، در اینجا صلح مقدم بر صدق است، و این بعنوان یکی از ضروریات شرع اسلام، معروف است.

و نکته‌ای که در اینجا باید آن را بدانیم اینست که اگر اهمیت یکی از دو متراحم، محتمل باشد، احتیاط اقتضا می‌کند که آن را بر دیگری مقدم بدانیم. و این حکم عقلی احتیاط، در همه واجباتی که امر در آنها دائر بین تعیین و تخیر است، جاری می‌شود. و بنابراین، احراز اهمیت یکی از دو متراحم، واجب و لازم نیست، بلکه صرف احتمال اهمیت، کافی است. و این، اصلی است که در بسیاری از فروع فقهی نافع است، لذا آن را در خاطر بسپار.

۵- حکومت و ورود:

اشاره

این مبحث از ابتکارات شیخ انصاری (ره) است و ایشان باب جدیدی در روش استلال باز کرد. و گرچه در عصر ایشان از جانب دیگران این اصطلاحات آغاز شد- چه اینکه تعبیر حکومت و ورود در جواهر الکلام دیده می‌شود- ولی با آن مشخصات و وسعتی که نهایتاً شیخ (ره) بدانها رسید، نبود. و بنا بر آنچه از شیخ (ره) نقل شده، ایشان تصریح می‌کرد که پیشینیان از اسطوانه‌های فقه، از لب و مقصود وی در بحث حکومت و ورود غافل نبوده‌اند، گرچه با بیانی صریح و با این مصطلحات از آن بحث نکرده‌اند. و توجه ارزشمند شیخ (ره) اینست که مبحث حکومت و ورود را بعنوان نوعی از ادله مطرح کرده است. زیرا ایشان بدین نکته رسید که حق ادله حاکم و وارد اینست که بر ادله دیگر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۴

ان تقدم على أدلة أخرى، في حين انها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاص و العام، بل قد يكون بينهما العموم من وجه. و لا يوجب هذا التقديم سقوط الأدلة الأخرى عن الحجية، و لا- تجرى بينهما قواعد التعارض، لأنه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائية و لا منافاة، يعني ان لسان أحدهما لا يكذب الآخر و لا يطله، بل أحدهما المعين من حقه بحسب لسانه و أدائه لمعناه و عنوانه ان يكون مقدما على الآخر تقديمًا لا يستلزم بطلان الآخر و لا تكذيبه و لا صرفه عن ظهوره. و هذا هو العجيب في الأمر و الجديد على الباحثين، و ذلك مثل تقديم أدلة الأمانة على أدلة الاصول العملية بلا إسقاط لحجية الثانية و لا صرف لظهورها.

و المعروف ان أحد اللامعين من تلامذته [۲۱۶] التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر قدس سرّه قبل ان يتعرف عليه و قبل ان يعرف الشيخ قدس سرّه بين الناس، و سأله سؤال امتحان و اختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: انه حاكم عليه: قال: و ما الحكومة؟ فقال له: يحتاج إلى ان تحضر درسی سته أشهر على الأقل لفهم معنى الحكومة. و من هنا ابتدأت علاقة التلميذ باستاذ.

ان موضوعا يحتاج إلى درس سته أشهر- و ان كان فيه نوع من المبالغة- كم يحتاج إلى البسط في البيان في التأليف، بينما ان الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان، الا- بعض الشيء في التعادل و التراجيح، و بعض اللقطات المتفرقة في غصون كتبه. و لذا بقي الموضوع متأرجحاً في كتب الاصوليين من بعده، و ان كان مقصودهم و مقصوده اصبح واضحاً عند أهل العلم في العصور المتأخرة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۵

مقدم شود، با اینکه این ادله نسبت به سایر ادله از قبیل خاص و عام نیستند بلکه گاهی بین آنها نسبت عام و خاص من وجه حاکم است. و این تقدیم، موجب سقوط ادله دیگر از حجیت نمی‌شود. و در بین آنها قواعد تعارض هم اجرا نمی‌شود، زیرا بحسب لسان

دلیل و نحوه ادای مطلب، بین آنها تکاذب و منافاتی وجود ندارد. یعنی لسان یکی، دیگری را تکذیب و ابطال نمی‌کند. بلکه یک طرف معین [دلیل حاکم و وارد] بحسب لسان و نحوه ادای معنا و عنوانش بگونه‌ای است که شایسته است بر طرف مقابل مقدم شود، البته تقدیمی که مستلزم بطلان طرف دیگر و تکذیب آن نیست و ظهورش را منصرف نمی‌گرداند. و همین نکته امر عجیبی و برای علما جدید بود. و این، از قبیل تقدیم ادله امارات بر ادله اصول عملیه است بدون اینکه حجیت اصول اسقاط شود و ظهور آنها تغییر یابد.

و معروف است که یکی از شاگردان [۲۱۷] درخشان شیخ انصاری (ره) به این اصطلاح حکومت و ورود در درسهای شیخ صاحب جواهر برخورد کرده بود، پیش از آنکه شیخ انصاری را بشناسد و قبل از آنکه شیخ انصاری در بین مردم معروف شده باشد. و [روزی] از شیخ انصاری درباره سرّ تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر که در درس صاحب جواهر آمده بود، سؤال کرد. شیخ انصاری فرمود: این دلیل بر آن دلیل حاکم است [و لذا مقدم است]. پرسید: حکومت یعنی چه؟ شیخ فرمود: شما بایستی لا اقل شش ماه در جلسه درس من حاضر شوی تا معنای حکومت را بفهمی! و از اینجا بود که علاقه شاگرد به استادش آغاز شد.

و به راستی موضوعی که احتیاج به شش ماه درس دارد- گرچه در آن نوعی مبالغه هست- چه بسیار محتاج تفصیل و بسط در بیان و تألیف است! درحالی که شیخ انصاری (ره) در کتابهایش حق این مطلب را بیان نکرده، مگر اندکی در باب تعادل و ترجیح و در بعضی مطالب متفرقه در لابلای کتابهایش!

و لذا اولویت بیان این موضوع همچنان در کتب اصولیون بعدی باقی است. گرچه مقصود علما و مقصود شیخ (ره) برای علما در اعصار اخیر روشن و واضح شده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۶

و لا یسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحا كافيا، و انما نكتفی بالإشارة إلى خلاصة ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومة و فهم معنى أخیها (الورود) قدر الإمكان، فنقول:

أ- الحكومة ان الذى نفهمه من مقصودهم فى الحكومة هو: ان يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة و قهر من ناحية أدائية، و لذا سميت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند و لا من ناحية الحجية، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم، أى انهما بحسب لسانهما و أدائهما لا يتكاذبان فى مدلولهما، فلا يتعارضان. و انما التقديم- كما قلنا- من ناحية أدائية بحسب لسانهما، و لكن لا من جهة التخصيص و لا من جهة الورود الآتى معناه.

فأى تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى حكومة.

و هذا فى الحقيقة هو الضابط لها، فلذلك وجب توضيح الفرق بينها و بين التخصيص من جهة، ثم بينها و بين الورود من جهة أخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح:

اما الفرق بينها و بين التخصيص فنقول: ان التخصيص ليكون تخصيصا لا بد ان يفرض فيه الدليل الخاص منافيا فى مدلوله للعام. و لأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص غير انه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب ان يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه ان المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام و ان كان ظاهر اللفظ العموم و الشمول، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاوره من العقلاء.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۷

و این نوشته مختصر ما، جای شرح کافی این مطلب نیست و ما اکتفا می‌کنیم به اینکه اشاره‌ای مختصر به خلاصه آنچه از معنای حکومت و معنای ورود به اندازه توانمان فهمیده‌ایم، داشته باشیم، پس می‌گوئیم:

۱- حکومت

طبق آنچه ما می‌فهمیم مقصود از حکومت اینست که: یکی از دو دلیل بخاطر سیطره و غلبه‌ای که از جنبه اداء مطلب دارد بر دیگری مقدم شود و به همین خاطر، این تقدیم، حکومت نامیده شده است. پس تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم، نه از ناحیه سندی است و نه از جهت حجّت، بلکه هر دو دلیل بعد از تقدیم حاکم بر محکوم، همچنان بر حجّت خودشان باقی هستند. یعنی بحسب لسان و اداء، همدیگر را در مدلول، تکذیب نمی‌کنند و لذا تعارضی باهم ندارند. و تقدیم حاکم بر محکوم - چنانکه گفتیم - فقط از جنبه اداء مطلب بحسب لسان دلیل است، ولی این تقدیم از جهت تخصیص و یا از جهت «ورود» - که معنایش می‌آید - نیست. پس هر تقدیمی که دلیلی بر دلیل دیگر پیدا کند و این قیود را داشته باشد، «حکومت» نامیده می‌شود.

و این در حقیقت، ملاک و ضابطه حکومت است. و لذا لازم است فرق بین حکومت و تخصیص از جهتی توضیح داده شود و سپس فرق بین حکومت و ورود از جهت دیگر روشن شود تا معنای حکومت تا حدودی تبیین گردد:

و اما در فرق بین «حکومت» و «تخصیص» می‌گوئیم: تخصیص برای اینکه واقعا تخصیص باشد، باید فرض کنیم که دلیل خاص در مدلولش با عام، منافی باشد. و بهمین خاطر خاص و عام بحسب لسانشان نسبت به موضوع خاص، متعارض و متکاذب هستند. البته خاص اظهر از عام است و لذا واجب است بر عام مقدم گردد زیرا بنای عقلا، بر عمل به خاص است. و از اینجا کشف می‌شود که متکلم حکیم، از عام اراده عموم نکرده است گرچه ظاهر لفظ، عمومیت و شمول است! چرا که عقل چنین امری را از حکیم - با فرض اینکه اهل محاوره از عقلا، به خاص عمل می‌کنند - قبیح می‌داند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۸

و علیه، فالتخصیص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص و إخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه و ظهوره الذاتی.

اما الحكومة (فی بعض موارد) هی کالتخصیص بالنتیجه، من جهة خروج مدلول أحد الدلیلین عن عموم مدلول الآخر، و لکن الفرق فی کیفیة الإخراج، فانه فی التخصیص إخراج حقیقی مع بقاء الظهور الذاتی للعموم فی شموله، و فی الحكومة إخراج تنزیلی علی وجه لا یبقى ظهور ذاتی للعموم فی الشمول، بمعنی ان الدلیل الحاکم یکون لسانه تحدید موضوع الدلیل المحکوم أو محموله، تنزیلا و ادعاء، فلذلک یکون الحاکم متصرفا فی عقد الوضع أو عقد الحمل فی الدلیل المحکوم.

و نستعین علی بیان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الأمر عقیب أمره بإکرام العلماء: «لا تکرّم الفاسق»، فان القول الثانی یکون مخصصا للاول لأنه لیس مفاده الا عدم وجوب إکرام الفاسق مع بقاء صفه العالم له. اما لو قال عقیب أمره:

«الفاسق لیس بعالم» فانه یکون حاکما علی الاول، لان مفاده إخراج الفاسق عن صفه العالم تنزیلا، بتنزیل الفسق منزله الجهل أو علم الفاسق بمنزله عدم العلم. و هذا تصرف فی عقد الوضع، فلا یبقى عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء و التنزیل. و بالطبع لا یعطى له حینئذ حکم العلماء من وجوب الإکرام و نحوه.

و مثاله فی الشرعیات قوله علیه السّلام: «لا شک لکثیر الشک» و نحوه مثل نفی شک المأموم مع حفظ الامام و بالعکس، فان هذا و نحوه یکون حاکما علی أدله حکم الشک، لان لسانه إخراج شک کثیر الشک و شک المأموم أو الامام عن حضیره صفه الشک تنزیلا، فمن حقه حینئذ الا یعطى له أحكام الشک من نحو إبطال

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۸۹

و بنابراین، تخصیص عبارت است از حکم کردن به اینکه حکم عام از خاص سلب می‌شود و خاص از عموم عام، خارج است

در حالی که فرض اینست که عمومیت لفظ عام بحسب لسان و ظهور ذاتی اش همچنان شامل خاص می شود.

و اما «حکومت» در بعضی مواردش، از حیث نتیجه مثل تخصیص است چرا که مدلول یکی از دو دلیل، از عمومیت مدلول دیگری خارج می شود، و لکن فرق در کیفیت اخراج است. یعنی در «تخصیص» اخراج حقیقی است و ظهور ذاتی عموم در شمولش همچنان باقی است. ولی در «حکومت» اخراج تنزیلی است به گونه ای که ظهور ذاتی ای برای عموم در شمولش باقی نمی ماند. بدین معنا که لسان دلیل حاکم این است که موضوع دلیل محکوم یا محمول آن را- تنزیلا- و ادعاء- محدود می کند و از این رو دلیل حاکم در عقد الوضع یا عقد الحمل دلیل محکوم تصرف می کند.

و با مثال می توانیم فرق تخصیص و حکومت را چنین بیان کنیم: اگر آمری که می گوید:

«اکرم العلماء»، سپس بگوید: «لا تکرّم الفاسق» این قول دوم، مخصّص اولی می شود چون مفاد دومی جز این نیست که فاسق نباید اکرام شود و لو اینکه صفت عالم برای فاسق موجود باشد. اما اگر آمر در پی سخن اول بگوید: «الفاسق لیس بعالم» [یعنی فاسق، عالم نیست] در این صورت دومی حاکم بر اولی است چون مفاد دومی اینست که گویا فاسق از صفت عالم بیرون است، یعنی فسق به منزله جهل شمرده شده و یا علم فاسق به منزله عدم علم دانسته شده است.

و این، تصرف در عقد الوضع است و در نتیجه دیگر عمومیت لفظ علما- بحسب این ادعا و تنزیل- شامل فاسق نمی شود. و طبعاً حکم علما یعنی وجوب اکرام و امثال آن شامل فاسق نمی گردد.

و مثال شرعی مسئله اینست که امام علیه السلام می فرماید: «لا شک لکثیر الشک». و مثل همین است مسئله: نفی شک مأموم با فرض اینکه امام شک ندارد و بالعکس [یعنی امام شک دارد و مأموم شک ندارد]. این ادله و امثال آنها، بر ادله حکم شک، حاکم اند. چون لسان این ادله این است که شک فرد کثیر الشک و شک مأموم یا امام از قلمرو صفت شک- گویا و تنزیلا- بیرون می باشند. و لذا شایسته است که در این صورت احکام شک مثل ابطال

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۰

الصلاة أو البناء علی الأكثر أو الأقل أو غیر ذلک.

و انما قلنا: «الحکومة فی بعض مواردها کالتخصیص»، فلان بعض موارد الحکومة الاخری عکس التخصیص، لان الحکومة علی قسمین: قسم یکون التصرف فیها بتضییق الموضوع کالأمثلة المتقدمة، و قسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقیب الأمر یا اکرام العلماء: «المتقی عالم»، فان هذا یکون حاکماً علی الأول و لیس فیہ إخراج، بل هو تصرف فی الموضوع بتوسعة معنی العالم ادعاء إلی ما یشمل المتقی، تنزیلاً للتقوی منزلة العلم، فیعطی للمتقی حکم العلماء من وجوب الإکرام و نحوه.

و مثاله فی الشرعیات: «الطواف صلاة»، فان هذا التزیل یعطى للطواف الأحکام المناسبة التى تخص الصلاة من نحو أحكام الشکوک. و مثله: «لحمة الرضاع کلحمة النسب» الموسع لموضع أحكام النسب.

ب- ورود و اما الفرق بین الحکومة و بین الورد، فنقول: کما قلنا ان الحکومة کالتخصیص فی النتيجة، كذلك الورد کالتخصیص فی النتيجة، لان کلاً من الورد و التخصیص خروج الشئ بالدلیل عن موضوع دلیل آخر خروجاً حقیقياً، و لکن الفرق ان الخروج فی التخصیص خروج بالتکوین بلا عناية التعبد من الشارع، کخروج الجاهل عن موضوع دلیل «أکرم العلماء» فیقال: ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصاً، و اما فی الورد فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تکوینی، فیکون الدلیل الدال علی التعبد وارداً علی الدلیل المثبت لحکم موضوعه.

مثاله دلیل الأمانة الوارد علی أدلة الاصول العقلية کالبراءة و قاعدة الاحتياط

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۱

نماز یا بنا گذاشتن بر اکثر یا بر اقل یا غیر این ها، در مورد این شکها اجرا نشود.

و اینکه ما گفتیم: «حکومت در بعضی مواردش مثل تخصیص است» از این جهت است که بعضی موارد دیگر حکومت، عکس تخصیص است. چون حکومت بر دو قسم است: در یک قسم، تصرف دلیل حاکم از راه تضییق موضوع است مثل نمونه‌های پیشین. و در قسم دیگر، تصرف از راه توسعه موضوع است، مثل آنجا که آمر بدنبال امر به اکرام علما بگوید: «متقی عالم است». این دومی نیز حاکم بر اولی است و در آن، اخراج نیست بلکه تصرف در موضوع است بدین صورت که ادعای معنای عالم را توسعه می‌دهد به گونه‌ای که شامل متقی هم بشود و گویا تنزیلا- تقوی به منزله علم تلقی می‌شود و در نتیجه به فرد متقی نیز حکم مربوط به عالمان یعنی وجوب اکرام و امثال آن داده می‌شود.

و مثال شرعی «الطواف صلاة» است که این تنزیل، احکام متناسب و مخصوص نماز مثل احکام شکوک را به طواف می‌دهد. و مثال دیگر «لحمه الرضاع کلحمه النسب» [گوشت رابطه رضاعی مثل گوشت رابطه نسبی است] می‌باشد که موضوع احکام روابط نسبی را توسعه می‌دهد.

۲- ورود

و اما در فرق بین «حکومت» و «ورود» می‌گوئیم: همان‌طور که نتیجه حکومت همانند نتیجه تخصیص است- چنانکه گفتیم- ورود نیز از حیث نتیجه مثل تخصیص است. چون هر یک از ورود و تخصیص به معنای خروج شیء- بوسیله دلیل- از موضوع دلیل دیگر است بنحو خروج حقیقی. و لکن فرقشان این است که در تخصیص، خروج، تکوینی و بدون عنایت تعبد از جانب شارع است. مثل اینکه جاهل خودبخود از موضوع دلیل «اکرام العلماء» بیرون است و لذا گفته می‌شود که: جاهل از عموم «العلماء» تخصیصا خارج است. و اما در «ورود» خروج از موضوع صرفا بخاطر تعبد از جانب شارع است بدون اینکه خروج، تکوینی باشد. در این صورت است که دلیل دالّ بر تعبد، بر دلیلی که مثبت حکم در موضوع مزبور است، وارد می‌باشد. مثال این مورد، دلیل اماره است که بر ادله اصول عقلیه مثل برائت و قاعده احتیاط ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۲

و قاعده التخییر، فان البراءة العقلیة لما كان موضوعها عدم البیان الذی یحکم فیہ العقل بقبح العقاب معه، فالدلیل الدال علی حجة الأمانة یعتبر الأمانة بیانا تعبدًا، و بهذا التعبد یرتفع موضوع البراءة العقلیة و هو عدم البیان. و هكذا الحال فی قاعدتی الاحتیاط و التخییر فان موضوع الاولی عدم المؤمن من العقاب، و الأمانة بمقتضى دلیل حجيتها مؤمنة منه، و موضوع الثانیة الحیرة فی الدوران بین المحذورین، و الأمانة بمقتضى دلیل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين، فترتفع الحیرة.

و بهذا البیان لمعنی الورد یتضح الفرق بینہ و بین الحكومة، فان ورود أحد الدلیلین باعتبار کون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقیقة و لکن بعناية التعبد، فیکون الأول واردا علی الثانی، اما الحكومة فانها لا توجب خروج مدلول الحاکم عن موضوع مدلول المحکوم وجدانا و علی وجه الحقیقة، بل الخروج فیها انما یکون حکمیا و تنزیلیا و بعناية ثبوت المتعبد به اعتبارا.

۶- القاعدة فی المتعارضین (التساقط أو التخییر) أشرنا فیما تقدم إلى ان القاعدة فی التعادل بین المتراحمین هو التخییر بحکم العقل، و ذلك محل وفاق، اما فی تعادل المتعارضین فقد وقع الخلاف فی ان القاعدة هی التساقط أو التخییر؟

و الحق ان القاعدة الاولیة هی التساقط و علیه أسادتنا المحققون، و ان دل الدلیل من الأخبار علی التخییر کما سیأتی، و نحن نتکلم فی القاعدة بناء علی المختار من ان الأمارات مجعولة علی نحو الطریقة. و لا حاجة للبحث عنها بناء علی السبب، فنقول:

ان الدلیل الذی یوهم لزوم التخییر هو: ان التعارض لا یقع بین الدلیلین الا إذا کان کل منهما واجدا لشرائط الحجیة، کما تقدم فی شروط التعارض و التعارض

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۳

و قاعده تخییر وارد است. یعنی از آنجا که موضوع برائت عقلیه، عدم بیان است- چون عقل در این صورت به قبح عقاب حکم می‌کند- پس دلیلی که دال بر حجیت اماره است، اماره را به منزله بیان تعبدی قرار می‌دهد. و با این تعبد موضوع اولی برائت عقلی یعنی عدم البیان مرتفع می‌شود.

و همین‌طور است در دو قاعده احتیاط و تخییر. چون موضوع اولی [احتیاط] عدم مؤمن [نگهدارنده] از عقاب است و اماره به مقتضای دلیل حجیتش، حافظ و نگهدارنده از عقاب می‌شود. و موضوع دومی [تخییر] تحیر در دوران امر بین محدورین است، درحالی که اماره به مقتضای دلیل حجیتش مرتجیح یکی از طرفین است و در نتیجه تحیر برطرف می‌شود.

و با این توضیح درباره «ورود» فرق آن با حکومت [نیز] روشن می‌شود: یعنی ورود یکی از دو دلیل بر دیگری به اعتبار این است که دلیل وارد، حقیقتاً موضوع دلیل دیگر (مورود) را- البته با توجه به تعبد- برمی‌دارد و در نتیجه، دلیل اول وارد بر دلیل دوم می‌شود. امّا حکومت، موجب نمی‌شود که وجدانا و حقیقتاً، مدلول حاکم از موضوع مدلول محکوم خارج شود، بلکه خروج در بحث حکومت، خروج حکمی و تنزیلی و با عنایت به اینکه متعبد به [۲۱۸] اعتباراً وجود و ثبوت دارد، می‌باشد.

۶- قاعده در متعارضین، تساقط یا تخییر؟

در گذشته (ص ۲۱۴ عربی) اشاره کردیم که به حکم عقلی، قاعده در تعادل بین دو دلیل متراحم، تخییر است، و این مطلب، محل وفاق است. و اما در تعادل بین دو دلیل متعارض، اختلاف شده که قاعده تساقط است یا تخییر؟ و حق اینست که قاعده اولیه تساقط است و اساتید محقق ما نیز بر همین عقیده‌اند، گرچه- چنانکه خواهد آمد- دلیل از اخبار دال بر تخییر است. و ما درباره قاعده تخییر یا تساقط بر مبنای مختار صحبت می‌کنیم یعنی بنا بر اینکه امارات بنحو طریقت جعل شده‌اند. و نیازی نیست که بر مبنای سببیت از این قاعده‌ها بحث کنیم. پس می‌گوئیم:

دلیلی که موهم لزوم تخییر است اینست که: تعارض بین دو دلیل واقع نمی‌شود مگر آنکه هریک از آنها واجد شرائط حجیت باشند، چه اینکه این مطلب قبلاً در باب شروط تعارض (ص ۲۱۶ عربی)

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۴

أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما، فبقي الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعا، ولما لم يمكن تعيينه و المفروض ان الحجة الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها، فلا بد من التخيير بينهما.

و الجواب: ان التخيير المقصود اما ان يراد به التخيير من جهة الحجية أو من جهة الواقع:

فان كان الأول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما انما مفاده حجة أفراده على نحو التعيين لا حجة هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين، حتى يصح ان يفرض ان أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلا، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما. و عبارة أخرى: ان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه انما يدل على وجود المقتضى للحجية في كل منهما لو لا المانع، لا فعلية الحجية. و لما كان التعارض يقتضى تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية، أى يكون كل منهما مانعا عن فعلية حجة الآخر. و إذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزا للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلا، حتى يجب التخيير، بل حينئذ يتساقطان، أى ان كلا منهما يكون ساقطا عن الحجية الفعلية و خارجا عن دليل الحجية.

و ان كان الثاني فنقول:

أولا- لا- يصح ان يفرض التخيير من جهة الواقع الا- إذا علم بأصالة أحدهما للواقع، و لكن ليس ذلك أمرا لازما في الحجيتين

المتعارضتين، إذ يجوز فيهما أن يكونا معا كاذبتين. و إنما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۵

گذشت. و نهایت چیزی که تعارض آن را ایجاب می کند، سقوط یکی از دو دلیل - بنحو غیر معین - از حجّت فعلی بسبب تکاذب بین دو دلیل است. و در نتیجه دلیل دوم - بنحو غیر معین - بر همان حجّت فعلی خود واقعا باقی می ماند. و چون تعیین دلیل حجت ممکن نیست و فرض اینست که حجت بالفعل، منجز تکلیف است و باید برطبق آن عمل نمود، پس چاره‌ای جز تخییر بین آن دو نیست.

و جواب: اینست که مراد از این تخییر، یا تخییر از جهت حجّت است و یا تخییر از جهت واقع: اگر تخییر از جهت حجّت باشد، وجوب تخییر بین دو دلیل متعارض، بی معناست چون دلیل حجّت که شامل هریک از دو دلیل - فی نفسه - می شود، مفادش حجّت فرد متعین است نه حجّت این یا آن فرد بصورت نامتعیّن، تا اینکه فرض کنیم یکی از دو دلیل بنحو نامتعیّن حجت است و باید فعلا آن را اخذ کرد، و در نتیجه در تطبیق دلیل حجّت بر هریک از آنها که بخواهیم، بایستی تخییر را اجرا کنیم!

و به عبارت دیگر: حجّت که شامل هریک از آن دو - فی حد نفسه - می شود، فقط بر این دلالت می کند که اگر مانعی نباشد، مقتضی حجّت در هریک از آنها هست، نه اینکه حجّت در هر دو بالفعل باشد. و چون تعارض، اقتضای تکاذب آن دو را دارد، پس به ناچار یکی از آن دو - بنحو نامتعیّن - از حجّت بالفعل ساقط می شود، یعنی هریک، مانع از فعلیت حجّت دیگری است. و چون چنین است، پس در هیچیک مقومات حجّت فعلی تمام نیست تا اینکه منجز واقع باشد و عمل به آن لازم گردد. پس فعلا هیچیک از آنها بگونه‌ای نیست که اخذ به آن واجب باشد تا تخییر لازم شود. بلکه هر دو در این صورت ساقط می شوند. یعنی هر کدام را در نظر بگیریم از حجّت فعلی ساقط است و از دلیل حجّت خارج می باشد.

و اگر غیر از جهت واقع باشد، می گوئیم:

(اولا) فرض تخییر از حیث واقع صحیح نیست مگر اینکه علم داشته باشیم که یکی از آن دو مطابق واقع است. ولی چنین چیزی در دو جهت متعارض، لزومی ندارد زیرا ممکن است که هر دو کاذب باشند. آنچه که در دو جهت متعارض لازم است، علم به کذب یکی از آنها - بجهت تعارض - است

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۶

لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. و على هذا فليس الواقع محرزا في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

و ثانيا - على تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعين للواقع، فانه أيضا لا وجه للتخيير بينهما، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع و غيره. و هذا واضح.

و غاية ما يقال: انه إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الإجمالي، و حينئذ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي فيه. و لكن لا - يرتبط حينئذ بمسألتنا - و هي مسألة: ان القاعدة في المتعارضين هو التساقط أو التخيير - لان قواعد العلم الإجمالي تجري حينئذ حتى مع العلم بعدم حجية الدليلين معا. و قد يقتضي العلم الإجمالي في بعض الموارد التخيير و قد يقتضي الاحتياط في البعض الآخر، على اختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك فيتحصل: ان القاعدة الاولى بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح.

اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفی حکم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجتيهما في نفی الثالث؟

الحق انه لا - يقتضي ذلك - لان المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجتيهما في دالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيقيان في دالتهما الاخرى على ما هما عليه من الحجية، إذ لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما معا في ذلك. و قد سبق ان قلنا ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في أصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من ان يكون الدليل حجة في دلالته الالتزامية مع وجود المانع

عن حجته فی الدلالة المطابقية. هذا فيما إذا كانت إحدى الداليتين تابعةً للآخرى فی الوجود، فكيف الحال فی الداليتين اللتين لا تبعیه بینهما فی الوجود فان الحكم فیہ بعدم سقوط حجیه احدهما بسقوط الاخری أولى.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۷

نه علم به مطابقت یکی از آنها با واقع. و بنابراین در هیچیک از آنها، اصل واقع محرز نیست تا اینکه بخاطر واقع، تخییر واجب باشد. و (ثانیا) بر فرض که علم حاصل کنیم به اینکه یکی از آن دو - بنحو نامعین - مطابق واقع است، باز هم وجهی برای تخییر وجود ندارد، زیرا تخییر بین واقع و غیر واقع، وجهی ندارد، و این مطلب واضح است.

و نهایت آنچه گفته می‌شود اینست که: وقتی ما علم به مطابقت یکی با واقع پیدا کنیم، با این علم اجمالی، واقع بر ما منجز می‌شود و در این صورت بایستی قواعد علم اجمالی اجرا شود و لکن این، ربطی به مسئله ما پیدا نمی‌کند. و مسئله ما این است که: قاعده در متعارضین، تساقط است یا تخییر؟ چون قواعد علم اجمالی در اینجا حتی در صورت علم و عدم حجیت هر دو دلیل، اجرا می‌شود [۲۱۹]، و این علم اجمالی در بعضی موارد اقتضای تخییر دارد [مثل دوران امر بین وجوب یا حرمت دفن کافر] و در بعضی موارد مقتضی احتیاط است [مثل نماز ظهر و نماز جمعه] که بحسب موارد، مختلف است.

*** پس از شناخت مطالب فوق، این نتیجه حاصل می‌شود که: قاعده اولیه در بین متعارضین تساقط است [۲۲۰] البته در فرضی که یکی بر دیگری مزیتی نداشته باشد که مقتضی ترجیح باشد. و اما اگر هر دو دلیل متعارض، مقتضی نفی حکم سومی باشند، سؤال اینست که آیا مقتضای تساقط آنها اینست که در نفی این حکم سوم، حجیت ندارند؟

حق اینست که تساقط چنین اقتضایی ندارد زیرا نهایت چیزی که مقتضای تعارض آنهاست این است که آن دو در دلالتشان بر چیزی که در همان چیز متعارضند، از حجیت ساقط می‌شوند. اما در دلالت دیگرشان همچنان بر حجیت خود باقی‌اند. زیرا مانعی وجود ندارد که ادله حجیت شامل هر دوی آنها - در این جهت - بشود.

و ماقبلا - گفتیم که دلالت التزامی از دلالت مطابقی تبعیت می‌کند [البته] در اصل وجود نه در حجیت. پس مانعی نیست که یک دلیل، در دلالت التزامی اش حجت باشد ولی برای حجیت در دلالت مطابقی اش مانعی وجود داشته باشد. و این در جایی است که یکی از دو دلالت، در وجودش تابع دیگری باشد، چه رسد به آنجا که هیچ تبعیتی در وجود بین دو دلالت نباشد [۲۲۱]. در این صورت بطریق اولی حکم می‌کنیم که حجیت یکی با سقوط دیگری، ساقط نمی‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۸

۷- الجمع بین المتعارضین أولى من الطرح اشتهر بینهم ان الجمع بین المتعارضین مهما امکن أولى من الطرح، و قد نقل عن «غوالی اللالی» دعوی الإجماع علی هذه القاعدة.

و ظاهر ان المراد من الجمع الذی هو أولى من الطرح، هو الجمع فی الدلالة، فانه إذا كان الجمع بینهما فی الدلالة ممکنا تلاءما فیرتفع التعارض بینهما فلا یتکاذبان.

و تشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضین فی السند، و صورة ما إذا كانت لأحدهما مزیة تقتضی ترجیحه فی السند، لأنه فی الصورة الثانية بتقدیم ذی المزیة یلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع.

و علیه، فمقتضی القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معا علی القول بالتساقط، و عدم طرح أحدهما غیر المعین علی القول بالتخییر، و عدم طرح أحدهما المعین غیر ذی المزیة مع الترجیح.

و من أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة فی العمل بالمتعارضین، فیحجب البحث عنها من ناحية مدرکها، و من ناحية عمومها لكل جمع حتی الجمع التبرعی.

۱- اما من الناحیه الاولى فمن الظاهر انه لا مدرك لها الا حكم العقل بأولوية الجمع، لان التعارض لا يقع الا مع فرض تمامية مقومات الحجية في كل منهما من ناحية السند و الدلالة، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض و مع فرض وجود مقومات الحجية، أى وجود المقتضى للحجية، فانه لا وجه لرفع اليد عن ذلك الا مع وجود مانع من تأثير المقتضى؛ و ما المانع في فرض التعارض الا تكاذبهما. و مع فرض إمكان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۳۹۹

۷- جمع بین متعارضین، اولی از طرح [کنار زدن] است:

در بین علما مشهور است که جمع بین متعارضین در هر جا ممکن باشد، اولی از طرح آنهاست. و از کتاب «غوالی اللآلی» [۲۲۲] نقل شده که همه علما بر این قاعده، اجماع دارند.

و روشن است که مراد از جمعی که نسبت به طرح اولویت دارد، جمع دلالتی است زیرا وقتی جمع دلالتی بین دو دلیل ممکن باشد، بین آنها توافق برقرار می‌شود و تعارض آنها مرتفع می‌گردد و دیگر تکاذبی بین آنها باقی نمی‌ماند. و این قاعده بدین صورت شامل موردی که متعارضین از نظر سند متعادل باشند و یا یکی بر دیگری از حیث سند، مزیت و ترجیح داشته باشد، هر دو می‌شود. چون در صورت دوم اگر دلیل راجح و دارای مزیت را بخواهیم بر دیگری مقدم کنیم، به معنای طرح [کنار زدن] دیگری است درحالی که امکان جمع بین آنها وجود دارد!

و بنابراین، مقتضای قاعده اینست که: بنا بر قول به تساقط، با امکان جمع، طرح هر دو جایز نیست، و بنا بر قول به تخییر طرح یکی از آن دو بنحو نامعین جایز نیست. و در صورتی که یکی بر دیگری ترجیح دارد، طرح آن دیگری که مزیتی ندارد [و مرجوح است] جایز نیست!

از این رو این قاعده در باب عمل به متعارضین، از اهمیت زیادی برخوردار است و لذا بحث درباره مدرک آن ضروری است و نیز از حیث شمولش نسبت به هر جمعی - حتی جمع تبرعی [۲۲۳]- باید مورد بحث قرار گیرد.

۱- و اما از (ناحیه اول)، ظاهر است که مدرکی برای این قاعده جز حکم عقل به اولویت جمع، وجود ندارد. چون تعارض واقع نمی‌شود مگر بعد از اینکه فرض کنیم مقومات حجیت در هریک از آن دو از حیث سند و دلالت تمام است، چنانکه در شرط چهارم از شروط تعارض (ص ۲۱۲ عربی) گذشت. و با فرض وجود مقومات حجیت، یعنی وجود مقتضی حجیت، دیگر وجهی برای دست کشیدن از این دو دلیل وجود ندارد مگر اینکه مانعی برای تأثیر مقتضی موجود باشد و این مانع - در فرض تعارض - چیزی نیست جز تکاذب میان آن دو. و با فرض امکان جمع دلالتی بین آنها، این تکاذب

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۰

تکاذبهما فلا یحرز المانع عن تأثیر مقتضی الحجیه فیهما، فکیف یصح ان نحکم بتساقطهما أو سقوط أحدهما؟

۲- و اما من الناحیه الثانیة فانا نقول: ان المراد من الجمع التبرعی ما یرجع إلى التأویل کیفی الذی لا یساعد علیه عرف أهل المحاوره و لا شاهد علیه من دلیل ثالث.

و قد یظن الظان ان إمكان الجمع التبرعی یحقق هذه القاعدة و هی أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقدير المتقدم فی مدرکها، إذ لا یحرز المانع و هو تکاذب المتعارضین حینئذ، فیکون الجمع أولى.

و لکن یجاب عن ذلك: انه لو کان مضمون هذه القاعدة المجمع علیها ما یشمل الجمع التبرعی فلا یبقى هناك دلیلان متعارضان و للزم طرح کل ما ورد فی باب التعارض من الأخبار العلاجیه الا فیما هو نادر ندره لا یصح حمل الأخبار علیها، و هو صورۀ کون کل من المتعارضین نصا فی دلالتۀ لا یمکن تأویله بوجه من الوجوه. بل ربما یقال: لا وجود لهذه الصوره فی المتعارضین.

و بیان آخر برهانی، نقول: ان المتعارضین لا یخلوان عن حالات أربع: اما ان یكونا مقطوعی الدلالة مظنونی السند، أو بالعکس أی یكونان مظنونی الدلالة مقطوعی السند، أو یكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند و الآخر بالعکس، أو یكونان مظنونی الدلالة و السند معا. اما فرض أحدهما أو کل منهما مقطوع الدلالة و السند معا فان ذلك یرجھما عن کونهما متعارضین، بل الفرض الثانی مستحیل كما تقدم. و علیه فللمتعارضین أربع حالات ممکنه لا غیرها:

فان كانت الاولی، فلا مجال فیها للجمع فی الدلالة مطلقا للقطع بدلالة کل منهما فهو خارج عن مورد القاعده رأسا كما أشرنا إلیه، بل هما فی هذه الحاله اما ان یرجع فیهما إلی الترجیحات السندیه أو یتساقطان حیث لا مرجح أو یتخیر بینهما.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۱

محرز نیست. پس وجود مانع از تأثیر مقتضی حجیت در دو دلیل، محرز نیست و لذا چگونه صحیح است که به تساقط هر دو و یا سقوط یکی از آن دو حکم کنیم؟

۲- و اما از (ناحیه دوم) ما می گوئیم: مراد از جمع تبرعی، جمعی است که به تأویل کیفی ای برمی گردد که عرف اهل محاوره آن را نمی پسندد و از دلیل دیگری هم (شاهدی بر آن جمع وجود ندارد. و ممکن است کسی گمان نماید به مقتضای آنچه در مدرک قاعده گفتیم امکان جمع تبرعی، محقق کننده همین قاعده یعنی اولویت جمع نسبت به طرح [کنار زدن] است زیرا با امکان این جمع، دیگر مانع یعنی تکاذب متعارضین احراز نمی شود و لذا این جمع تبرعی اولی است.

ولی از این اشکال جواب داده شده که اگر مضمون این قاعده که همه بر آن اتفاق دارند، شامل جمع تبرعی هم بشود، دیگر اصلا دو دلیل متعارضی باقی نمی ماند و لازم می شود که همه اخبار علاجیه ای که در باب تعارض وارد شده را طرح کنیم (کنار بزنیم) مگر در موارد بسیار اندکی که حمل اخبار بر آن موارد صحیح نیست. و این موارد آنجاست که دو دلیل متعارض هر دو در دلالتشان صریح باشند بگونه ای که به هیچ وجه تأویل آنها ممکن نباشد. و بلکه چه بسا گفته شود که: چنین موردی در متعارضین اصلا وجود خارجی ندارد [و مصداقی برای آن یافت نمی شود]. و با بیانی دیگر که برهانی است می گوئیم: دو دلیل متعارض از چهار حالت بیرون نیستند: یا هر دو در دلالت قطعی و در سند، ظنی هستند (حالت اول)- و یا بالعکس هر دو در دلالت ظنی و در سند قطعی هستند (حالت دوم)- یا یکی در دلالت قطعی و در سند ظنی است و دلیل دیگر عکس آن است (حالت سوم)- و یا هر دو دلیل در دلالت و سند ظنی هستند (حالت چهارم).

و اما فرض اینکه یکی از دو دلیل یا هر دو، در دلالت و سند قطعی باشند، دو دلیل را از حالت تعارض خارج می کند، بلکه اصلا فرض دوم (هر دو در دلالت و سند قطعی باشند) محال است چنانکه قبلا در ص ۲۱۱ (عربی) گذشت. و بنابراین دو دلیل متعارض چهار حالت ممکن دارند و بس:

پس اگر حالت (اول) باشد، اصلا مجالی برای جمع دلالتی- مطلقا- باقی نمی ماند چون قطع به دلالت هر دو داریم و لذا این مورد بطور کلی از حیطه قاعده- چنانکه اشاره کردیم- بیرون است. بلکه در این حالت یا باید به ترجیحات سندی مراجعه کنیم و اگر مرجحی نباشد، تساقط می کنند و یا بین آنها مختیریم.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۲

و ان كانت الثانیة، فانه مع القطع بسندهما کالمتواترین أو الآتین القرآنین لا یعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحیه السند، فلم یبق الا- التصرف فیهما من ناحیه الدلالة. و لا یعقل جریان أصالة الظهور فیهما معا لتکاذبهما فی الظهور. و حیثئذ فان کان هناك جمع عرفی بینهما بأن یكون أحدهما المعین قرینه علی الآخر أو کل منهما قرینه علی التصرف فی الآخر علی نحو ما یأتی من بیان وجوه الجمع الدلالتی، فان هذا الجمع فی الحقیقه یكون هو الظاهر منهما فیدخلان بحسبه فی باب الظواهر و یتعین الأخذ بهذا الظهور. و ان لم یکن هنا جمع عرفی فان الجمع التبرعی لا یجعل لهما ظهورا فیه لیدخل فی باب الظواهر و یكون موضعا لبناء العقلاء. و لا دلیل فی

المقام غیر بناء العقلاء علی الأخذ بالظواهر، فما الذی یصحح الأخذ بهذا التأویل التبرعی. و یكون دلیلاً علی حجّته؟ و غایه ما یقتضی تعارضهما عدم إرادة ظهور کل منهما، و لا یقتضی ان یكون المراد غیر ظاهرهما من الجمع التبرعی فان هذا یتحتاج إلی دلیل یعینه و یدل علی حجّتهما فیه. و لا دلیل حسب الفرض؟

و ان كانت الثالثه، فانه یدور الأمر فیهما بین التصرف فی سند مظنون السند و بین التصرف فی ظهور مظنون الدلاله أو طرحهما معاً، فان كان مقطوع الدلاله صالحاً للتصرف بحسب عرف أهل المحاوره فی ظهور الآخر تعین ذلك، إذ یكون قرینه علی المراد من الآخر فیدخل بحسبه فی الظواهر الّتی هی حجه. و اما إذا لم یكن المقطوع الدلاله هذه الصلاحیه فان تأویل الظاهر تبرعاً لا یدخل فی الظاهر حیث یكون حجه بناء العقلاء و لا دلیل آخر علیه كما تقدم فی الصوره الثانيه. و یتعین فی هذا الفرض طرح هذین الدلیلین: طرح مقطوع الدلاله من ناحیه السند، و طرح مقطوع السند من ناحیه الدلاله. فلا یكون الجمع أولى،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۳

و اگر حالت (دوم) باشد، چون قطع به سند هر دو داریم مثل قطع به دو خبر متواتر و یا دو آیه قرآن، لذا طرح هر دو و یا طرح یکی از آن دو از حیث سند، معقول نیست. پس چاره‌ای نیست جز اینکه از جهت دلالت در آنها تصرف کنیم. و جریان اصالت ظهور در هر دو نیز معقول نیست چون بین ظهور آنها تکاذب برقرار است. در این صورت اگر جمع عرفی بین آن دو وجود داشته باشد: بدین صورت که یک طرف معین، قرینه برای طرف دیگر باشد و یا هریک قرینه برای تصرف در دیگری باشد- بگونه‌ای از گونه‌های جمع دلالتی که بیانش خواهد آمد- چنین جمعی، در حقیقت، ظاهر دو دلیل خواهد بود و لذا آن دو بلحاظ این ظاهر، در باب ظواهر داخل می‌شوند و اخذ این ظهور، متعین خواهد بود. و اما اگر جمع عرفی وجود نداشته باشد، جمع تبرعی نمی‌تواند ظهوری برای دو دلیل درست کند تا در باب ظواهر داخل شود و از مواضع بناء عقلاً محسوب گردد. و در این مقام، دلیلی جز بنای عقلاً در اخذ ظواهر نداریم. پس چه دلیلی می‌تواند مصحح اخذ به این تأویل تبرعی و گواه حجّت آن باشد؟!

و نهایت چیزی که تعارض دو دلیل، آن را اقتضا می‌کند اینست که ظهور هر دوی آنها مراد نیست. اما این تعارض اقتضا نمی‌کند که غیر ظاهر آن دو یعنی همان جمع تبرعی، مراد باشد. چنین چیزی احتیاج به دلیلی دارد که مؤید [۲۲۴] تبرعی باشد و بر حجّت دو دلیل در معنای جمع تبرعی دلالت کند و فرض اینست که چنین دلیلی نداریم!!

و اگر حالت (سوم) باشد، امر دائر است بین اینکه در سند ظنی تصرف کنیم و یا در ظهور دلالت ظنی تصرف نمائیم و یا هر دو را کنار بزنیم. حال اگر دلیلی که دلالتش قطعی است، بحسب عرف اهل محاوره صلاحیت برای تصرف در ظهور دلیل دیگر را داشته باشد، همین تصرف بایستی صورت گیرد، زیرا دلیل قطعی قرینه مراد از دلیل دیگر محسوب می‌شود و لذا بلحاظ این قرینه، داخل در ظواهر حجّت می‌شوند. و اما اگر دلیل مقطوع الدلاله، چنین صلاحیتی نداشت، در این صورت تأویل ظاهر بنحو تبرعی، داخل در ظواهر نمی‌شود تا اینکه بر مبنای عقلاً- حجّت شمرده شود. و- چنانکه در صورت دوم گفتیم- دلیل دیگری هم بر جمع تبرعی نداریم. و در این فرض، راهی جز کنار زدن دو دلیل نداریم، یعنی: طرح مقطوع الدلاله از حیث سندش و کنار زدن مقطوع السند از جنبه دلالتش. بنابراین جمع (بین دو دلیل) اولویت ندارد،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۴

إذ لیس إجراء دلیل أصالة السند باولی من دلیل أصالة الظهور، و كذلك العکس، و لا معنی فی هذه الحاله للرجوع إلی المرجحات فی السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح.

و ان كانت الرابعه، فان الأمر یدور فیهما بین التصرف فی أصالة السند فی أحدهما و التصرف فی أصالة الظهور فی الآخر، لا ان الأمر یدور بین السندین و لا بین الظهورین، و السر فی هذا الدوران: ان دلیل حجه السند یشملهما معاً علی حد سواء بلا ترجیح لأحدهما علی الآخر حسب الفرض، و كذلك دلیل حجه الظهور. و لما كان یمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا ان نأخذ

بسندهما معا، لا بد ان نحکم بکذب ظهور أحدهما، فیصدم حجیه سند أحدهما حجیه ظهور الآخر، و كذلك إذا اردنا ان نأخذ بظهورهما معا لا بد ان نحکم بکذب سند أحدهما فیصدم حجیه ظهور أحدهما حجیه سند الآخر. فیرجع الأمر فی هذه الحالة إلى الدوران بین حجیه سند أحدهما و حجیه ظهور الآخر.

و إذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم.

نعم لو كان هناك جمع عرفی بین ظهوریهما فانه حیث لا- تجری أصالة الظهور فیهما على حد سواء، بل المتبع فی بناء العقلاء ما یقتضیه الجمع العرفی الذی یقتضی الملاءمة بینهما، فلا یصلح کل منهما لمعارضه الآخر.

و من هنا نقول: ان الجمع العرفی أولى من الطرح. بل بالجمع العرفی یرجان عن کونهما متعارضین، كما سیأتی. فلا مقتضی لطح أحدهما أو طرهما معا.

اما إذا لم یکن بینهما جمع عرفی، فان الجمع التبرعی لا- یصلح للملاءمة بین ظهوریهما، فتبقى أصالة الظهور حجة فی کل منهما، فیقیان على ما هما علیه من التعارض، فاما ان یقدم أحدهما على الآخر لمزیة أو یتخیر بینهما أو یتساقطان.

فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول باولوية الجمع التبرعی من الطرح فی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۵

چون اجرای دلیل اصالت سند، نسبت به دلیل اصالت ظهور اولویتی ندارد. و همین طور بالعکس [۲۲۵]. و در این حالت- چنانکه روشن و واضح است- با فرض اینکه قطع به سند یکی از دو دلیل داریم، رجوع به مرجحات سندی، بی‌معناست.

و اگر حالت (چهارم) باشد، امر دائر است بین اینکه در اصالت سند یکی از دو دلیل تصرف کنیم و یا در اصالت ظهور دیگری تصرف نمائیم. نه اینکه امر دائر بین دو سند و یا دو ظهور باشد.

و سرّ این دوران اینست که: طبق فرض، دلیل حجّیت سند بنحو مساوی شامل هر دو می‌شود و هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارد، و نیز دلیل حجّیت ظهور شامل هر دو می‌باشد.

و چون با فرض تعارض، اجتماع ظهور هر دو دلیل ممتنع است، پس اگر بخواهیم سند هر دو را بگیریم، بایستی حتماً به کذب ظهور یکی از آنها حکم کنیم و در این صورت حجّیت سند یکی از آن دو با حجّیت ظهور دیگری تصادم پیدا می‌کند. و همین طور اگر بخواهیم ظهور هر دو را بگیریم، حتماً باید به کذب سند یکی از آنها حکم کنیم و در نتیجه حجّیت ظهور یکی از آنها با حجّیت سند دیگری مصادم می‌شود.

پس در این حالت (چهارم) امر برمی‌گردد به دوران بین حجّیت سند یک دلیل و حجّیت ظهور دلیل دیگر. و در این وضعیت،- چنانکه گذشت- یکی بر دیگری اولویت ندارد.

آری اگر جمع عرفی بین دو ظهور وجود داشته باشد، دیگر اصالت ظهور بنحو مساوی در آنها جاری نمی‌شود، بلکه آنچه در بناء عقلاً متّبع است، همانست که جمع عرفی اقتضا می‌کند.

یعنی چیزی که موجب ملائمت (هماهنگی) بین دو دلیل است، و در نتیجه هیچیک از دو دلیل، صلاحیت معارضه با دیگری را ندارد.

و از اینجاست که می‌گوئیم: جمع عرفی اولی از طرح است. بلکه بوسیله جمع عرفی، چنانکه خواهیم گفت، دو دلیل از تعارض خارج می‌شوند و سپس مقتضای ای برای کنار زدن یکی یا هر دو باهم وجود ندارد.

و امّا اگر جمع عرفی بین دو دلیل وجود نداشته باشد، جمع تبرعی صلاحیت ایجاد هماهنگی بین دو ظهور را ندارد. و در نتیجه، اصالت ظهور در هر دو باقی است و لذا همچنان بر تعارض خود باقی هستند: یا یکی بر دیگری بخاطر مزیتی مقدم می‌شود، یا بین آنها تخیر است و یا هر دو ساقط می‌شوند.

حاصل همه آنچه گفتیم اینست که جایی برای قول به اولویت جمع تبرعی بر طرح [کنار زدن]

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۶

کل صورة مفروضة للمتعارضين.

إذا عرفت ما ذكرناه من الامور في المقدمة- فلنشرع في المقصود، و الامور التي ينبغي ان نبينها ثلاثة: الجمع العرفي، و القاعدة الثانويّة في المتعادلين، و المرجحات السندية و ما يتعلق بها.

الأمر الأول- الجمع العرفي بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الأخيرة يتضح ان القدر المتيقن من قاعدة أولوية الجمع من الطرح في المتعارضين هو «الجمع العرفي» الذي سماه الشيخ الأعظم قدس سرّه ب «الجمع المقبول»، و غرضه المقبول عند العرف. و يسمى الجمع الدلّالي.

و في الحقيقة- كما تقدمت الإشارة إلى ذلك- انه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض. و الوجه في ذلك انه انما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السندية حيث تكون هناك حيرة في الأخذ بهما معا. و في موارد الجمع العرفي لا حيرة و لا تردد.

و بعبارة اخرى، انه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا، فلا بد من العلاج اما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع إلى المرجحات السندية و غيرها، و اما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فان التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين، فلا استحالة فيه و لا محذور حتى نحتاج إلى العلاج.

و يتضح من ذلك انه في موارد الجمع لا- تعارض، و في موارد التعارض لا جمع. و للجمع العرفي موارد لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب:

فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه، لأنه بمنزلة القرينة عليه. و قد جرى البحث في ان الخاص

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۷

در هریک از صورتهای مفروض متعارضین، وجود ندارد.

حال که امور مذکور در مقدمه را دانستی، بحث از مقصود را شروع می‌کنیم: و اموری که باید از آنها بحث کنیم، سه تا هستند: جمع عرفی- قاعده ثانویه در دو دلیل متعادل- و مرجحات سندی و امور مربوط به آن.

امر اول جمع عرفی

به مقتضای آنچه در مقدمه اخیر شرح دادیم، روشن می‌شود که قدر متیقن از قاعده اولویت جمع نسبت به طرح متعارضین، «جمع عرفی» است که شیخ انصاری (ره) آن را «جمع مقبول» نامیده و مقصودش، مقبولیت در عرف است و جمع دلالتی هم نامیده می‌شود.

و در حقیقت- چنانکه قبلا- اشاره شد- با جمع عرفی، دو دلیل از تعارض خارج می‌شوند. و وجه مطلب اینست که ما آن هنگام حکم به تساقط یا تخییر می‌کنیم و یا به علاجات سندی رجوع می‌کنیم که در اخذ به هر دو دلیل متحیر باشیم، و حال آنکه در صورت جمع عرفی، تحیر و تردّد در کار نیست.

و به عبارت دیگر: از آنجا که تعبد به دو امر متنافی، محال است؛ پس باید راه علاجی پیدا کنیم:

یا هر دو را کنار بگذاریم و یا قائل به تخییر شویم و یا به مرجحات سندی و غیر سندی رجوع کنیم.

و اما اگر دو دلیل به مقتضای جمع عرفی مقبول، سازگار و غیر متنافی باشند، تعبد به هر دو به معنای تعبد به دو دلیل سازگار خواهد

بود، پس دیگر نه استحاله‌ای در آن است و نه محذوری دارد تا احتیاج به علاج پیدا کنیم.

و از اینجا روشن می‌شود که در موارد جمع، اصلاً تعارضی نیست و در موارد تعارض، جمع وجود ندارد. و جمع عرفی مواردی دارد که بد نیست به بعضی از آنها- جهت تمرین و آزمون- اشاره کنیم:

(مورد اول) آنجاست که یک دلیل اخص از دلیل دیگر باشد که در این صورت خاص بر عام مقدم می‌شود و تصرف در عام را ایجاب می‌کند چون خاص قرینه بر عام است. در اینجا بحثی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۸

مطلقاً بما هو خاص مقدم علی العام، أو انما يقدم عليه لكونه أقوى ظهوراً فلو كان العام أقوى ظهوراً كان العام هو المقدم، و مال الشيخ الأعظم قدس سره إلى الثاني. كما جرى البحث في أن أصالة الظهور في الخاص حاکمة، أو واردة على أصالة الظهور في العام، أو أن في ذلك تفصيلاً. و لا يهمننا التعرض إلى هذا البحث، فإن المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من انحاء التقديم. و يلحق بهذا الجمع العرفي، تقديم النص على الظاهر، و الأظهر على الظاهر، فانهما من باب واحد.

و منها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الإرادة أو لكل منهما قدر متيقن، و لكن لا على أن يكون قدراً متيقناً من اللفظ، بل من الخارج، لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فإن الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين، إذ لا إطلاق حينئذ و لا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفي للمتعارضين سالبه بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد «ثمن العذرة سحت» و ورد أيضاً «لا بأس ببيع العذرة»، فإن عذرة الانسان قدر متيقن من الدليل الأول، و عذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني، فهما من ناحية لفظية متباينان متعارضان، و لكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبة إلى غير القدر المتيقن، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب بينهما، و يتلاءمان عرفاً.

و منها: ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبه لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقي من القلة لا يحسن أن يراد من العموم، فإن مثل هذا العام يقال عنه، انه يأبى عن التخصيص. فيكون ذلك قرينه على تخصيص العام الثاني.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۰۹

پیش آمده که آیا خاصّ مطلق، از آن جهت که خاص است بر عام مقدم است یا از آن جهت که ظهورش قوی تر است؟ که در صورت اخیر اگر عام ظهورش قوی تر باشد، بر خاص مقدم خواهد شد! و شیخ اعظم (ره) به همین قول دوم گرایش پیدا کرده است. همین طور بحثی در گرفته است در اینکه آیا اصالت ظهور در خاص، نسبت به اصالت ظهور در عام، حاکم است یا وارد است و یا در این مسئله باید تفصیل داد؟ و پرداختن به این بحث الآن برای ما اهمیتی ندارد. آنچه مهم است اینست که تقدیم خاص بر عام، چگونه تقدیمی است؟

و تقدیم نصّ بر ظاهر و تقدیم اظهر بر ظاهر نیز از قبیل همین جمع عرفی (مثل تقدیم خاص بر عام) است و همه این‌ها از یک باب‌اند.

(مورد دوم) آنجاست که یکی از دو متعارض، قدر متیقن مراد داشته باشد و یا هریک از دو دلیل، قدر متیقن داشته باشند، اما نه بدین صورت که قدر متیقن ناشی از لفظ باشد، بلکه از خارج باشد. چون اگر لفظ دارای قدر متیقن باشد، این دو دلیل از ابتدا- اصلاً- غیر متعارض‌اند، چرا که در این صورت لفظ نه دارای اطلاق است و نه دارای عموم. و چنین موردی از نوع جمع عرفی متعارضین نیست، بلکه سالبه بانتفاء موضوع است، زیرا اصلاً تعارضی در کار نیست.

مثال قدر متیقن از خارج (لفظ) اینست که از سویی وارد شده که: «ثمن العذرة سحت» و از طرف دیگر وارد شده که: «لا بأس ببيع

العذرة» [۲۲۶]. در اینجا قدر متیقن از دلیل اول، عذره انسان است و قدر متیقن از دلیل دوم، عذره مأکول اللحم [حیوانی که گوشتش حلال و قابل خوردن است] می‌باشد. پس این دو دلیل از جهت لفظی متباین و متعارض‌اند، امّا چون هر دو قدر متیقن دارند، تکاذب بین آنها نسبت به غیر متیقن است. لذا هریک بر قدر متیقن خود حمل می‌شود و تکاذب بین آنها مرتفع می‌گردد و عرفاً هماهنگ و سازگار می‌شوند.

(مورد سوّم) آنجاست که یکی از دو عامّ من وجه، بگونه‌ای باشد که اگر بخواهیم در آن به غیر موارد اجتماع، اکتفا کنیم، تخصیص مستهجن (ناپسند عرفی) لازم آید چرا که آنچه از آن اندک باقی می‌ماند، بجا و در حدّی نیست که از عموم، اراده شود. در چنین عامی گفته می‌شود که این عام، ابای از تخصیص دارد [یا آبی از تخصیص است]. این خود قرینه است بر اینکه عام دوم تخصیص می‌خورد [۲۲۷].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۰

و منها: ما إذا كان أحد العامین من وجه واردا مورد التحديدات كالاوزان و المقادير و المسافات، فان مثل هذا يكون موجبا لقوة الظهور على وجه يلحق بالنص، إذ يكون ذلك العام أيضا مما يقال فيه: انه يأبى عن التخصيص.

و هناك موارد اخرى وقع الخلاف في عدها من موارد الجمع العرفی، مثل ما إذا كان لكل من الدليلین مجاز هو أقرب مجازاته، و مثل ما إذا لم یکن لكل منهما الا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي، و مثل ما إذا دار الأمر بین التخصيص و النسخ فهل مقتضى الجمع العرفی تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل فی ذلك و قد تقدم البحث عن ذلك فی الجزء الأول [۲۲۸]، فراجع ... و لا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الأبحاث.

الأمر الثاني - القاعدة الثانوية للمتعادلين قد تقدم ان القاعدة الاولى فی المتعادلين هی التساقط، و لكن استفاضت الأخبار بل تواترت فی عدم التساقط، غیر ان آراء الأصحاب اختلفت فی استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة أقوال:

۱- التخيیر فی الأخذ بأحدهما، و هو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه.

۲- التوقف بما يرجع إلى الاحتياط فی العمل، و لو كان الاحتياط مخالفا لهما كالجمع بین القصر و الاتمام فی مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما.

و انما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لان التوقف يراد منه التوقف فی الفتوى على طبق أحدهما، و هذا يستلزم الاحتياط فی العمل، كما فی المورد الفاقد للنص، مع العلم الإجمالي بالحكم؛

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۱

(مورد چهارم) آنجاست که یکی از دو عام من وجه، در مورد اندازه‌گیری‌ها وارد شده باشد مثلاً- در زمینه وزن‌ها، مقدارها و مسافت‌ها. چنین چیزی موجب می‌شود ظهور عام تقویت گردد بگونه‌ای که ملحق به نصّ شود. زیرا چنین عامی از مواردی است که گفته می‌شود: آبی از تخصیص است.

البته موارد دیگری نیز هست که بحساب آوردن آنها از موارد جمع عرفی، محل خلاف است: مثل آنجا که برای هریک از دو دلیل، مجازی باشد که اقرب مجازات است. و مثل آنجا که هیچیک از دو دلیل، مجازی نداشته باشند مگر مجاز بعید یا مجازات متساوی النسبة به معنای حقیقی. و مثل آنجا که امر دائر بین تخصیص و نسخ باشد که در اینجا سؤال می‌شود مقتضای جمع عرفی، مقدم داشتن تخصیص است یا نسخ؟ یا بایستی به تفصیل قائل شد؟ و پیشتر بحث از این مسئله در جزء اول ص ۱۶۴ (عربی) گذشت و اینکه مراجعه کن ... و البته این رساله مختصر، گنجایش طرح همه این اباحت را ندارد.

گذشت که قاعده اولیه در دو دلیل متعادل، تساقط است، ولی اخبار مستفیضه و بلکه متواتر، بر عدم تساقط وارد شده است. ولی آراء اصحاب [فقهاء] در اینکه از این اخبار چه نوع حکمی استفاده می‌شود، مختلف است. اصحاب بر سه قولند:

- ۱- قول اول تخییر در اخذ به هریک از دو دلیل است. و این قول شهرور است و حتی بر آن نقل اجماع شده است.
- ۲- قول دوم توقف است که منجر به احتیاط در عمل می‌شود، و لو اینکه احتیاط مخالف با هر دو دلیل باشد، مثل جمع بین قصر و اتمام نماز در آنجا که ادله نسبت به قصر و اتمام متعارض باشد. و اینکه توقف به احتیاط برمی‌گردد بخاطر اینست که مراد از توقف، توقف در فتوا برطبق یکی از دو دلیل است. و این توقف، مستلزم احتیاط در عمل است، کما اینکه در موارد علم اجمالی به حکم و فقدان نص، همین گونه است [توقف، مستلزم احتیاط در عمل است].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۲

- ۳- وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتیاط، فان لم یکن فیهما ما یطابق الاحتیاط تخییر بینهما.
- و لا بد من النظر فی الأخبار لاستظهار الاصح من الأقوال. و قبل النظر فیها ینبغی الکلام عن إمكان صحة هذه الأقوال جملة، بعد ما سبق من تحقیق ان القاعدة الاولى بحکم العقل هی التساقط، فکیف یصح الحکم بعدم تساقطهما حیث؟ و أكثرها إشکالا هو القول بالتخییر بینهما، للمنافاة الظاهرة بین الحکم بتساقطهما و بین الحکم بالتخییر.

نقول فی الجواب عن هذا السؤال: انه إذا فرضت قیام الإجماع و نهوض الأخبار علی عدم تساقط المتعارضین، فان ذلک یکشف عن جعل جدید من قبل الشارع لحجیة أحد الخبرین بالفعل لا علی التعین، و هذا الجعل جدید لا ینافی ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضین بناء علی الطریقیة، لأنه انما حکمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجیة الأمانة عن شمولها للمتعارضین أو لأحدهما لا علی التعین، و لكن لا یقدح فی ذلک ان یرد دلیل خاص یتضمن بیان حجیة أحدهما غیر المعین بجعل جدید، لا بنفس الجعل الأول الذی تتضمنه الأدلة العامة.

و لا- یلزم من ذلک- کما قیل- أن تكون الأمانة حیثئذ مجعولة علی نحو السببیة، فانه انما یلزم ذلک لو کان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول.

و بعبارة أخرى أوضح: انه لو خلینا نحن و الأدلة العامة الدالة علی حجیة الأمانة فانه لا یتقی دلیل لنا علی حجیة أحد المتعارضین، لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما، فلا- بد من الحکم بعدم حجیتهما معا. اما و قد فرض قیام دلیل خاص فی صورة التعارض بالخصوص علی حجیة أحدهما فلا بد من الأخذ به و یدل علی حجیة أحدهما بجعل جدید، و لا مانع عقلی من ذلک.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۳

- ۳- قول سوم، لزوم اخذ دلیلی است که مطابق احتیاط است. و اگر دلیلی موافق احتیاط نبود، بایستی قائل به تخییر شد.
- و برای استظهار بهترین اقوال بایستی نظری به اخبار بیندازیم. و قبل از ملاحظه اخبار، جا دارد از امکان درستی این اقوال- فی الجملة- صحبت کنیم، چرا که قبلا بدین نتیجه رسیدیم که قاعده اولیه بحکم عقل، تساقط است، پس چگونه صحیح است که در صورت تعادل، به عدم تساقط حکم کنیم؟

و قولی که بیشترین اشکال را دارد، قول به تخییر است، چون منافات روشنی بین حکم به تساقط و حکم به تخییر وجود دارد. در جواب این سؤال می‌گوئیم: اگر فرض کنیم اجماع و اخبار، دال بر عدم تساقط متعارضین اند، این خود کاشف از جعل جدیدی از جانب شارع بر حجیّت فعلی یکی از دو خبر است، نه حجیّت یک دلیل معین. و این جعل جدید با آنچه قبلا- در سرّ تساقط متعارضین بنا بر طریقت گفتیم منافات ندارد. چون ما اگر حکم به تساقط کردیم، از این جهت بود که ادله حجیّت اماره، قاصر از

این است که شامل متعارضین و یا یکی از آن دو بنحو نامعین شود. ولی این امر منافات ندارد با اینکه دلیل خاصی وارد شود و با جعل جدیدی، حجّیت یکی از دو دلیل را بنحو نامعین بیان کند. [البته به جعل جدید] نه با آن جعل اوّل که ادله عامه، شامل آن می‌شود.

و از این مطلب - چنانکه گفته شده - لازم نمی‌آید که اماره بنحو سببیت جعل شود، چون چنین چیزی وقتی لازم می‌آید که عدم تساقط باعتبار جعل اول باشد!

و به عبارت واضح‌تر می‌گوئیم: اگر ما باشیم و ادله عامه‌ای که دال بر حجّیت اماره‌اند، دیگر برای ما دلیلی بر حجّیت یکی از دو متعارض باقی نمی‌ماند. چون شمول این ادله نسبت به متعارضین قاصر است و لذا باید به عدم حجّیت هر دو دلیل، حکم شود. اما اگر فرض کرده‌ایم که در خصوص صورت تعارض، دلیل خاصی بر حجّیت یکی از آن دو وارد شده، باید آن را اخذ کنیم و این دلیل، بر حجّیت یکی از دو دلیل با جعلی جدید، دلالت می‌کند و عقلاً مانعی بر این امر وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۴

و علی هذا، فالقاعده المستفاده من هذا الدلیل الخاص قاعده ثانویه مجعوله من قبل الشارع، بعد ان كانت القاعده الاولیه بحکم العقل هی التساقط.

بقی علینا ان نفهم معنی التخییر علی تقدیر القول به، بعد ان بینا سابقاً انه لا معنی للتخییر بین المتعارضین من جهة الحجیه، و لا من جهة الواقع فنقول:

ان معنی التخییر بمقتضی هذا الدلیل الخاص ان کل واحد من المتعارضین منجز للواقع علی تقدیر إصابته للواقع و معذر للمكلف علی تقدیر الخطأ، و هذا هو معنی الجعل الجدید الذی قلناه، فللمكلف ان یختار ما یشاء منهما فان أصاب الواقع فقد تنجز به و الا فهو معذور. و هذا بخلاف ما لو كنا نحن و الأدله العامه، فانه لا منجزیه لأحدهما غیر المعین و لا معذریه له.

و الشاهد علی ذلك انه بمقتضی هذا الدلیل الخاص لا یجوز ترك العمل بهما معاً، لأنه علی تقدیر الخطأ فی تركهما لا معذر له فی مخالفه الواقع، بینما انه معذور فی مخالفه الواقع لو أخذ بأحدهما. و هذا بخلاف ما لو لم یكن هذا الدلیل الخاص، موجوداً فانه یجوز له ترك العمل بهما معاً و ان استلزم مخالفه الواقع إذ لا منجز للواقع بالمتعارضین بمقتضی الأدله العامه.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب لیتضح الحق فی المسأله، فان منها ما یدل علی التخییر مطلقاً، و منها ما یدل علی التخییر فی صورته التعادل، و منها ما یدل علی التوقف، ثم نعقب علیها بما یقتضی، فنقول: ان الذی عثرنا علیه من الأخبار هو كما یلی:

۱- خبر الحسن بن جهم عن الرضا علیه السلام:

«قلت: یجئنا الرجال و كلاهما ثقہ بحديثین، مختلفین، فلا نعلم ایهما الحق؟

قال: فإذا لم تعلم، فموسع علیك بإیهما أخذت» [۲۲۹].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۵

و بنابراین، قاعده مستفاد از این دلیل خاص، قاعده ثانویه‌ای است که از جانب شارع جعل شده است. و این، پس از قاعده اولیه‌ای است که عقل بدان حکم می‌کند یعنی تساقط.

این نکته باقی است که بینیم بنا بر قول به تخیر، معنای تخیر چیست؟ و این، پس از آن است که گفتیم از جهت حجّیت و از جهت واقع، تخیر بین متعارضین بی‌معناست. پس می‌گوئیم:

به مقتضای این دلیل خاص، معنای تخیر اینست که هریک از دو دلیل متعارض، در صورتی که با واقع مطابق باشد، منجز واقع است و در صورتی که خطا باشد، معذر مکلف است. و این همان معنای جعل جدید است که گفتیم. پس مکلف مختار است هریک از

آن دو را برگزیند:

اگر به واقع رسید، آن را تحصیل کرده است و اگر بواقع نرسید، معذور است. و این برخلاف آنجاست که ما باشیم و ادله عامه، چرا که با این ادله، هیچ منجزیت و معذرتی برای هیچیک از دو دلیل وجود ندارد.

و شاهد بر این مطلب اینست که به مقتضای دلیل خاص، نمی‌توان عملاً هر دو دلیل را ترک کرد.

چون اگر ترک هر دو، خطا باشد، معذری در مخالفت با واقع برای مکلف وجود ندارد.

درحالی که اگر یکی را بگیرد و با واقع مخالفت کرده باشد، معذور است. و این برخلاف آنجاست که این دلیل خاص وجود نداشته باشد: در این صورت می‌تواند هر دو را ترک کند گرچه مستلزم مخالفت با واقع باشد، چون به مقتضای ادله عامه، بوسیله متعارضین منجزی برای واقع نیست.

*** اینک که مطالب گذشته را دانستی، لازم است اخبار این باب را برایت ذکر کنیم تا حق در مسئله روشن شود: برخی از این روایات دال بر تخییر مطلق هستند، برخی روایات دال بر تخییر در صورت تعادل می‌باشند، بعضی روایات دلالت بر توقف دارند. و پس از ذکر اخبار، آنچه را مقتضی است خواهیم گفت. پس می‌گوئیم: آنچه از اخبار بد آنها دست یافتیم، عبارتند از:

۱- خبر حسن بن جهم از امام رضا علیه السلام: [۲۳۰]

«گفتم: دو نفر نزد ما می‌آیند که هر دو ثقه هستند و دو حدیث مختلف نقل می‌کنند، و ما نمی‌دانیم کدامیک حق است؟

حضرت فرمودند: وقتی نمی‌دانی، مختار هستی که هریک را خواستی بگیری.»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۶

و هذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقا، و لكن صدره - الذي لم نذكره - مقيد بالعرض على الكتاب و السنة، فهو يدل على ان التخيير انما هو بعد فقدان المرجح و لو في الجملة.

۲- خبر الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام:

«إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة «فموسع عليك» حتى ترى القائم فترد عليه» [۲۳۱].

و هذا الخبر أيضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمة «فموسع عليك» و يقيد بالروایات الدالة على الترجيح الآتی.

و لكن يمكن ان يناقش في استظهار التخيير منه:

أولاً- بأن الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الامام و الأخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمننا إثباته، لان الرخصة في التخيير مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه ابدًا و لا تدل عليها.

ثانياً- بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض. بل ربما يكون واردا لبيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب. و معنى «موسع عليك» الرخصة بالأخذ به كناية عن حجيته، غاية الأمر انه يدل على ان الرخصة مغياة برؤية الامام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. و هذا أمر لا بد منه في كل حجة ظنية، و ان كانت عامة حتى لزمان حضور الامام الا انه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد ان ينتهي امد جواز العمل بها. و عليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

۳- مكاتبة عبد الله بن محمد إلى ابي الحسن عليه السلام:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۷

این قسمت از حدیث، ظهور در تخییر مطلق بین متعارضین دارد. ولی صدر روایت- که ما آن را ذکر نکردیم- مقید است به اینکه دو خبر باید به کتاب و سنت عرضه شوند. و لذا روایت دال بر اینست که تخییر زمانی است که مرجحی- و لو فی الجملة- در کار نباشد.

۲- خبر حارث بن مغیره از ابی عبد الله علیه السلام [۲۳۲].

«وقتی از دوستان حدیثی شنیدی، درحالی که همگی آنان مورد وثوق‌اند، مختار هستی. تا اینکه قائم [امام معصوم] را زیارت کنی و حدیث را به ایشان برگردانی [و پاسخ بگیری].»

در این خبر نیز، از عبارت (فموسع عليك) تخییر مطلق استظهار می‌شود. و این معنا با روایاتی که دال بر ترجیح است و می‌آید، مقید می‌شود.

ولی می‌توان در استظهار تخییر از این روایت، مناقشه نمود:

(اولا): این خبر در موردی است که امکان دیدار امام معصوم و گرفتن مطلب از ایشان وجود دارد. و لذا معلوم نیست که شامل زمان غیبت- که مورد نظر ماست- بشود. چون رخصت در تخییر برای مدتی کوتاه، مستلزم رخصت در تخییر برای ابد نیست و بر آن دلالتی ندارد.

(ثانیا): این خبر در فرض تعارض، ظهوری ندارد. بلکه چه‌بسا وارد شده که حجّیت حدیثی را که ثقات از اصحاب روایت می‌کنند، بیان کند. و معنای (موسع عليك) رخصت در گرفتن حدیث است که کنایه از حجّیت آن می‌باشد. غایت الامر دلالت می‌کند بر اینکه رخصت، تا رؤیت امام است تا شخص بصورت یقینی حکم را از امام دریافت کند. و این مسئله‌ای است که در هر حجّت ظنی لازم و اجتناب‌ناپذیر است، گرچه حتی زمان حضور امام را هم شامل شود. الا اینکه با حصول یقین از راه سخن شفاهی امام، ضرورتا بایستی جواز عمل به رخصت، پایان پذیرد.

و بنابراین، این خبر شاهی بر بحث ما نیست.

۳- مکاتبه عبد الله بن محمد با حضرت ابو الحسن علیه السلام [۲۳۳]

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۸

اختلف أصحابنا فی روایتهم عن ابی عبد الله علیه السلام فی رکعتی الفجر فی السفر:

فروی بعضهم ان صلّهما فی المحمل، و روی بعضهم ان لا تصلّهما الا علی الأرض، فاعلمنی کیف تصنع انت لأقتدی بک فی ذلک. فوقع علیه السلام: «موسع عليك بأیه عملت» [۲۳۴].

و هذه أيضا استظهروا منها التخییر مطلقا و تحمل علی المقیدات کالثانیة.

و لكن یمکن المناقشة فی هذا الاستظهار بأنه من المحتمل ان یراد من التوقع بیان التخییر فی العمل بکل من المرویین باعتبار ان الحكم الواقعی هو جواز صلاة رکعتی الفجر فی السفر فی المحمل و علی الأرض معا، لا- ان المراد التخییر بین الروایتین، فیکون الغرض تخطئة الروایتین.

و هو احتمال قریب جدا، لا سیما ان السؤال لم یکن عن کیفیة العمل بالمتعارضین بل السؤال عن کیفیة عمل الامام لیقتدی به، أى انه سؤال عن حکم صلاة رکعتی الفجر لا- عن حکم المتعارضین، و الجواب ینبغی ان یطابق السؤال، فکیف صح ان یحمل علی بیان کیفیة العمل بالمتعارضین، و علیه فلا یكون فی هذا الخبر أيضا شاهد علی ما نحن فیه کالخبر الثانی.

۴- جواب مکاتبه الحمیری إلى الحجّة- عجل الله فرجه-

«فی ذلک حدیثان: اما أحدهما فانه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التکبیر. و اما الحدیث الآخر فانه روی انه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و کبر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القيام بعد القعود تکبیر. و کذلک التشهد الأول یجرى هذا المجرى. و بأیهما أخذت من باب التسليم کان صوابا» [۲۳۵].

و هذا الجواب أيضا استظهروا منه التخییر مطلقا و یحمل علی المقیدات.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۱۹

«اصحاب ما در روایتشان از امام صادق علیه السلام در باب دو رکعت نماز فجر در سفر اختلاف کرده‌اند: بعضی روایت کرده‌اند که این دو رکعت را در محمل بخوانید. و بعضی روایت کرده‌اند که این دو رکعت را جز بر روی زمین بجا نیاورید. پس اینک مرا آگاه کن که شما چگونه عمل می‌کنید تا در این مسئله به شما اقتدا کنم؟»
حضرت در توقیعی فرمودند: «مختار هستی که به هر کدام عمل کنی».

و از این روایت نیز تخییر مطلق را استظهار کرده‌اند و مانند روایت دوم، حمل بر مقیدات می‌شود. ولی در این استظهار، مناقشه امکان دارد، چون محتمل است که مراد از توقیع، بیان تخییر در عمل به هریک از دو روایت باشد چرا که شاید حکم واقعی، جواز دو رکعت نماز فجر در سفر، هم بر روی محمل و هم بر روی زمین - هر دو - باشد. نه اینکه مراد، تخییر بین دو روایت باشد. پس غرض، تخطئه هر دو روایت است!

و این احتمال، جدا قریب است، بخصوص که سؤال از کیفیت عمل به متعارضین نیست، بلکه سؤال از چگونگی عمل امام است تا بدان اقتدا کند. یعنی سؤال از حکم نماز دو رکعتی فجر است نه از حکم متعارضین. و جواب بایستی با سؤال مطابق باشد. پس چگونه صحیح است که جواب امام بر بیان کیفیت عمل به متعارضین حمل شود؟ و بنابراین در این خبر نیز - همچون خبر دوم - شاهی بر بحث ما نیست.

۴- جواب مکاتبه حمیری با امام زمان علیه السلام [در باب گفتن تکبیر پس از تشهد اول در نماز] [۲۳۶].

«در این زمینه دو حدیث است: حدیثی می‌گوید مکلف وقتی از حالتی به حالت دیگر [مثلاً از قیام به رکوع] منتقل می‌شود، باید تکبیر بگوید. و حدیث دیگر می‌گوید وقتی مکلف سر از سجده دوم برمی‌دارد و تکبیر می‌گوید و سپس می‌نشیند و سپس برمی‌خیزد، دیگر لازم نیست در قیام بعد از قعود [نشستن] تکبیر بگوید. و همین‌طور در تشهد اول به همین گونه عمل می‌شود. و شما هر حدیث را از باب تسلیم، بگیری، بر صواب هستی».

و از این جواب نیز تخییر مطلق را استظهار کرده‌اند و البته حمل بر مقیدات می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۰

و لکنه أيضا يناقش في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قريبا ان المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. و يشهد لذلك التعبير بقوله: «كان صوابا»، لان المتعارضين لا يمكن ان يكون كل واحد منهما صوابا، ثم لا معنى لجواب الامام على السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، الا لبيان خطأ الروايتين و ان الحكم الواقعي على خلافهما.

۵- مرفوعة زرارة المروية عن «غوالي اللآلي»، و قد جاء في آخرها: «إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به و تدع الآخر» [۲۳۷].

و لا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين و في انه بعد فرض التعادل، لانها جاءت بعد ذكر المرجحات و فرض انعدامها، و لكن الشأن في صحة سندها و سيأتي التعرض له. و هي من أهم أخبار الباب من جهة مضمونها.

۶- خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام:

قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دینه فی أمر، كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه» [۲۳۸].

و قد استظهروا من قوله عليه السلام: «فهو في سعة» التخيير مطلقا. و فيه: أولا - ان الرواية وارده في فرض التمكن من لقاء الامام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الامام خصوصا أو عموما. فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۱

ولی در این استظهار نیز مناقشه راه دارد. چون احتمال زیاد می‌رود که مراد از ذکر تخییر در عمل تکبیر، بیان عدم وجوب تکبیر باشد، نه تخییر در متعارضین، و شاهد این معنا، تعبیر «کان صوابا» است. چون دو متعارض نمی‌توانند هر دو بر صواب باشند. و همچنین معنا ندارد که جواب امام از سؤال درباره حکم واقعی، ذکر دو روایت متعارض و راه علاج بین آنها باشد مگر اینکه امام بخواهد خطای دو روایت را بیان نماید و اینکه حکم واقعی برخلاف آن دوست.

۵- مرفوعه [۲۳۹] زراره که از غوالی اللثالی روایت شده و در آخر آن آمده است:

«در این صورت یکی را اختیار کن و آن را بگیر و دیگری را رها کن».

و شکی نیست که این بخش از روایت، در وجوب تخییر بین متعارضین و اینکه تخییر بعد از فرض تعادل است ظهور دارد، چون این بخش بعد از ذکر مرجحات و فرض نبود مرجحات آمده است. ولی بحث بر سر صحت سند این روایت است و در این مورد، بحث خواهد شد. و این روایت از حیث مضمون از مهم‌ترین اخبار این باب است.

۶- خبر سماعه از ابی عبد الله علیه السلام [۲۴۰]:

گفت: پرسیدم از فردی که دو نفر از همدینانش در یک مسئله اختلاف نظر دارند و هر دو روایت نقل می‌کنند و یکی امر به انجام می‌کند و دیگری او را از کار نهی می‌کند، این فرد چه کند؟

سپس امام فرمود: باید انتظار بکشد تا با خبره‌ای برخورد کند. پس مختار است تا وقتی که او (خبره) را ملاقات کند. و علما از قول امام «فهو فی سعة» تخییر مطلق را استظهار کرده‌اند.

ولی در این سخن اشکالاتی هست:

(اولا) این روایت در موردی است که دیدار امام یا کسی که بنحو یقینی از حکم خبر می‌دهد مانند نواب عام یا خاص، ممکن است. پس این روایت از این جهت شبیه روایت دوم است که قبلا گذشت.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۲

و ثانيا- ان الاولى فیها ان تجعل من أدله التوقف، لا التخییر، و ذلك لكلمة «یرجئه». و اما قوله «فی سعة» فالظاهر ان المراد به التخییر بین الفعل و الترك، باعتبار ان الأمر حسب فرض السؤال یدور بین المحذورین و هو الوجوب و الحرمة. إذن، فلیس المقصود منه التخییر بین الروایتین، لا سیما ان ذلك لا یلثم من الأمر بالارجاء، لان العمل بأحدهما تخییرا لیس ارجاء، بل الارجاء ترك العمل بهما معا.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخییر بین المتعارضین.

۷- و قال الكلینی بعد تلك الرواية: «و فی رواية اخرى: بایهما أخذت من باب التسليم وسعك».

و يظهر منه انها رواية اخرى، لا انها نص آخر فی الجواب عن نفس السؤال فی الرواية المتقدمة، و الا لكان المناسب ان یقول «بایهما أخذت» لضمیر الغائب، لا «بایهما أخذت» بنحو الخطاب. و ظاهرها الحكم بالتخییر بین المتعارضین مطلقا، و یحمل على المقیدات.

۸- ما فی عیون أخبار الرضا للصدوق فی خبر طویل جاء فی آخره:

«فذلك الذی یسع الأخذ بهما جمیعا، أو بأیهما شئت وسعك الاختیار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله» [۲۴۱].

و الظاهر من هذه الفقرة هو التخییر بین المتعارضین، الا انه بملاحظة صدرها و ذیلها یمکن ان یتظهر منها إرادة التخییر فی العمل بالنسبة إلى ما أخبر عن حکمه انه على نحو الکراهة، و لذا انها فیما یتعلق بالأخبار عن الحكم الالزامی صرحت بلزوم العرض على الكتاب و السنة، لا سیما و قد أعقب تلك الفقرة التي

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۳

و (ثانیا) اولی این است که این روایت از ادله توقف بشمار رود نه تخییر، چرا که کلمه (یرجئه) در آن آمده است [یعنی آن را به تأخیر اندازد]. و امّا کلام امام (فی سعه) ظاهرش آن است که مراد از آن تخییر بین فعل و ترک است: باعتبار اینکه امر- بحسب فرض سؤال- دائر بین محذورین یعنی وجوب و حرمت است. بنابراین مقصود از آن تخییر بین دو روایت نیست. به ویژه که این معنا با امر به ارجاء (تأخیر انداختن و توقف کردن) نمی‌سازد. چون عمل به یکی از آن دو و اختیار، ارجاء نیست. بلکه ارجاء، ترک عمل به هر دو است.

پس این روایت بر تخییر بین متعارضین، دلالتی ندارد.

۷- و شیخ کلینی (ره) بعد از روایت فوق فرموده: «و در روایت دیگری آمده است: هریک از دو روایت متعارض را از باب تسلیم بگیری، آزادی». و ظاهر این سخن این است که این، روایت دیگری است نه اینکه تصریح دیگری در جواب از همان سؤال قبلی در روایت پیشین باشد. و الا مناسب بود بگوید (هریک را بگیرد) یعنی ضمیر غائب بیاورد، نه اینکه بگوید (هر کدام را بگیری) که با ضمیر خطاب است.

و ظاهر این روایت نیز تخییر مطلق بین متعارضین است و حمل بر مقیدات می‌شود.

۸- در کتاب عیون اخبار الرضا [۲۴۲] از شیخ صدوق در پایان خبری طولانی آمده است:

«اینجاست که در گرفتن هریک از دو دلیل- جمیعاً- آزادی و اختیار وجود دارد. یا نسبت به هریک که خواستی، مختار هستی. البته از باب تسلیم و پیروی و ارجاع به رسول الله».

و ظاهر این قسمت از روایت، تخییر بین متعارضین است. الا اینکه به لحاظ صدور ذیل روایت، می‌توان برای کسی که باخبر شده که حکم عمل کراهت است، اختیار در عمل را از آن استظهار نمود. و از این رو روایت مذکور در مورد احکام الزامی [مثل وجوب و حرمت] تصریح دارد که بایستی بر کتاب و سنت عرضه شود. بخصوص که بدنبال فراز مزبور که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۴

نقلناها قوله عليه السلام: «و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا إلینا علمه فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم، و علیکم بالكف و الثبوت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا».

و هذه الفقرات صریحه فی وجوب التوقف و التریث. و علیه فالأجدر بهذه الروایة ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخییر.

۹- مقبولة عمر بن حنظلة الآتی ذکرها فی المرجحات، و قد جاء فی آخرها:

«إذا كان ذلك- أى فقدت المرجحات- فارجئه حتی تلقی امامک. فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» [۲۴۳].

و هذه ظاهرة فی وجوب التوقف عند التعادل.

۱۰- خبر سماعة عن ابی عبد الله علیه السلام:

«قلت: یرد علینا حدیثان: واحد یأمرنا بالعمل به، و الآخر ینہانا عن العمل به؟

قال: لا تعمل بواحد منهما حتی تأتی صاحبک، فتسأل عنه، قلت: لا بد ان يعمل بأحدهما. قال: أعمل بما فیہ خلاف العامة» [۲۴۴].

۱۱- مرسله صاحب غوالی اللالی، علی ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعة المتقدمة برقم ۵ قال: «و فی روایة انه قال علیه السلام: إذن فارجئه حتی تلقی امامک فتسأله» [۲۴۵].

*** هذه جملة ما عثرت علیه من الروایات فیما يتعلق بالتخییر أو التوقف.

و الظاهر منها- بعد ملاحظة أخبار الترجیح الآتی، و بعد ملاحظة مقیداتها بصورة

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۵

نقل کردیم، امام فرموده است: «و اگر موردی را در هیچ‌یک از این وجوه نیافتید، علم آن مورد را به ما برگردانید چرا که ما اولی به این علوم هستیم. و در آن با آراء خودتان سخن نگوئید و بر شما باد که خود را از رأی نگه دارید و توقف کنید و شما می‌توانید در طلب باشید و بحث کنید تا اینکه بیان از جانب ما برسد».

و این فرازهای روائی، صراحت در وجوب توقف و درنگ دارند. و بنابراین سزاوارتر اینست که این روایت از ادله توقف باشد نه تخییر.

۹- در ذیل مقبوله [۲۴۶] عمر بن حنظله که در آینده در باب مرجحات ذکر می‌شود، آمده است:

«اگر چنین بود- یعنی مرجحی وجود نداشت- آن را تأخیر بینداز تا امامت را ملاقات کنی، چون وقوف در شبهات بهتر از فروافتادن در مهلکه‌هاست».

و این روایت ظهور دارد که در تعادل دو دلیل، باید متوقف شد.

۱۰- خبر سماعه از ابی عبد الله (علیه السلام): [۲۴۷]

گفتم: بر ما دو حدیث وارد می‌شود: یکی امر به عمل می‌کند، و دیگری ما را از عمل باز می‌دارد؟

فرمود: به هیچ‌یک از آن دو عمل نکن تا صاحب برسد، آنگاه از او سؤال کن.

گفتم: چاره‌ای نیست و باید به یکی از آنها عمل شود؟

فرمود: عمل کن به آنچه که خلاف عامه [اهل سنت] است.

۱۱- مرسله [۲۴۸] صاحب غوالی اللثالی: بحسب آنچه از ایشان نقل شده، وی پس از نقل روایت مرفوعه پیشین [روایت پنجم]

می‌گوید: «و در روایتی آمده که حضرت فرمود: در این صورت منتظر بمان تا اینکه امامت را ملاقات کنی و از او بپرسی».

*** این‌ها بخشی از روایاتی بود که در باب تخییر یا توقف ما بدانها دست یافتیم. و پس از ملاحظه روایات ترجیح- که خواهد

آمد- و بعد از ملاحظه اینکه این روایات مقیدند به صورتی که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۶

فقدان المرجح و لو فی الجملة- ان الرجوع إلى التخییر أو التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها علی مقیداتها.

و الخلاصة: ان المتحصل منها جميعا انه يجب أولا ملاحظة المرجحات بین المتعارضین فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هی التخییر

أو التوقف علی حسب استفادتنا من الأخبار، لا ان القاعدة التخییر أو التوقف فی کل متعارضین و ان کان فیهما ما يرجح أحدهما علی

الآخر.

نعم، المستفاد من الرواية العاشرة فقط- و هی خبر سماعه- ان التوقف هو الحكم الاولی، إذ ارجعه إلى الترجیح بمخالفة العامة بعد

فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

و لكن التأمل فیها يعطى انها لا تنافی أدلة تقديم الترجیح، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأسا انتظارا لملاقاة الامام، لا التوقف

و العمل بالاحتياط.

و بعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بین أخبار التخییر و أخبار التوقف فیما ذکرناه من الأخبار المتقدمه. و قد ذکرنا وجوها

للجمع لا یغنی أكثرها [۲۴۹].

و انت- بعد ملاحظه ما مر من المناقشات فی الأخبار التي استظهروا منها التخییر- تستطيع ان تحكم بأن التوقف هو القاعدة الاولیه، و

ان التخییر لا مستند له، إذ لم یبق ما یصلح مستندا له الا الرواية الاولی، و هی لا تصلح لمعارضه الروایات الكثیره الداله علی وجوب

التوقف و الرد إلى الامام.

اما الخامسة، و هي مرفوعة زرارة فهي ضعيفة السند جدا، و قد أشرنا فيما سبق إلى ذلك و سيأتي بيانه، على ان راويها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة (برقم ۱۱) الواردة في التوقف و الارجاء.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۷

مرجحي - و لو في الجملة - نباشد، آنچه از این روایات ظاهر است این است که رجوع به تخییر و یا توقف، پس از فقدان مرجحات است و لذا مطلقات روایات، حمل بر مقیدات می شود.

و خلاصه اینکه براساس آنچه از جمیع روایات حاصل می شود، اولاً- لازم است مرجحات بین متعارضین ملا-حظه گردد. و اگر مرجحات یافت نشد، قاعده- برحسب آنچه ما از اخبار استفاده کردیم- یا تخییر است و یا توقف. نه اینکه قاعده در هر تعارضی، تخییر یا توقف باشد و لو اینکه مرجح برای یکی بر دیگری موجود باشد!

آری فقط از روایت دهم- روایت سماعه- استفاده می شد که حکم اولی، توقف است. زیرا مکلف را به ترجیح از راه مخالفت با عامه ارجاع داد، البته پس از فرض اینکه عمل به یکی از دو دلیل بحسب فرض سائل ضرورت پیدا کند.

و لکن با دقت در این روایت می فهمیم که با ادله تقدیم ترجیح، منافات ندارد. چون ظاهر آن است که مراد از توقف در این روایت، ترک کلی عمل و انتظار ملاقات با امام علیه السلام است، نه توقف کردن و عمل به احتیاط نمودن.

و پس از این مطالب، اینک باید وجه جمع بین اخبار تخییر و اخبار توقف در مجموعه اخبار مذکور را بشناسیم. و علما راه جمع‌هایی بیان کرده‌اند که اکثر آنها بی فائده است (رجوع کنید به حدائق، محدث بحرانی، ج ۱ ص ۱۰۰)

و پس از مناقشاتی که در اخبار تخییر داشتیم، شما می توانی حکم کنی که توقف، قاعده اولیه است و مستندی برای تخییر وجود ندارد. چون مستندی برای آن نیست مگر روایت اول، و این یک روایت هم نمی تواند معارضه کند با روایات متعددی که دال بر وجوب توقف و ارجاع دادن به امام است.

و اما روایت (پنجم) که مرفوعه زراره است، از نظر سند جدا ضعیف است و قبلاً بدین نکته اشاره کردیم و در آینده نیز بیان خواهیم کرد. بعلاوه راوی آن خودش، بدنبال آن روایت، مرسله پیشین (روایت یازدهم) را که در توقف و ارجاء (تأخیر انداختن و انتظار کشیدن دیدار امام) وارد شده، ذکر کرده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۸

و اما السابعة، مرسله الكليني، فليس من البعيد انها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا انها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. و يشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي [ص ۹] من مرسله اخرى بهذا المضمون: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»، لأنه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك المرسله التي نحن بصدددها و هي بخطاب المفرد، و هذه بخطاب الجمع. و عليه فيظهر ان المرسلتين معا هما من مستنباطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما.

إذا عرف ما ذكرناه يظهر لك ان القول بالتخيير لا- مستند له يصلح لمعارضه أخبار التوقف، و لا- للخروج عن القاعدة الاولى للمتعارضين و هي التساقط، و ان كان التخيير مذهب المشهور.

و اما أخبار التوقف فانها مضافا إلى كثرتها و صحة بعضها و قوة دلالتها لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقة، لان الارجاء و التوقف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على القاعدة. [۲۵۰]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۲۸

و قيل في وجه تقديم أخبار التخيير: ان أدلة التخيير مطلقة بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما ان أخبار التوقف مقيدة به. و صناعة الإطلاق

و التقييد تقتضى رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. و نتيجة ذلك التخير فى زمان الغيبة كما عليه المشهور.

أقول: ان أخبار التوقف كلها بلسان الارحاء إلى ملاقة الامام فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لان استفادة ذلك يتوقف على ان يكون للغاية مفهوم، و قد تقدم [۲۵۱] بيان المناط فى استفادة مفهوم الغاية، فقلنا: «ان الغاية إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، و لا تدل على

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۲۹

و امّا در روایت (هفتم) یعنی مرسله کلینی (ره): بعید نیست که این عبارات از استنباطات خود کلینی پس از فهم روایات باشد، نه اینکه روایت مستقلى در کنار سایر روایات این باب باشد.

و شاهد بر این مطلب سخنی است که ایشان در مقدمه کافی (ص ۹) از مرسله دیگری با همین مضمون آورده و نقل می کند که: «هریک از دو دلیل را از باب تسلیم اخذ کنید، مختار و آزاد هستید.» چون در نزد ایشان روایتی با این تعبیر وارد نشده جز همان مرسله‌ای که ما در صدد توضیح آن هستیم و آن روایت با خطاب مفرد است و حال آنکه در مقدمه با خطاب جمع آمده است. پس روشن می شود که هر دو مرسله، از استنباطات کلینی است و لذا نمی توان بر آنها اعتماد کرد.

با شناخت آنچه گفتیم، برای روشن می شود که قول به تخیر، مستندی که توان معارضه با اخبار توقف داشته باشد، ندارد و نمی تواند از قاعده اولیه متعارضین یعنی تساقط، خارج شود، گرچه تخیر مذهب مشهور است.

و اما اخبار توقف، علاوه بر اینکه متعددند و بعضی از آنها صحیح و قوی الدلالة هستند، در حقیقت منافاتی با قاعده تساقط ندارند. چون ارجاء (بتأخیر انداختن) و توقف، چیزی فراتر از تساقط نیست بلکه از لوازم تساقط است، پس اخبار توقف، طبق قاعده اند. و در وجه تقدیم اخبار تخیر گفته شده که: ادله تخیر نسبت به زمان حضور مطلق اند.

درحالی که اخبار توقف مقید به زمان حضورند. و رابطه اطلاق و تقييد اقتضا می کند که برای رفع تعارض آن دو، مطلق بر مقید حمل شود. و نتیجه چنین حملی، تخیر در زمان غیبت است یعنی قول مشهور.

می گویم: لسان اخبار توقف تماماً این است که حکم تا ملاقات امام، بتأخیر افتد. پس از این اخبار استفاده نمی شود. که حکم توقف، مقید به زمان حضور است. چون استفاده چنین مطلبی متوقف بر این است که غایت، دارای مفهوم باشد. و قبلاً در (ج ۱ ص ۱۲۵ عربی) مناط در استفاده مفهوم غایت بیان شد و گفتیم که: «غایت اگر فقط قید موضوع یا قید محمول باشد، دلالت بر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۰

المفهوم الا إذا كان التقييد بالغاية راجعاً إلى الحكم».

و الغاية هنا غاية لنفس الارحاء لا لحكمه و هو الوجوب، یعنی ان المستفاد من هذه الأخبار ان نفس الارحاء مغيا بملاقاة الامام، لا وجوبه.

و الحاصل: انه لا يفهم من أخبار التوقف، الا انه لا يجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة، و لا العمل بواحد منها، و انما يحال الأمر فى شأنها الى الامام و يؤجل البتّ فيها إلى ملاقاته، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهى تقول بما يؤول إلى ان الأخبار المتعارضة المتكافئة لا تصلح لإثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى و لا العمل بأحدها. و ينحصر الأمر حينئذ بملاقاة الامام و السؤال منه. فإذا لم تحصل الملاقاة و لو لغيبة الامام فلا يجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين.

و على هذا، فتكون هذه الأخبار مبينة لأخبار التخير لا أخص منها.

الأمر الثالث- المرجحات تقدم [۲۵۲] ان من شروط تحقق التعارض ان يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجية فى حد نفسه، لأنه لا تعارض بين الحجة و اللاحجة، فإذا بحثنا عن المرجحات فالذى نعنيه ان نبث عما يرجح الحجة على الاخرى، بعد فرض حجيتها

معا فی أنفسهما، لا- عما يقوم أصل الحجّة و یميزها عن اللاحجّة. و علیه فالجّهة التي تكون من مقومات الحجّة مع قطع النظر عن المعارضة لا تدخل فی مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجّة عن اللاحجّة. و من أجل هذا يجب ان نتنبه إلى الروایات المذكورة فی باب الترجيحات إلى

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۱

مفهوم ندارد، و دلالت بر مفهوم فقط وقتی است که قید غایت، به حکم باز گردد». و غایت در اینجا، غایت خود ارجاء است نه غایت حکمش یعنی وجوب. یعنی آنچه از این اخبار استفاده می شود این است که خود ارجاء، مغیا (دارای غایت) به ملاقات امام است، نه وجوبش. و حاصل آنکه: از اخبار توقف چیزی فهمیده نمی شود مگر این مطلب که اخذ دو خبر متعارض متعادل، جایز نیست. و نیز عمل به یکی از آنها مجاز نمی باشد. و در این موارد بایستی به امام معصوم علیه السلام احاله شود و یقین در آن مورد، زمانی حاصل می شود که به حضور امام برسیم و از او پرسیم تا حجت بر حکم، تحصیل شود. پس اخبار توقف به این بر می گردد که اخبار متعارض برای اثبات حکم صلاحیت ندارند و لذا با هیچیک از این اخبار متعارض نه می توان فتوی داد و نه می توان بدانها عمل نمود. و تنها راه، ملاقات امام و سؤال از ایشان است. و اگر ملاقات حاصل نشود و لو بخاطر غیبت امام معصوم، اقدام بر عمل براساس متعارضین، جایز نمی باشد. و بنابراین، اخبار توقف با اخبار تخیر مباین می باشند نه اینکه اخص از آنها باشند.

امر سوم مرجحات

اشاره

قبلا در ص ۲۱۲ (عربی) گذشت که یکی از شروط تحقق تعارض این است که هریک از دو دلیل، فی نفسه دارای شرائط حجّیت باشد. چون هرگز تعارض بین حجّت و غیر حجّت واقع نمی شود. پس ما وقتی از مرجحات بحث می کنیم، مقصودمان مرجحاتی است که حجّتی را بر حجّت دیگر ترجیح می دهد و این، پس از فرض حجّیت هر دو دلیل - فی نفسه - است. پس بحث ما از چیزی که مقوم اصل حجّت و ممیز آن از غیر حجّت است، نیست. و بنابراین، آن جهتی که از مقومات حجّت - با قطع نظر از معارضه - است در مرجحات باب تعارض داخل نمی شود، بلکه از مميزات حجّت از غیر حجّت است. و به همین خاطر باید توجه کنیم که روایات مذکور در باب ترجیحات کدامند؟ و اینکه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۲

انها وارده فی صدد ای شیء من ذلك: فی صدد الترجیح أو التمییز.

فلو كانت علی النحو الثانی لا- یكون فیها شاهد علی ما نحن فیه، كما قاله الشیخ صاحب الکفایة قدس سرّه فی روایات الترجیح بموافقة الكتاب كما سیأتی.

إذا عرفت ما ذکرناه من جهة البحث التي نقصدها فی بیان المرجحات، فنقول:

ان المرجحات المدعی انها منصوص علیها فی الأخبار خمسة اصناف:

الترجیح بالأحدث تاریخا، و بصفات الراوی، و بالشهرة، و بموافقة الكتاب و بمخالفة العامة.

فینبغی أولا البحث عنها واحدة واحدة، ثم بیان أية منها أولى بالتقدیم لو تعارضت، ثم بیان انه هل يجب الاقتصار علیها أو یتعدی إلى

غیرها. فهنا ثلاثة مقامات:

المقام الأول- المرجحات الخمسة ۱- الترجيح بالاحداث في هذا الترجيح روايات أربع، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «أ رأيت لو حدثتك بحديث- العام- ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: آخذ بالآخر. فقال: لي: رحمك الله!» [۲۵۳].

أقول: ان الذي يستظهره بعض أجلة مشايخنا قدس سره ان هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه، أي انها لا تدل على ترجيح الأحداث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة إلى كل مكلف و بالنسبة إلى جميع العصور، لأنه لا تدل على ذلك الا إذا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۳

این روایات در صدد بیان چه مطلبی هستند: ترجیح یا تمییز؟ پس اگر این روایات برای تمییز باشند، شاهدی بر مقصود ما نمی‌باشند، کما اینکه شیخ صاحب کفایه در روایات ترجیح از راه موافقت با کتاب- چنانکه خواهد آمد- این نکته را بیان نموده است [۲۵۴]. اینک پس از شناخت آنچه مقصود ما از بیان مرجحات است، می‌گوئیم:

مرجحاتی که ادعا شده در اخبار بر آنها تصریح شده است، پنج صنف می‌باشند:

الف) ترجیح از راه نو بودن تاریخی. ب) ترجیح از راه صفات راوی. ج) ترجیح از راه شهرت. د) ترجیح از راه موافقت با کتاب. ه) ترجیح از راه مخالفت با عامه.

بجاست اولاً از تک‌تک این‌ها بحث کنیم و سپس بیان نمائیم که در صورت تعارض این‌ها، کدامیک مقدم است. و سپس توضیح دهیم که آیا بایستی بر همین مرجحات اکتفا کرد یا می‌توان از آنها تعدی نمود؟ پس در اینجا سه مقام است:

مقام اول: مرجحات پنجگانه

۱- ترجیح احداث [جدیدتر]:

در این زمینه چهار روایت وارد شده است و ما به آنچه کلینی (ره) روایت کرده، بسنده می‌کنیم.

ایشان با سلسله سند خودش از ابی عبد الله عليه السلام نقل می‌کند که فرمود [۲۵۵]: «اگر امسال برای حدیثی بگویم و سال آینده نیز نزد من بیایی و حدیثی برخلاف گذشته بگویم، آیا کدامیک را می‌گیری (و بدان عمل می‌کنی)؟ عرض کردم: حدیث آخر را. حضرت فرمود: خداوند تو را رحمت کند!»

می‌گویم: بعضی از بزرگان مشایخ ما چنین استظهار کرده‌اند که این روایات، شاهد بر مقصود ما نیستند، یعنی دلالت نمی‌کنند که بصورت قاعده‌ای کلی برای همه و در همه اعصار حدیث جدیدتر مقدم می‌شود! چون این روایات نمی‌توانند بر چنین مطلبی دلالت کنند مگر اینکه از آنها

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۴

فهم منها ان الأحداث هو الحكم الواقعي و ان الأول واقع موقع التقية أو نحوها، مع أنه لا- يفهم منها أكثر من ان من القى إليه البيان خاصة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الأخير. و ليست ناظرة إلى انه هو الحكم الواقعي، فلربما كان حكما ظاهريا بالنسبة إليه من باب التقية. كما انه ليست ناظرة إلى ان هذا الحكم الفعلي هو حكم كل أحد و في كل زمان.

و الحاصل: ان هذه الطائفة من الروایات لا- دلالة فيها على ان البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعي، و ان ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين في جميع الازمنة، حتى يكون الأخذ بالأحدث وظيفة عامة لجميع المكلفين و لجميع الازمان حتى زمن الغيبة و لو كان من باب التقيّة، و لا شك ان الازمان و الأشخاص متفاوت و تختلف من جهة شدة التقيّة أو لزومها.

۲- الترجيح بالصفات ان الروایات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة و مرفوعة زرارة المشار إليهما سابقا. و المرفوعة كما قلنا ضعيفة جدا، لانها مرفوعة و مرسله و لم يروها الا صاحب «غوالي اللآلي»، و قد طعن صاحب «الحقائق» في التأليف و المؤلف إذ قال: «فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي، مع ما هي عليه من الرفع و الارسال، و ما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار و الإهمال و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها» [۲۵۶].

إذن، الكلام فيها فضول، فالعمدة في الباب المقبولة التي قبلها العلماء لان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۵

فهميده شود که حدیث جدیدتر، همیشه حکم واقعی است و حدیث قبلی، در موقعیت تقيّه و امثال آن صادر شده است. حال آنکه از این روایات بیش از این فهمیده نمی‌شود که شخصی که حدیث برای خصوص او وارد شده، حکم فعلیش همانست که در بیان اخیر آمده است. اما ناظر به این نیست که این حکم، حکم واقعی است.

پس چه بسا نسبت به او حکم ظاهری و از باب تقيّه باشد. کما اینکه ناظر به این نیست که این حکم فعلی، حکم همه افراد و در همه زمانهاست.

حاصل آنکه این طائفه از روایات، دلالتي ندارند که بیان اخیر متضمن حکم واقعی است و اینکه این حکم برای همه مکلفین در تمامی زمانهاست، تا اینکه حدیث نوتر را گرفتن، وظیفه همه مکلفین در همه زمانها حتی در زمان غیبت باشد، و لو اینکه حدیث نوتر از باب تقيّه صادر شده باشد! و حال آنکه شکی نیست که زمانها و اشخاص از حیث شدت تقيّه و یا لزوم تقيّه، متفاوت و مختلف‌اند.

۲- ترجیح با صفات:

روایاتی که ترجیح با صفات را ذکر کرده‌اند منحصر در مقبولة عمر بن حنظلة و مرفوعة زرارة است که قبلا بدانها اشاره شد. و روایت مرفوعة زرارة- چنانکه گفتیم- جدا ضعیف است، چون مرفوعة و مرسله است و جز صاحب «غوالي اللآلي» آن را روایت نکرده است. و صاحب حقائق [۲۵۷] هم کتاب و هم نویسنده آن را مورد طعن قرار داده است و در ج ۱ ص ۹۹ حقائق می‌فرماید: «ما این روایت را جز در کتاب غوالي اللآلي نیافتیم، مضافا اینکه این روایت دچار رفع و ارسال است. و بعلاوه به صاحب این کتاب نسبت داده شده که در نقل اخبار و اهمال و خلط ضعیف و قوی و نیز صحیح و ناصحیح متساهل بوده است».

بنابراین سخن گفتن در مورد روایت مرفوعة، بی‌فائده است و آنچه در این باب، عمده است روایت مقبولة عمر بن حنظلة است که علما آن را قبول کرده‌اند. چون راوی آن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۶

راویها صفوان بن يحيى الذی هو من أصحاب الإجماع، أى الذین أجمع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم [۲۵۸]. و اليك نصها بعد حذف مقدمتها:

قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا- من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما، و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في

حدیثکم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فأنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكما المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا-ريب فيه. و انما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيه فيجتنب، و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: «حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم».

قلت: فان كان الخبران عنكما [۲۵۹] مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر: فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۷

صفوان بن يحيى است که از اصحاب اجماع است و اصحاب اجماع کسانی هستند که همه علمای شیعه روایت آنها را صحیح می‌شمارند، کما اینکه مشایخ سه‌گانه [۲۶۰] در کتابشان این روایت مقبوله را نقل کرده‌اند. [۲۶۱] و [۲۶۲] و اینکه متن روایت را با حذف مقدمه، می‌آوریم:

گفتم: اگر دو شخص که باهم اختلاف و نزاع دارند، هر کدام یکی از اصحاب ما را بعنوان ناظر در حقشان انتخاب کردند و آنگاه این دو ناظر در حکم باهم اختلاف کردند و هر دو در حدیث شما با یکدیگر نظر داشتند، تکلیف چیست؟ فرمود: حکم، حکم کسی است که عادل‌تر، فقیه‌تر، در حدیث راستگوتر و پرهیزگارتر است. و به حکم دیگری نباید توجه شود.

عرض کردم: اگر هر دو عادل و مورد رضایت اصحاب باشند و هیچیک بر دیگری ترجیحی نداشته باشد، تکلیف چیست؟ فرمود: باید دید کدامیک از روایتها از طرف ما در موضوعی که آن دو بر آن حکم کرده‌اند، مورد اجماع اصحاب است، پس باید همان حکم، اتخاذ شود و روایت دیگر که نادر است و در نزد اصحاب مشهور نمی‌باشد، ترک شود، چون آنچه اجماعی است، در آن تردید وجود ندارد.

و بدان که امور سه گونه‌اند: یک قسم آن است که رشد آن روشن است و لذا باید تبعیت شود، و قسم دوم آن است که گمراهی روشن است و لذا باید از آن اجتناب کرد، و قسم سوم آنست که محل اشکال است و باید علم آن به خدا و رسولش برگردد. پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمود: «حلالی داریم که روشن است و حرامی داریم که روشن است و امور شبهه‌ناکی هم هست که بین حلال و حرام مردد است. پس هر کس شبهات را ترک کند، از محرمات نجات پیدا می‌کند و هر کس شبهات را بگیرد، مرتکب محرمات خواهد شد و از آنجا که خود آگاه نیست، هلاک خواهد شد».

عرض کردم: اگر هر دو خبر از شما دو بزرگوار [۲۶۳] مشهور بودند و افراد مورد وثوق آنها را از شما روایت کردند، تکلیف چیست؟

فرمود: باید آن روایتی که حکمش با کتاب و سنت موافق و با عامه مخالف است، اتخاذ گردد. و آن دلیلی که حکمش با حکم کتاب و سنت مخالف است و با عامه موافقت دارد، ترک شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۸

قلت: جعلت فداک! رأیت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة و الآخر مخالفا لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟
قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداک! فان وافقهم الخبران جميعا؟
قال: انظر إلى ما هم إليه اميل - حكامهم و قضاتهم - فترك و يؤخذ بالآخر.
قلت: فان وافق حكامهم الخبرين جميعا؟
قال: إذا كان ذلك فأرجه (و فى بعض النسخ: فارجئه) حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات. انتهت المقبولة.

أقول: من الواضح ان موردھا التعارض بين الحاكمين، لا بين الراويين و لكن لما كان الحكم و الفتوى فى الصدر الأول يقعان بنص الأحاديث، لا- انهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتى كالعصور المتأخرة استنباطا من الأحاديث- تعرضت هذه المقبولة للرواية و الراوى لارتباط الرواية بالحكم. و من هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضة.
غير انه- مع ذلك- لا يجعلها شاهدا على ما نحن فيه. و السر فى ذلك واضح لان اعتبار شىء فى الراوى بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو و محدث، و المفهوم من المقبولة ان ترجيح الأعدل و الأورع و الأفقه انما هو بما هو حاكم فى مقام نفوذ حكمه، لا فى مقام قبول روايته.

و يشهد لذلك انها جعلت من جملة المرجحات كونه «أفقه» فى عرض كونه «أعدل» و «أصدق» فى الحديث. و لا- ربط للأفقيه بترجيح الرواية من جهة كونها رواية.
نعم، ان المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هى رواية ابتداء من الترجيح بالشهرة، و ان كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم، فان هذا أمر
ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۳۹

عرض کردم: فدایت گردم! اگر هر دو فقیه، حکمشان را از کتاب و سنت فهمیده باشند و ما بینیم که یکی از دو خبر موافق عامه و دیگری مخالف با آنان است، کدام خبر بایستی اخذ شود؟
فرمود: در آنچه مخالف عامه است، رشد و رشاد هست.

عرض کردم: فدایت شوم! اگر هر دو با عامه موافق بود، تکلیف چیست؟
فرمود: بین که حکام و قضات آنها به کدامیک تمایل بیشتری دارند، پس این باید ترک شود و آن دیگری اخذ شود.
عرض کردم: اگر حکام آنها با هر دو خبر موافق بودند [و بدان تمایل داشتند] تکلیف چیست؟
فرمود: اگر چنین بود، آن را بتأخیر بینداز تا اینکه امامت را ملاقات کنی، زیرا وقوف در شبهات، بهتر از افتادن در هلاکات است. [پایان روایت مقبوله].

می‌گوییم: روشن است که مورد روایت فوق، تعارض بین دو حاکم است نه بین دو روایت.
ولی از آنجا که حکم و فتوی در صدر اول اسلام، با نص احادیث بود نه اینکه همچون اعصار اخیر، براساس استنباط از احادیث و با تعبیری از ناحیه خود حاکم یا مفتی باشد، روایت مقبوله متعرض روایت و راوی شده چرا که روایت با حکم [قاضی] ارتباط داشته است و از همین جاست که با این روایت بر ترجیحات روایات متعارض استدلال شده است.

ولی با این امر علاوه بر اشکال قبلی- این روایت مقبوله، شاهدی بر بحث ما نمی‌شود. و سر مسئله روشن است: چون معتبر بودن شرطی در راوی از آن حیث که حاکم است، غیر از اعتبار آن از جهت راوی و محدث بودن است. و آنچه از مقبوله، فهمیده

می‌شود اینست که ترجیح عادل‌تر و متقی‌تر و فقیه‌تر فقط از جهت نفوذ بیشتر حکم حاکم است نه از حیث قبول روایتش.

و شاهد بر این مدعی اینست که این روایت یکی از مرجحات را «افقه» بودن در کنار اعدل و اصدق بودن در حدیث قرار داده است! و حال آنکه افقهیت، ربطی به ترجیح روایت از آن جهت که روایت است، ندارد.

آری، گفتگو در ذیل بحث در روایت مقبوله منتقل به ترجیح روایت - از آن حیث که روایت است - شده و نخست از ترجیح با شهرت، آغاز شده است، گرچه این بحث نیز از آن جهت است

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۰

آخر غیر الترجیح لنفس الحكم و بیان نفوذ.

و علیه، فالمقبوله لا دلیل فیها علی الترجیح بالصفات. و اما الترجیح بالشهره و ما یلیها فسیأتی الکلام عنه. و یؤید هذا الاستنتاج ان صاحب الکافی لم یدکر فی مقدمه کتابه الترجیح بصفات الراوی.

۳- الترجیح بالشهره تقدم [۲۶۴] ان الشهره لیست حجه فی نفسها، و اما إذا كانت مرجحه للروایه - علی القول به - فلا ینافی عدم حجیتها فی نفسها.

و الشهره المرجحه علی نحوین: شهره عملیه و هی الشهره الفتوائیه المطابقه للروایه، و شهره فی الروایه و ان لم یکن العمل علی طبقها مشهورا.

اما الاولی، فلم یرد فیها من الأخبار ما یدل علی الترجیح بها، فإذا قلنا بالترجیح بها، فلا بد ان یکون بمناط وجوب الترجیح بکل ما یوجب الأقربیه إلی الواقع، علی ما سیأتی وجهه، غایه الأمر ان تقویة الروایه بالعمل بها یشترط فیها أمران:

۱- ان یعرف استناد الفتوی إلیها، إذ لا یکفی مجرد مطابقه فتوی المشهور للروایه فی الوثوق بأقربیتها إلی الواقع.

۲- أن تكون الشهره العملیه قديمه، أي واقعہ فی عصر الائمة أو العصر الذی یلیه الذی تم فیہ جمع الأخبار و تحقیقها، اما الشهره فی العصور المتأخره فیشكل تقویة الروایه بها.

هذا من جهة الترجیح بالشهره العملیه فی مقام التعارض، اما من جهة جبر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۱

که روایت، سند حکم حاکم است. و این، امر دیگری است غیر از ترجیح خود حکم و بیان نفوذ حکم.

و بنابراین، در مقبوله دلیلی بر ترجیح از راه صفات وجود ندارد. و اما ترجیح از راه شهرت و آنچه پس از آن آمده، مورد بحث واقع خواهد شد. و مؤید این برداشت ما این است که صاحب «کافی» در مقدمه کتابش در باب ترجیح از راه صفات راوی، این روایت را ذکر نکرده است.

۳- ترجیح از راه شهرت:

قبلا در ص ۱۶۴ (عربی) گذشت که شهرت - فی نفسه - حجت نیست. ولی اگر مرجح روایت باشد - بنا بر اینکه قائل به مرجحیت شهرت باشیم منافاتی با عدم حجیتش فی نفسه ندارد.

و شهرت مرجح بر دو گونه است: شهرت عملی که همان شهرت فتوایی برطبق روایت است. و شهرت در روایت (شهرت روایی)، و لو اینکه عمل برطبق روایت، مشهور نباشد.

و اما در باب (اولی: شهرت عملی فتوایی) چیزی در اخبار وارد نشده که دلالت بر ترجیح با شهرت کند.

پس اگر قائل به ترجیح از راه شهرت شویم، بایستی مناط ما این باشد که ترجیح از هر راهی که موجب اقریبیت به واقع می‌شود واجب است - چنانکه وجهش خواهد آمد. نهایت اینکه تقویت روایت با عمل به روایت، مشروط به دو امر است:

۱- شرط اول اینکه استناد فتوی به شهرت، معلوم باشد. چون صرف مطابقت فتوی مشهور با روایت برای وثوق به اقریبیت روایت نسبت به واقع، کافی نیست.

۲- شرط دوم اینکه شهرت عملی، قدیمی باشد یعنی در عصر ائمه علیهم السلام و یا عصر بعد از ائمه که جمع و تحقیق روایات در آن پایان یافته، واقع شده باشد. و اما شهرتی که در اعصار اخیر پیدا شده، مشکل است بتواند روایت را تقویت کند.

آنچه گفتیم از جهت ترجیح با شهرت عملی در مقام تعارض بود. اما از جهت اینکه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۲

الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. و الحق انها جابرة له إذا كانت قديمة أيضا، لان العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. و الوثوق هو المناط في حجية الخبر كما تقدم. و بالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فانه يوجب وهنه و ان كان راويه ثقة و كان قوى السند، بل كلما قوى سند الخبر فاعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه.

و اما الثانية، و هي الشهرة في الرواية - فان إجماع المحققين قائم على الترجيح بها، و قد دلت عليه المقبولة المتقدمة، و قد جاء فيها «فان المجمع عليه لا ريب فيه». و المقصود من «المجمع عليه»، المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، إذ عقبه بالسؤال: «فان كان الخبران عنكما مشهورين». و لا معنى لان يراد من الشهرة، الإجماع.

و قد يقال: ان شهرة الرواية في عصر الائمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، و على الأقل يوجب كونه موثوقا بصدوره. و إذا كان كذلك فالشاذ المعارض له اما مقطوع العدم أو موثوق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر. و عليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح احدي الحجتين بل تكون لتمييز الحجة عن اللاحجة.

و الجواب: ان الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعا، و اما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر، لان الظاهر كفاية وثاقه الراوی في قبول خبره من دون اناطه بالوثوق الفعلي بخبره. و قد تقدم في حجية خبر الثقة انه لا يشترط حصول الظن الفعلي به و لا عدم الظن بخلافه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۳

شهرت بتواند خبر ضعیف را - با قطع نظر از وجود آنچه که معارض با خبر است - جبران کند، بین علما محل نزاع است. و حق این است که شهرت اگر قدیمی باشد، جبران ضعف روایت نیز می‌کند. چون عمل به یک خبر در نزد مشهور قدما، موجب وثوق به صدور آن خبر می‌شود و - چنانکه پیشتر گفتیم - وثوق و اطمینان، مناط حجیت خبر است. و برعکس، اعراض اصحاب از یک خبر، موجب سستی آن خبر می‌شود، گرچه راوی آن ثقة و سندش قوی باشد. بلکه هرچه سند خبر قوی‌تر باشد ولی باز هم اصحاب (فقهاء) از آن اعراض کرده باشند، دلالت بیشتری بر سستی روایت خواهد داشت.

و اما در باب (دومی: شهرت روایی) اجماع محققین بر اینست که ترجیح با آن واقع می‌شود و مقبوله پیشین نیز بر آن دلالت داشت. و در آن روایت آمد که «در چیزی که محل اجماع است، تردیدی نیست». و مقصود از (المجمع علیه) همان مشهور است چرا که سائل چنین فهمید و لذا سپس پرسید: «اگر هر دو خبر از شما مشهور باشند». و معنا ندارد که مراد از شهرت، اجماع باشد [۲۶۵].

و گاهی گفته می‌شود: شهرت روایت در عصر ائمه. موجب می‌شود که روایت، مقطوع الصدور باشد و لا اقل موجب می‌شود که به صدور روایت، وثوق پیدا کنیم. و در این صورت، روایت نادری که با آن معارض باشد یا مقطوع العدم است و یا عدمش مورد

و ثوق است و لذا ادله حجیت خبر، شامل آن نمی‌شود. و بنابراین، اقتضای شهرت روایی از مسئله ترجیح یک حجّت بر حجّت دیگر خارج می‌شود، بلکه شهرت از اسباب تمییز حجّت از غیر حجت می‌شود.

و جواب: این است که روایت شاذ و نادری که مقطوع العدم باشد، قطعاً در بحث ما داخل نیست و اما روایتی که وثوق به عدمش - بخاطر وثوق فعلی به معارضش - داریم، مانعی ندارد که مشمول ادله حجیت خبر باشد. چون ظاهر اینست که صرف وثاقت راوی در قبول خبرش کافی است و این قبول، منوط به وثوق بالفعل به خبرش نمی‌باشد. و قبلاً در بحث حجیت خبر ثقه گذشت که حصول ظن فعلی به خبر و عدم ظن برخلاف، شرط نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۴

۴- الترجیح بموافقة الكتاب فی ذلک روایات کثیره، منها: مقبولة ابن حنظلة المتقدمة.

و منها: خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ۱) فقد جاء فی صدره:

قلت له: تجئنا الأحادیث عنکم مختلفه؟

قال: ما جاءك عنا فقهه علی کتاب الله عز و جل و أحادیثنا: فان كان يشبههما فهو منا، و ان لم یکن يشبههما فلیس منا.

قال فی الکفایه: «ان فی کون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوة احتمال ان یكون المخالف للكتاب فی نفسه غیر حجة، بشهادة ما ورد فی انه زخرف و باطل و لیس بشیء أو انه لم نقله أو أمر بطرحه علی الجدار...» [۲۶۶].

أقول: فی مسألة موافقة الكتاب و مخالفته طائفتان من الأخبار:

الاولی - فی بیان مقیاس أصل حجة الخبر، لا - فی مقام المعارضة بغيره، و هی التي ورد فیها التعبيرات المذكورة فی الکفایه: انه زخرف و باطل ... إلى آخره.

فلا بد ان تحمل هذه الطائفة علی المخالفة لصريح الكتاب، لأنه هو الذي یصح وصفه بأنه زخرف و باطل و نحوهما.

و الثانية - فی بیان ترجیح أحد المتعارضین. و هذه لم یرد فیها مثل تلك التعبيرات، و قد قرأت بعضها. و ینبغی ان تحمل علی المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصه، لا سیما ان مورد بعضها مثل المقبولة فی الخبر الذي لو كان وحده لأخذ به و انما المانع من الأخذ به وجود المعارض، إذ الأمر بالأخذ بالموافق و ترك المخالف وقع فی المقبولة بعد فرض کونهما مشهورین قد رواهما الثقات، ثم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۵

۴- ترجیح از راه موافقت با کتاب:

در این زمینه روایات زیادی هست:

(یک روایت) مقبولة ابن حنظلة است که گذشت.

(روایت دیگر) خبر (شماره یک) حسن بن جهم است که قبلاً نقل کردیم و در آغاز روایت آمده: «عرض کردم: بر ما احادیث مختلف از جانب شما می‌رسد، چه کنیم؟ حضرت فرمود:

آنچه از ما می‌رسد با کتاب خدا و احادیث ما مقایسه کن: اگر شبیه آنها بود، از ماست و اگر شباهتی به آنها نداشت از ما نیست.

صاحب کفایه در کفایه می‌گوید: «در اینکه اخبار مربوط به موافقت کتاب یا مخالفت قوم (عامه: اهل سنت) از اخبار باب ترجیحات باشد، نظر و اشکال است: وجه اشکال این است که به احتمال قوی روایتی که مخالف کتاب باشد، فی نفسه اصلاً حجت نیست. و گواه بر این مدعی اینست که در روایات آمده که چنین سخنی مزخرف و باطل است و چیزی بحساب نمی‌آید. و یا ائمه گفته‌اند ما

آن را نقل نکرده‌ایم و یا امر شده که چنین خبری را به دیوار بگوییم...!

می‌گوییم: در مسئله موافقت و مخالفت با کتاب، دو دسته خبر داریم:

(اول): اخباری هستند که بیانگر مقیاس برای اصل حجیت خبر می‌باشند و نه اینکه در مقام معارضه خبری با خبر دیگر، ملاک ارائه دهند. و همین اخبارند که تعبیرات مذکور در کتاب کفایه از قبیل: زخرف و باطل و ... الخ در آنها آمده است. پس باید این طائفه از احادیث را بر مورد مخالفت صریح با کتاب حمل کنیم، چون چنین خبرهای مخالفی است که می‌توان آنها را زخرف، باطل و امثال این‌ها توصیف کرد.

(دوم) اخباری هستند که در مقام ترجیح یک متعارض بر خبر دیگر است. و در این دسته از اخبار، آن تعبیرات که برخی از آنها را دیدی، نیامده است. و این دسته می‌بایست بر مخالفت با ظاهر کتاب حمل شود نه بر نص کتاب. بخصوص که مورد بعضی از این روایات مثل مقبوله عمر بن حنظله، خبری است که اگر خودش به تنهایی باشد، اخذ می‌شود و تنها مانعی که برای اتخاذ آن هست، وجود معارض است. زیرا امر کردن به اخذ موافق و ترک مخالف کتاب در این روایت، بعد از فرض این است که هر دو مشهورند و افراد ثقه آن دو را روایت کرده‌اند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۶

فرض السائل موافقتها معا للكتاب بعد ذلك إذ قال: «فان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة». و لا يكون ذلك الا الموافقة لظاهره و الا- لزم وجود نصين متبائنين في الكتاب. كل ذلك يدل على ان المراد من مخالفة الكتاب في المقبولة مخالفة الظاهر لا النص.

و يشهد لما قلناه أيضا ما جاء في خبر الحسن المتقدم: «فان كان يشبههما فهو منا»، فان التعبير بكلمة «يشبههما» يشير إلى ان المراد الموافقة و المخالفة للظاهر.

۵- مخالفة العامة ان الأخبار المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة و ترك ما وافقها كلها منقولة عن رساله للقبط الراوندي، و قد نقل عن الفاضل النراقي انه قال: انها غير ثابتة عن القطب ثبوتا شايعا فلا حجة فيما نقل عنه.

و هناك رواية مرسله عن «الاحتجاج» تقدمت في (رقم ۱۰) لا حجة فيها لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل في «المقبولة» المتقدمة. و ظاهرها كما سبق قريبا ان الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة بعد فرض حجية الخبرين في أنفسهما، فتدل على الترجيح لا على التمييز كما قيل.

و النتيجة: ان المستفاد من الأخبار، ان المرجحات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، و موافقة الكتاب و السنة، و مخالفة العامة. و هذا ما استفاده الشيخ الكليني قدس سره في مقدمة الكافي.

المقام الثاني- في المفاضلة بين المرجحات ان المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها:

۱- ما يكون مرجحا للصدور، و يسمى «المرجح الصدوري»، و معنى ذلك ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۷

سپس سائل فرض کرده که هر دو موافق کتابند چون می‌گوید: «اگر هر دو فقیه حکم خود را از کتاب و سنت بدست آورده باشند». و این فرض، ممکن نیست مگر در صورت موافقت با ظاهر کتاب و الا لازم می‌آید دو نص متباین در قرآن وجود داشته باشد. همه این‌ها دال بر این است که مراد از مخالفت در روایت مقبوله، مخالفت با ظاهر است نه با نص. و نیز شاهد قول ما، مطلبی است که در روایت حسن بن جهم -قبلا- گذشته که فرمود: اگر خبر با کتاب و سنت شباهت داشت، از ماست چون تعبیر (یشبههما) اشاره به این است که موافقت و مخالفت با ظاهر، مراد است.

۵- مخالفت با عامه:

اخباری که بطور مطلق امر می‌کنند که مخالفت با عامه را اخذ کنیم و موافق با آنها را ترک کنیم، تماما از رساله‌ای از قطب راوندی نقل شده‌اند. و از فاضل نراقی نقل شده که فرمود: بنحو شایع و مسلم ثابت نشده که این رساله از قطب است و لذا آنچه از این رساله نقل شود، حجت نیست.

و روایت مرسله‌ای از کتاب احتجاج قبلا در رقم شماره (۱۰) گذاشت که چون مرسله و ضعیف است، حجت نمی‌باشد. پس تنها دلیل، همان مقبوله پیشین است. و ظاهر این مقبوله - کما اینکه الآن گفتیم - اینست که ترجیح از راه موافقت کتاب و مخالفت عامه بعد از فرض حجّیت هر دو خبر - فی نفسه - است. پس این روایت دلالت بر ترجیح دارد نه بر تمییز [حجت از غیر حجّت]، کما اینکه چنین گفته‌اند.

و نتیجه: اینکه از اخبار استفاده می‌شود که مرجحات منصوص سه‌تاست: شهرت، موافقت کتاب و سنت، و مخالفت با عامه. و این همان مطلبی است که شیخ کلینی در مقدمه کافی از اخبار استفاده کرده است.

مقام دوم - در تفاضل [مقایسه رتبه] بین مرجحات

مرجحات بطور کلی به سه ناحیه برمی‌گردند و از این سه بیرون نیستند:

۱- گونه‌ای آنست که مرجح صدور روایت است و «مرجح صدور» نامیده می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۸

المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر. و ذلك مثل موافقة المشهور و صفات الراوی.

۲- ما يكون مرجحا لجهة الصدور، و يسمى «المرجح الجهتی»، فان صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقة أو تعبدا - قد يكون لجهة الحكم الواقعي و قد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. و ذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفا للعامه، فانه يرجح فی مورد معارضة بخبر آخر موافق لهم ان صدوره كان لبيان الحكم الواقعي، لأنه لا- يحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

۳- ما يكون مرجح للمضمون، و يسمى «المرجح المضمونی». و ذلك مثل موافقة الكتاب و السنة، إذ يكون مضمون الخبر موافق أقرب إلى الواقع فی النظر.

و قد وقع الكلام فی هذه المرجحات انها مترتبة عند التعارض بينها أو انها فی عرض واحد، علی أقوال:

الأول- انها فی عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين، واجدا لبعضها و الخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الأقوى مناطا، فان لم يكن أحدهما أقوى مناطا، تخير بينهما. و هذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية [۲۶۷].

الثاني- انها مترتبة و يقدم المرجح الجهتی علی غيره، فالمخالف للعامه أولى بالتقديم علی موافق لهم و ان كان مشهورا. و هذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهانی [۲۶۸].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۴۹

و معنای آن این است که این مرجح، صدور یکی از دو خبر را اقرب از دیگری نشان می‌دهد، مثل موافقت مشهور و مثل صفات راوی.

۲- گونه دیگر که مرجح جهت صدور است و «مرجح جهتی» نامیده می‌شود. چون صدور خبر - خواه معلوم الصدور حقیقی و یا

تعبدی- گاهی برای بیان حکم واقعی است و گاهی برای بیان خلاف حکم واقعی- بخاطر تقیّه یا غیر تقیّه از مصالح اظهار خلاف واقع- می‌باشد. مثل آنجا که خبر مخالف با عامّه باشد که در صورت معارضه با خبر دیگری که موافق عامه است، ترجیح با این است که صدورش برای بیان حکم واقعی است. چون در این روایت مخالف با عامه، احتمال داده نمی‌شود که اظهار خلاف واقع باشد، بخلاف روایت دیگر (موافق با عامه) که اظهار خلاف در آن محتمل است.

۳- گونه سوم آنست که مرجح مضمون است و «مرجح مضمونی» نامیده می‌شود:

مثل موافقت با کتاب و سنت، چرا که مضمون خبر موافق، در نظر ما به واقع نزدیکتر است.

و در صورتی که بین خود این مرجحات تعارض واقع شود، در اینکه این‌ها مترتب‌اند یا همگی در عرض همنند، اقوال علما مختلف است:

(قول اول) اینست که آنها در عرض یکدیگرند و لذا اگر یکی از دو خبر متعارض واجد بعضی مرجحات باشد و خبر دیگر هم دارای مرجحات دیگر باشد، بین آن دو خبر تراحم پدید می‌آید و نهایتاً خبری که مناط قوی‌تری دارد مقدم می‌گردد و اگر هیچ‌کدام مناط قویتری ندارد، بین آن دو تخییر است. این رأی، نظر شیخ صاحب کفایه است.

(قول دوم) اینست که این مرجحات، مترتب‌اند و مرجح جهتی بر سایر مرجحات مقدم است. پس روایتی که مخالف عامه است، بر موافق تقدم دارد گرچه موافق، مشهور باشد. این نظر منسوب به وحید بهبهانی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۰

الثالث- انها مترتبة، و لكن على العكس من الأول، أى انه يقدم المرجح الصدوري على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامّة على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائيني.

الرابع- انها مترتبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الاخرى، بأن يقدم- مثلاً حسبما يظهر من المقبولة- المشهور فان تساوى في الشهرة قدم الموافق للكتاب و السنة، فان تساوى في ذلك قدم ما يخالف العامة. و هناك أقوال اخرى لا فائدة في نقلها.

و في الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتنى على أشياء:

منها: انه يبتنى على القول بوجوب الاختصار على المرجحات المنصوصة، فان مقتضى ذلك ان يرجع إلى مدى دلالة أخبار الباب، و إلى ما ينبغى من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فيه، و قد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الأعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت.

و الذى نقوله- على نحو الاختصار- انه يبدو من تتبع الأخبار انه لا تفاضل في الترجيح بين الامور المذكورة فيها. و يشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها. ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة و المرفوعة على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها كلها؛ كما لم تتفق في الترتيب بينها.

نعم، ان المقبولة- التى هي عمدتنا في الباب و التى لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم- ذكرت الشهرة أولاً، و يظهر منها ان الشهرة أكثر أهمية من كل مرجح. و اما باقى المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف و قد جمعت بينها في الجواب عند ما فرض السائل الخبرين متساويين في الشهرة.

و على كل حال، فان استفادة الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جداً ما عدا تقديم الشهرة على غيرها.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۱

(قول سوم) اینست که مرجحات، مترتب‌اند ولی بعکس قبلی. یعنی مرجح صدوری بر بقیّه مقدم است. در نتیجه روایت مشهور و

موافق با عامه، بر شاذ مخالف با عامه، مقدم است. و این، نظر شیخ ما نائینی (ره) است.

(قول چهارم) اینست که مرجحات بحسب آنچه در روایت مقبوله و یا در روایات دیگر آمده، ترتیب دارند یعنی روایت مشهور- بحسب آنچه ظاهر مقبوله است- مقدم است. و اگر هر دو مشهور باشند، روایت موافق با کتاب و سنت مقدم می‌شود. و اگر در این صفت نیز مساوی بودند، روایتی که مخالف عامه است، مقدم می‌شود. و البته اقوال دیگری نیز موجود است که فائده‌ای در ذکر آنها نیست.

و در حقیقت این اختلاف اقوال، بر پایه واحدی نیست، بلکه مبتنی بر چند چیز است:

(اول) اینکه بایستی به مرجحات منصوص اکتفا شود، و مقتضای این مطلب اینست که به مقدار دلالت اخبار باب، رجوع شود و همچنین در موارد اختلاف، آنچه از جمع عرفی امکان دارد، ملاحظه شود. و در این زمینه، سخنان بسیار مفصلی از بسیاری از بزرگان موجود است که جمع و نقل آنها احتیاج به فرصتی طولانی دارد.

و آنچه مختصرا ما می‌گوئیم اینست که: از جستجوی در اخبار بدست می‌آید که تفاضلی در ترجیح بین مرجحات مذکور در اخبار وجود ندارد. و شاهد بر این مدعی اینست که بعضی از روایات، اکتفا به یک مرجح کرده‌اند. و آن روایاتی که مرجحات متعدد در آنها آمده مثل مقبوله و مرفوعه- برفرض که بر آنها بتوان اعتماد کرد- همه مرجحات را ذکر نکرده‌اند، علاوه بر اینکه در ترتیب بین مرجحات، متفق نیستند.

آری، البته روایت مقبوله- که عمده در باب، همان است و ما چنانکه گفتیم، از آن ترجیح با صفات را استفاده نکردیم- شهرت را در درجه اول ذکر کرده است و چنین پیدا است که اهمیت شهرت از هر مرجح دیگری، بیشتر است. و اما در مورد سایر مرجحات گفته شده است که ترتیبی برای آنها از مقبوله بدست نمی‌آید، چرا که در این روایت در مقام پاسخ- آنجا که سائل فرض می‌کند هر دو خبر از حیث شهرت مساوی باشند- بین همه مرجحات دیگر جمع شده است. و به‌هر حال، استفاده ترتیب بین مرجحات از اخبار، جدا مشکل است، مگر مسئله تقدیم شهرت بر سایر مرجحات که قابل استفاده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۲

و منها: انه یبتنی- بعد فرض القول بالتعدی الی غیر المرجحات المنصوصه- علی ان القاعده هل تقتضی تقدیم المرجح الصدوری علی المرجح الجهتی، أو بالعکس، أو لا تقتضی شیئا منهما؟ و علی التقدير الثالث لا بد ان یرجع الی أقوائیه المرجح فی الكشف عن مطابقه الخبر للواقع، فکل مرجح یکون أقوى من هذه الجهه أیا کان فهو أولى بالتقدیم.

و قد أصّر شیخنا النائینی قدس سرّه علی الأول، أی انه یری ان القاعده تقتضی تقدیم المرجح الصدوری علی المرجح الجهتی. و بنی ذلک علی أنّ کون الخبر صادرا لیان الحكم الواقعی لا لغرض آخر یتفرع علی فرض صدوره حقیقه أو تعبدا؛ لان جهه الصدور من شئون الصادر، فما لا صدور له لا معنی للكلام عنه انه صادر لیان الحكم الواقعی أو لیان غیره. و علیه، فإذا کان الخبر الموافق للعامة مشهورا و کان الخبر الشاذ مخالفا لهم کان الترجیح للشهره دون مخالفه الآخر للعامة، لان مقتضی الحكم بحجیه المشهور عدم حجیه الشاذ فلا معنی لحمله علی بیان الحكم الواقعی، لیحمل المشهور علی التقیه، إذ لا تعبد بصدور الشاذ حیثئذ.

أقول: ان المسلم انما هو تأخر رتبۀ الحكم بكون الخبر صادرا لیان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقیقه أو تعبدا و توقف الأول علی الثانی، و لكن ذلک غیر المدعی، و هو توقف مرجح الأول علی مرجح الثانی فانه لیس المسلم نفس المدعی، و لا یلزمه. اما انه لیس نفسه فواضح لما قلناه من ان المسلم هو توقف الأول علی الثانی و هو بالبديهۀ غیر توقف مرجحه علی مرجحه الذی هو المدعی.

و اما انه لا یستلزمه فکذلک واضح، فانه إذا تصورنا هناك خبرین متعارضین:

۱- مشهورا موافقا للعامة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۳

(دوم) مبتنی بر اینست که - در فرض قول به تعدی به مرجحات غیر منصوص - قاعده آیا اقتضا می کند که مرجح صدوری بر مرجح جهتی مقدم شود یا برعکس، یا قاعده هیچیک را اقتضا ندارد؟

و بر فرض سوم، باید به اقوایث مرجح در کشف از مطابقت خبر با واقع رجوع کنیم، یعنی هر مرجحی که از این جهت، اقوی باشد - هر چه باشد - اولویت در تقدیم دارد.

البته شیخ ما نائینی (ره) بر اولی اصرار داشت. یعنی نظرش این بود که قاعده اقتضا می کند مرجح صدوری بر مرجح جهتی مقدم شود. و مبنایش این بود که خبر برای بیان حکم واقعی صادر شده، نه برای غرض دیگری. و این، فرع بر این است که خبر حقیقتاً و یا تعبداً صادر شده باشد. چون جهت صدور، از شئون خبر صادر شده است. پس آنچه صادر نشده، اصلاً معنا ندارد که درباره اش بحث کنیم که آیا برای بیان حکم واقعی صادر شده یا برای بیان چیز دیگر. و بنابراین اگر خبر موافق با عامه مشهور باشد و خبر شاذ، مخالف باشد، ترجیح با شهرت است نه با تخالف با عامه. چون مقتضای حکم به حجّیت مشهور اینست که شاذ، حجت نباشد. پس معنا ندارد که شاذ، حمل بر بیان حکم واقعی شود تا مشهور حمل بر تقیه گردد، زیرا در این صورت، اصلاً تعدی نسبت به صدور روایت شاذ وجود ندارد.

می گویم: آنچه مسلم است اینست که مرتبه حکم کردن به اینکه خبر برای بیان واقع صادر شده یا غیر آن (مرجح جهتی)، از رتبه حکم کردن به صدور حقیقی یا تعدی روایت (مرجح صدوری) متأخر است و اولی بر دومی توقف دارد. ولی این، غیر از مدّعی است چون مدّعی، توقف مرجحیت اولی (مرجح جهتی) بر مرجحیت دومی (مرجح صدوری) است. و حال آنکه آنچه مسلم است. این مدّعی نیست و ملازمه‌ای هم با آن ندارد.

و اما اینکه مسلم، همان مدّعی نیست، واضح است چرا که گفتیم آنچه مسلم است توقف اولی بر دومی است و این - بالبداهه - غیر از اینست که مرجح اول (مرجح جهتی) بر مرجح دوم (مرجح صدوری) توقف داشته باشد، و مدّعی اینست! و اما اینکه آنچه مسلم است، ملازمه‌ای با مدّعی ندارد، باز هم واضح است. چون اگر فرض کنیم دو خبر متعارض داریم که عبارتند از:

۱- مشهور موافق با عامه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۴

۲- شاذاً مخالفاً لهم.

فان الترجیح للشاذ بالمخالفة انما يتوقف على حجیته الاقتضائية الثابتة له فی نفسه، لا على فعلیة حجیته، و لا على عدم فعلیة حجیة المشهور فی قباله، بل فعلیة حجیة الشاذ تنشأ من الترجیح له بالمخالفة و یترتب علیها حینئذ عدم فعلیة حجیة المشهور. و كذلك الترجیح للمشهور بالشهرة انما يتوقف على حجیته الاقتضائية الثابتة له فی نفسه، لا على فعلیة حجیته و لا على عدم فعلیة حجیة الشاذ فی قباله، بل فعلیة حجیة المشهور تنشأ من الترجیح له بالشهرة و یترتب علیها حینئذ عدم فعلیة حجیة الشاذ. و علیه فکما لا يتوقف الترجیح بالشهرة على عدم فعلیة الشاذ المقابل له، كذلك لا يتوقف الترجیح بالمخالفة على عدم فعلیة المشهور المقابل له، و من ذلك یتضح انه کما يقتضی الحكم بحجیة المشهور عدم حجیة الشاذ فلا معنى لحمله على بیان الحكم الواقعی، كذلك يقتضی الحكم بحجیة الشاذ عدم حجیة المشهور فلا معنى لحمله على بیان الحكم الواقعی. و لیس الأول أولى بالتقدیم من الثاني.

نعم، إذا دل دليل خاص مثل المقبولة، على أولوية الشهرة بالتقدیم من المخالفة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل، لا انه مقتضى

القاعده.

و النتيجة: انه لا قاعده هناك تقتضى تقديم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التى دلت المقبولة على تقديمها، و ما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطاً، أى ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر المجتهد، فان لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هى التساقط لا التخيير. و مع التساقط يرجع إلى الاصول العملية التى يقتضيها المورد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۵

۲- شاذ مخالف با عامه.

در این صورت اگر بخواهیم شاذ را بخاطر مخالفت با عامه ترجیح بدهیم، متوقف بر این است که فى نفسه، حجیت اقتضایی را داشته باشد نه اینکه متوقف بر فعلیت حجیت اش باشد و یا بر عدم فعلیت حجیت روایت مشهور در مقابلش، متوقف باشد. بلکه فعلیت حجیت شاذ ناشی از این است که آن را بخاطر مخالفتش با عامه ترجیح دهید و در این صورت، عدم فعلیت حجیت شاذ، بر آن مترتب خواهد شد.

و همین طور ترجیح مشهور بخاطر شهرتش متوقف بر این است که فى نفسه حجیت اقتضایی برایش ثابت باشد. ولی بر فعلیت حجیتش متوقف نیست و نیز بر عدم فعلیت حجیت شاذ در مقابلش، توقف ندارد. بلکه فعلیت حجیت مشهور ناشی از این است که مشهور را بخاطر شهرتش ترجیح بدهیم و در این صورت عدم فعلیت حجیت شاذ، بر آن مترتب خواهد شد.

و بنابراین همان طور که ترجیح با شهرت، بر عدم فعلیت شاذ مقابلش توقف ندارد، ترجیح با مخالفت نیز بر عدم فعلیت مشهور مقابلش توقف ندارد. و از اینجا روشن می شود همان طور که حکم به حجیت مشهور، عدم حجیت شاذ را اقتضا می کند و لذا حمل شاذ بر بیان حکم واقعی معنا ندارد، [همین طور] حکم به حجیت شاذ، عدم حجیت مشهور را اقتضا می کند و لذا حمل مشهور بر بیان حکم واقعی - نیز - معنایی ندارد. و اول [: مشهور موافق عامه] اولویتی در تقدیم بر دومی [: شاذ مخالف با عامه] ندارد.

آری، اگر دلیل خاصی مثل مقبولة دلالت کند که شهرت بر مخالفت با عامه، اولویت و تقدم دارد، البته بحث دیگری است و مقتضای دلیل است نه اینکه مقتضای قاعده باشد.

نتیجه: قاعده‌ای وجود ندارد که مقتضی تقدیم یکی از مرجحات بر دیگری باشد، بجز مرجح «شهرت» که مقبولة، دال بر تقدیم آن است. و اما در بقیه، مقدم آن است که مناط قوی تری داشته باشد یعنی در نظر مجتهد به واقع نزدیکتر باشد. و اگر تفاضلی از این جهت حاصل نشد، قاعده، تساقط است نه تخییر و در صورت تساقط باید به اصول عملیه‌ای که مقتضای مورد است، مراجعه کرد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۶

المقام الثالث - فى التعدى عن المرجحات المنصوصة لقد اختلفت انظار الفقهاء فى وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة على أقوال:

۱- وجوب التعدى إلى كل ما يوجب الأقریة إلى الواقع نوعاً، و هو القول المشهور، و مال إليه الشيخ الأعظم و جماعة من محققى أساتذتنا. و زاد بعض الفقهاء الاعتبار فى الترجيح بكل مزیة، و ان لم تفد الأقریة إلى الواقع أو الصدور، مثل تقدیم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الاباحة.

۲- وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، و هو الذى يظهر من كلام الشيخ الكلینی فى مقدمه الكافى، و مال إليه الشيخ صاحب الكفاية. و هو لازم طريقة الأخباریین فى الاقتصار على نصوص الأخبار و الجمود علیها.

۳- التفصیل بین صفات الراوى فیجوز التعدى فیها و بین غیرها فلا يجوز.

و لما كانت المبانی فى الأصل فى المتعارضین مختلفه، فلا بد ان تختلف الأقوال فى هذه المسألة على حسبها، فنقول:

اولاً- إذا قلنا بأن الأصل في المتعارضين هو التساقط- و هو المختار- فإن الأصل يقتضى عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شىء مرجحاً، و لكن هذا الدليل هل يكفى فيه نفس حجية الأمانة، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟
فان قلنا: ان دليل الأمانة كاف في الترجيح، فلا شك في اعتبار كل مزية توجب الأقربىة إلى الواقع نوعاً. و الظاهر ان الدليل كاف في ذلك، لا سيما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذى هو أقوى أدلة حجيتها، فان الظاهر ان بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أى ان العقلاء و أهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۷

مقام سوم- در تعدی از مرجحات منصوص

نظرات فقها در وجوب ترجیح با غیر مرجحات منصوصه مختلف است و قائل به چند قول اند:
۱- یک قول اینست که باید به هر چیزی که نوعاً موجب اقریبیت به واقع می شود، تعدی نمود.
و این، قول مشهور است. و شیخ اعظم انصاری (ره) و گروهی از محققین از اساتید ما بدین قول تمایل دارند. و بعضی از فقها علاوه بر این، افزوده اند که در مقام ترجیح، هر گونه مزیتی معتبر است و لو اینکه مفید اقریبیت به واقع و یا به صدور نباشد. مثل مقدم داشتن دلیلی که متضمن منع است بر دلیلی که در بر دارنده اباحه است.
۲- قول دیگر اینست که باید بر مرجحات منصوصه، اکتفا کرد و این قول همان است که از ظاهر کلام شیخ کلینی (ره) در مقدمه کتاب کافی بدست می آید و صاحب کفایه نیز بدان تمایل دارد. و این قول، لازمه روشن اخباریون است که به نصوص روایات اکتفا می کنند و بر آن تجمّد دارند.
۳- قول سوم تفصیل بین صفات راوی و مرجحات دیگر است، یعنی تعدی در صفات جایز است و در مرجحات دیگر جایز نیست.
و چون در مورد اصل و قاعده در متعارضین، مبانی مختلف است، لاجرم اقوال نیز در این مسئله بحسب مبانی، مختلف است. پس می گوئیم:
اولاً: اگر گفتیم اصل در متعارضین، تساقط است- که نظر مختار ماست- این اصل اقتضای عدم ترجیح دارد مگر آنجا که از روی دلیل بدانیم فلان چیز مرجح است. و لکن سؤال اینست که آیا صرف حجیت اماره در این دلیل کافی است یا احتیاج به دلیل خاص و جدیدی دارد؟
پس اگر بگوئیم: دلیل اماره برای ترجیح کافی است، بدون شک هر مزیتی که نوعاً موجب اقریبیت به واقع شود، معتبر خواهد بود. و ظاهراً دلیل حجیت اماره، برای این منظور کافی است، بخصوص اگر دلیل حجیت اماره، بنای عقلاً باشد که قوی ترین دلیل است. چون ظاهر اینست که بنای عقلاً بر عمل کردن به خبری است که به واقع نزدیکتر باشد. یعنی عقلاً و اهل عرف در آنجا که دو خبر متعارض باشند ولی متعادل و برابر نباشند، در عمل به آنچه که به نظرشان ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۸
أقرب إلى الواقع في نظرهم و لا- يبقون في حيرة من ذلك، و ان كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا معارض. و إذا كان للعلاء مثل هذا البناء العملي فانه يستكشف منه رضى الشارع و امضاؤه على ما تقدم وجهه في خبر الواحد و الظواهر.
و ان قلنا: ان دليل الأمانة غير كاف و لا بد من دليل جديد، فلا محالة يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، الا إذا استفدنا من أدلة الترجيح عموم الترجيح بكل مزية توجب أقربىة الأمانة إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، فانه أكد في الرسائل على ان المستفاد من الأخبار ان المناط في الترجيح هو الأقربىة إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من جهة انه أقرب من دون مدخلية خصوصية سبب و مزية. و قد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية فراجع [۲۶۹].

ثانیا- إذا قلنا بأن القاعدة الأولى في المتعارضين هو التخيير، فإن الترجيح على كل حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فإن احتمال تعيين الراجح كاف في لزوم الترجيح، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين و التخيير، و العقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لا- سيما في مقامنا، و ذلك لأنه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع اما تعيينا و اما تخييرا و كذلك هو معذر عند المخالفة للواقع، و اما المرجوح فلا يحرز كونه معذرا و لا يكون العمل به معذرا بالفعل لو كان مخالفا للواقع. و عليه، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا- شك، لأنه معذر قطعاً على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، و لا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۵۹

اقرّب به واقع باشد، توقف نمی کنند و از این جهت، متحیر نمی مانند، گرچه به خبر دیگر مرجوح- در صورتی که تنها باشد و معارض نداشته باشد- نیز عمل می کنند.

و اگر عقلا- چنین بناء عملی ای داشته باشند، رضایت و امضای شارع از آن کشف می شود همان گونه که وجهش در بحث خبر واحد و ظواهر قبلا گذشت.

و اما اگر بگوئیم: دلیل اماره کافی نیست و دلیل جدید حتما لازم است، به ناچار بایستی بر مرجحات منصوص اکتفا کرد. مگر اینکه از ادله ترجیح، استفاده کنیم که بطور کلی ترجیح با هر مزیتی که موجب اقریب اماره به واقع شود، معتبر است. کما اینکه شیخ انصاری معتقد شده و در رسائل تأکید کرده که آنچه از اخبار استفاده می شود اینست که مناط ترجیح، اقریب در مطابقت با واقع از دیدگاه کسی است که در متعارضین نظر می کند، و صرفاً همین اقریب ملاک است بدون اینکه خصوصیت سبب و مزیت، دخلی داشته باشد.

و البته صاحب کفایه در این استفاده شیخ (ره) مناقشه کرده است، مراجعه کن.

ثانیا: اگر بگوئیم قاعده اولیه در متعارضین تخییر است، در هر حال ترجیح احتیاج به دلیل جدید ندارد. چون احتمال تعین راجح، در لزوم ترجیح کافی است، زیرا این مورد از باب دوران بین تعین و تخییر خواهد بود. و عقل حکم می کند که تقدیم مرجوح بر راجح- بخصوص در این مقام- جایز نیست. چرا که بنا بر قول به تخییر، علم حاصل می شود به اینکه راجح، منجز واقع است یا تعینا و یا تخییرا، و همچنین راجح بر فرض مخالفت با واقع، معذر است. و اما در مورد مرجوح، معذریتش محرز نیست و اگر مخالف با واقع باشد، عمل به آن معذر بالفعل نیست.

و بنابراین، بدون شک می توان بر عمل به راجح اکتفا کرد چون در هر حال- چه موافق واقع باشد و چه مخالف آن- قطعاً معذر است اما بر عمل به مرجوح نمی توان اکتفا کرد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۰

لعدم إحراز كونه معذرا.

ثالثا- إذا قلنا بأن القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين كما هو المشهور و ان كانت القاعدة الأولى العقلية هي التساقط- فلا بد ان نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب. فان استفدنا منها التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأي مرجح كان. و ان استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد من استفادة الترجيح من نفس الأخبار، اما بكل مزية أو بخصوص المزايا المنصوصة و قد عرفت ان الشيخ الأعظم يستفيد منها العموم.

إذا عرفت ما شرحناه، فانك تعرف ان الحق على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الذي هو مذهب المشهور، و هو الترجيح بكل مزية توجب أقریة الأمانة إلى الواقع نوعاً، و ذلك بناء على المختار من ان القاعدة هي التساقط فانها مخصوصة بما إذا كان

المتعارضان متكافئين. و اما ما فيه المزيه الموجبه لأقربيه الأماره إلى الواقع في نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر على العمل بذى المزيه الموجبه للأقربيه إلى الواقع كما تقدم. و لا نحتاج بناء على هذا إلى استفادة عموم الترجيح من الأخبار و ان كان الحق ان الأخبار تشعر بذلك، فهي تؤيد ما نقول، و لا حاجة إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها.

هذا آخر ما اردنا بيانه في مسألة التعادل و التراجيح، و بقيت هناك أبحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى المطولات.

و الحمد لله رب العالمين

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۱

چون معلوم نیست که معذور باشد.

ثالثاً: اگر گفتیم قاعده ثانویه شرعیه در متعارضین تخییر است کما اینکه قول مشهور همین است - گرچه قاعده اولیه عقلیه تساقط است - به ناچار باید به مقدار دلالت اخبار باب (تعارض) رجوع کنیم: اگر از آنها تخییر مطلق - حتی با وجود مرجحات - استفاده کردیم، این خود دلیل بر عدم اعتبار ترجیح بطور مطلق و با هر مرجحی، است. و اگر از این اخبار، تخییر را فقط در صورت تعادل متعارضین استفاده کردیم، پس باید ترجیح را از خود اخبار استفاده کنیم: حال یا ترجیح با هر مزیتی و یا ترجیح با خصوص مزایای منصوص را. و قبلاً دانستی که شیخ اعظم، از این اخبار عمومیت [با هر مزیتی] را استفاده نمود.

*** پس از آنچه مشروحاً بیان کردیم، برایت معلوم می‌شود که در هر حال حق همانست که شیخ انصاری (ره) بدان معتقد گشته و آن، قول مشهور است. یعنی با هر مزیتی که نوعاً موجب اقربیت اماره به واقع می‌شود، ترجیح صورت می‌گیرد. و این بر مبنای مختار است یعنی تساقط. چرا که تساقط مخصوص موردی است که متعارضین، متعادل و متساوی باشند. و امّا در آنجا که یکی دارای مزیتی است که در نظر ناظر، موجب اقربیت اماره به واقع می‌شود، بنای عقلاً بر این مستقر است که - چنانکه قبلاً گذشت - عمل به دلیلی کنند که دارای مزیت مزبور است. و بر این مبنای، احتیاجی نداریم که عمومیت ترجیح را از اخبار استفاده کنیم، گرچه حق اینست که اخبار، مشعر به این معنا هستند و سخن ما را تأیید می‌کنند. و دیگر نیازی به تطویل کلام در چگونگی این استفاده از اخبار نیست.

این بود پایان آنچه ما در مسئله تعادل و تراجیح قصد بیانش را داشتیم. و البته بحثهای زیادی در این مسئله هنوز باقی است و ما علاقمندان را به کتب مفصل ارجاع می‌دهیم. و حمد و سپاس از آن پروردگار عالمیان است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۳

المقصد الرابع مباحث الاصول العملية

اشاره

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۴

تمهید لا- شك في ان كل متشرع يعلم علماً إجمالياً بأن لله تعالى أحكاماً الزامية من نحو الوجوب و الحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم و الجاهل بها.

و هذا «العلم الإجمالي» منجز لتلك التكاليف الالزامية الواقعية، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - ان يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفراغ ذمته بإتباعها.

و من أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة و بوجوب الفحص من الأدلة و الحجج المثبتة لتلك الأحكام، حتى يستفرغ

المكلف وسعه في البحث و يستنفد مجهوده الممكن له [۲۷۰].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۵

مقدمه:

شکی نیست که هر متشرعی علم اجمالی دارد به اینکه خداوند احکام الزامی‌ای مثل وجوب و حرمت دارد که بر مکلفین امثال آنها واجب است و عالم و جاهل در آن احکام مشترکند.

و این «علم اجمالی» منجز آن تکالیف الزامی واقعی است. پس بر مکلف - به مقتضای حکم عقل به وجوب تفریغ [خالی کردن] ذمه از تکلیفی که اشتغال بدان معلوم است - واجب است که در تحصیل شناخت تکالیف از راههایی که وی را تأمین می‌کنند و علم دارد که اگر آن راهها را تبعیت کند، ذمه‌اش فارغ می‌شود، تلاش نماید.

و به همین خاطر است که ما قائل به وجوب معرفت و وجوب فحص از ادله و حجت‌هایی هستیم که تکالیف مزبور را اثبات می‌کنند. تا اینکه مکلف نهایت توانایی خودش را در بحث بکار گیرد و آخرین سعی ممکن‌اش را در این راه انجام دهد [۲۷۱].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۶

و حينئذ إذا فحص المكلف و تمت له إقامة الحجة على جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب و هو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث و يطلب منه، و لكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلة على الأحكام الإلزامية كلها، لعدم توفر الأدلة على الجميع.

و اما إذا فحص و لم تتم له إقامة الحجة الا على جملة من الموارد، و بقيت لديه موارد اخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف و يتعذر فيها إقامة الحجة لأي سبب كان [۲۷۲] فان المكلف يقع لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه.

فما ذا تراه صانعاً؟ هل هناك حكم عقلي يركن إليه و يطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟ أو ان الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع إليها عند الحاجة و يعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب؟

هذه اسئلة يجب الجواب عنها. و هذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه ان يعمل بها عند الشك و الحيرة.

و هذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الاصوليين بالأصل العملي، أو القاعدة الاصولية، أو الدليل الفقاهتي.

و قد اتضح لدى الاصوليين ان الوظيفة الجارية في جميع ابواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هي على أربعة أنواع:

۱- أصالة البراءة.

۲- أصالة الاحتياط.

۳- أصالة التخيير.

۴- أصالة الاستصحاب.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۷

و در این صورت اگر مکلف فحص کرد و اقامه حجت بر تمام مواردی که احتمال تکلیف می‌داد برایش صورت گرفت، کل مطلوب حاصل شده است و این نهایت مقصدی است که مجتهد جستجوگر بدنبال آن است. ولی این، فرضی است که برای هیچیک از مجتهدين واقع نشده است بدین صورت که ادله تمام احکام الزامی برایش حاصل شود، چون ادله بر جميع احکام، اصلاً

موجود نیست.

و اما اگر مکلف فحص کند و اقامه حجت جز در چند مورد برایش حاصل نشود، یعنی موارد دیگری باقی بماند که در آنها احتمال تکلیف وجود داشته باشد درحالی که اقامه حجت در آنها به هر علتی، ناممکن باشد [۲۷۳]، در این صورت مکلف به ناچار در حالتی از شک قرار می‌گیرد و نسبت به امر تکلیفش متحیر خواهد شد. حال بنظر شما چه باید بکنید؟ آیا در اینجا حکم عقلی‌ای وجود دارد که بدان تکیه کند و با رجوع به مقتضایش، مطمئن شود؟ یا شارع این حالت مکلف را ملاحظه نموده، چرا که علم داشته به اینکه مکلف در چنین حالتی واقع می‌شود و لذا وظائف عملی‌ای برایش قرار داده که هنگام نیاز بد آنها رجوع کند و برطبقش عمل نماید تا از وقوع در عقاب الهی، مصون بماند؟

این‌ها سؤالاتی است که باید بدانها پاسخ داد. و این مقصد چهارم برای پاسخگویی به همین سؤالات وضع شده است تا برای مکلف یقین حاصل شود که وظیفه‌اش در هنگام شک و حیرت چیست و چگونه باید عمل کند.

*** و این وظیفه یا وظائف، همان است که در نزد اصولیون «اصل عملی» یا «قاعده اصولی» و یا «دلیل فقهاتی» نامیده می‌شود. و برای اصولیون روشن شده است که وظیفه جاری در همه ابواب فقه، بدون اینکه اختصاصی به یک باب خاص داشته باشد، بر چهار نوع است:

۱- اصل براءت ۲- اصل احتیاط ۳- اصل تخییر ۴- اصل استصحاب.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۸

و من جمیع ما تقدم یتضح لنا:

أولاً- ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحکم [۲۷۴].

ثانياً- ان هذه الاصول الأربعة مأخوذ فی موضوعها الشك بالحکم أيضا.

ثم اعلم ان الحصر فی هذه الاصول الأربعة حصر استقرائی، لانها هی التي وجدوا انها تجری فی جمیع ابواب الفقه، و لذا یمکن فرض اصول اخرى غيرها و لو فی ابواب خاصة من الفقه. و بالفعل هناك جملة من الاصول فی الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك فی الحکم مثل أصالة الطهارة الجاری فی مورد الشك بالطهارة فی الشبهة الحکمیة و الموضوعیة.

و انما تعددت هذه الاصول الأربعة فلتعدد مجاریها، أي مواردھا التي تختلف باختلاف حالات الشك، إذ لكل أصل منها حالة من الشك هی مجراه علی وجه لا یجری فیها غیره من باقی الاصول.

غیر انه مما یجب علمه ان مجاری هذه الاصول لا تعرف، كما لا یعرف ان مجری هذه الحالة هو مجری هذا الأصل مثلاً الا من طریق أدلة جریان هذه الاصول و اعتبارها. و فی بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فیها.

وقد ذکر مشایخ الاصول علی سبیل الفهرس فی مجاریها وجوها مختلفة لا یخلو بعضها من نقد و ملاحظات. و أحسنها- فیما یدو- ما أفاده شیخنا النائینی قدس سره [۲۷۵].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۶۹

و از همه آنچه گفتیم روشن می‌شود که:

اولاً: موضوع این مقصد چهارم، شک در حکم است. [۲۷۶]

ثانياً: در موضوع این اصول چهارگانه نیز شک در حکم، مأخوذ است.

*** اینک بدان که حصر در این اصول چهارگانه، حصر استقرائی [و نه عقلی] است چون این‌ها اصولی است که علما آنها را بگونه‌ای یافته‌اند که در جمیع ابواب فقه جاری می‌شوند. و لذا غیر از این‌ها اصول دیگری هم می‌توان فرض کرد که در ابواب

خاصی از فقه جاری می‌شوند. و هم‌اکنون اصول دیگری داریم که در موارد خاصی، وقتی کسی شک در حکم دارد به آنها مراجعه می‌کند مثل اصل طهارت که در مورد شک در طهارت در شبهات حکمیه و موضوعیه جاری می‌شود.

و سرّ تعدد این اصول چهارگانه اینست که مجاری یعنی موارد آنها مختلف است و این اختلاف بخاطر اختلاف در حالت شک است. چرا که هریک از اصول، حالت شک مخصوصی دارد که مجرای همان اصل است و بگونه‌ای است که در این حالت و مجرای خاص، اصول دیگر جاری نمی‌شوند.

البته دانستن این نکته لازم است که مجاری این اصول تعریف نشده‌اند، کما اینکه به‌درستی تعریف نشده که فلاّن حالت شک، مجرای کدام اصل است مگر از طریق ادله جریان این اصول و ادله اعتبارشان. و در بعضی از این ادله - بحسب اختلاف اقوال علما - اختلاف است.

و بزرگان علم اصول در باب مجاری این اصول چهارگانه، فهرست‌وار وجوه مختلفی را ذکر کرده‌اند که البته بعضی از این وجوه خالی از نقد و مناقشه نیست. و بنظر می‌رسد بهترین این بیانات، افادات شیخ ما مرحوم نائینی (ره) است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۰

و خلاصه: ان الشک علی نحوین:

۱- أن تكون للمشكوك حالة سابقة و قد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها. و هذا هو مجرى «الاستصحاب».

۲- ألا تكون له حالة سابقة أو كانت و لكن لم يلاحظها الشارع. و هذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث:

أ- أن يكون التكليف مجهولا مطلقا، أي لم يعلم حتى بجنسه، و هذه هي مجرى «أصالة البراءة».

ب- أن يكون التكليف معلوما في الجملة مع إمكان الاحتياط. و هذه مجرى «أصالة الاحتياط».

ج- أن يكون التكليف معلوما كذلك و لا يمكن الاحتياط. و هذه مجرى «قاعدة التخيير».

و قبل الكلام في كل واحدة من هذه الاصول لا بد من بيان امور من باب المقدمة تنویرا للاذهان. و هي:

الأول- ان الشک فی الشیء ینقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه علی نحوین:

۱- ان يكون مأخوذا موضوعا للحكم الواقعي، كالشک فی عدد رکعات الصلاة، فانه قد یوجب فی بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.

۲- ان يكون مأخوذا موضوعا للحكم الظاهري. و هذا النحو هو المقصود بالبحث فی المقام. و اما النحو الأول فهو یدخل فی مسائل الفقه.

الثانی- ان الشک فی الشیء ینقسم باعتبار متعلقه أي الشیء المشكوك فيه علی نحوین:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۱

و خلاصه فرمایش ایشان اینست که:

شک بر دو گونه است:

۱- گاهی مشکوک حالت سابقه دارد و شارع آن حالت سابقه را لحاظ کرده و در نظر گرفته است. این مورد، مجرای «استصحاب» است.

۲- و گاهی مشکوک حالت سابقه ندارد و یا اگر دارد، شارع آن را ملاحظه نکرده است.

و این حالت از سه صورت بیرون نیست:

(الف) یا تکلیف مجهول مطلق است یعنی حتی جنس آن معلوم نیست. این همان مجرای «اصل برائت» است.

ب) و یا تکلیف فی الجملة معلوم است و امکان احتیاط نیز وجود دارد. این مجرای «اصل احتیاط» است.

ج) و یا تکلیف فی الجملة معلوم است ولی احتیاط ممکن نیست. این، مجرای «قاعده تخییر» است.

و قبل از سخن گفتن پیرامون هریک از این اصول، برای روشن شدن اذهان، چند امر را بعنوان مقدمه باید بیان کنیم:

(اول) - شک در یک شیء باعتبار حکمی که در آن اخذ شده بر دو قسم است:

۱- گاهی شک بعنوان موضوعی برای حکم واقعی اخذ شده است مثل شک در عدد رکعات نماز که موجب می شود در بعضی حالات، حکم واقعی مبدل به رکعات جداگانه‌ای شود (مثل نماز احتیاط ایستاده یا نشسته).

۲- گاهی شک بعنوان موضوع برای حکم ظاهری است. و شکی که در این مقام [بحث اصولی] مقصود ماست، همین شک است. و اما آن قسم قبلی، داخل در مسائل فقه است.

(دوم) شک در یک چیز، باعتبار متعلق یعنی شیء مشکوک، بر دو گونه تقسیم می شود:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۲

۱- ان يكون المتعلق موضوعاً خارجياً، كالشك في طهارة ماء معين أو في ان هذا المائع المعين خلّ أو خمر، و تسمّى الشبهة حينئذ «موضوعية».

۲- ان يكون المتعلق حكماً كلياً، كالشك في حرمة التدخين، أو انه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. و تسمّى الشبهة حينئذ «حکمیة».

و الشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، و إذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فانما هو استطرادی قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار ان هذه الاصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية و الموضوعية في جريانها، و الا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه.

الثالث - انه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه ان الرجوع إلى الاصول العملية انما يصح بعد الفحص و اليأس من الظفر بالأماره على الحكم الشرعي في مورد الشبهة. و منه يعلم انه مع الامل و وجود المجال للفحص لا - وجه لا - إجراء الاصول و الاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللزم ان يفحص حتى ييأس، لان ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة و التعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل لا سيما مثل أصل البراءة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۳

۱- گاهی متعلق، موضوع خارجی است مثل شک در طهارت آبی خاص. یا شک در اینکه این مایع خاص، سرکه است یا خمر. و این شبهه «موضوعیه» نامیده می شود.

۲- و گاهی متعلق، حکمی کلی است مثل شک در حرمت تدخین (استعمال دخانیات) یا شک در اینکه آیا تدخین از مفطرات روزه است یا نه؟ و آیا آب انگور در صورتی که بجوش آید و قبل از رفتن دو سوم آن، نجس است یا نه؟ و در این صورت شبهه «حکمیة» نامیده می شود.

و شبهه‌ای که در این مقصد چهارم، مورد بحث و مقصود ماست، شبهه حکمیة است.

و اگر گاهی متعرض حکم شبهات موضوعیه بشویم، استطرادی (و جنبی) و به اقتضای طبیعت بحث است. چرا که این اصول، طبیعتاً هم در شبهات حکمیة جاری می شوند و هم در شبهات موضوعیه. ولی بحث از حکم شک در شبهات موضوعیه، از مسائل فقه است.

(سوم) از آنچه در ابتدای تنبیه گفته شد، معلوم گردید که مراجعه به اصول عملیه تنها در صورتی صحیح است که فحص و جستجو

از اماره بر حکم شرعی در مورد شبهه صورت گیرد و یأس حاصل شود. و از اینجا روشن می‌شود که با وجود امید و فرصت برای جستجوی اماره، وجهی برای اجرای اصول و اکتفاء به آنها در مقام عمل، وجود ندارد. بلکه لازم است فحص شود تا یأس حاصل گردد. زیرا مقتضای وجوب شناخت و فراگیری، همین است. پس اگر کسی با عمل به اصل، در مخالفت با تکلیف واقعی بیفتد - بخصوص با مثل اصل برائت - معذری برایش نیست [و عذری در پیشگاه خدا ندارد].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۴

الاستصحاب تعریفه إذا تیقن المكلف بحکم أو بموضوع ذی حکم ثم تزلزل یقینه السابق بأن شک فی بقاء ما کان قد تیقن به سابقاً - فانه بمقتضی ذهاب یقینه السابق یقع المكلف فی حیره من أمره فی مقام العمل: هل یعمل علی وفق ما کان متیقناً به و لكنه ربما زال ذلك المتیقن فیقع فی مخالفه الواقع، أو لا یعمل علی وفقه فینقضی ذلك الیقین بسبب ما عراه من الشک و یتحلل مما تیقن به سابقاً و لكنه ربما کان المتیقن باقیا علی حاله لم یزل فیقع فی مخالفه الواقع؟

إذن ما ذا تراه صانعاً؟

- لا شک ان هذه الحیره طبیعیة للمكلف الشاک فتحتاج إلى ما یرفعها من مستند شرعی، فان ثبت بالدلیل ان القاعدة هی ان یعمل علی وفق الیقین السابق وجب الأخذ بها و یكون معذوراً لو وقع فی المخالفة، و الا فلا بد ان یرجع إلى مستند یطمئنه من التحلل مما تیقن به سابقاً و لو مثل أصل البراءة أو الاحتیاط.

و قد ثبت لدى الكثير من الاصولیین ان القاعدة فی ذلك ان يأخذ بالمتیقن السابق عند الشک اللاحق فی بقاءه، علی اختلاف أقوالهم فی شروط جریان هذه القاعدة و حدودها علی ما سیأتی. و سمّوا هذه القاعدة ب «الاستصحاب».

و کلمة الاستصحاب: مأخوذة فی أصل اشتقاقها من کلمة «الصحبة» من باب الاستفعال، فتقول: استصحب هذا الشخص، أى اتخذته صاحباً مرافقاً لك. و تقول: استصحب هذا الشیء، أى حملته معك.

و انما صح إطلاق هذه الکلمة علی هذه القاعدة فی اصطلاح الاصولیین، فباعتبار ان العامل بها یتخذ ما تیقن به سابقاً صحیباً له إلى الزمان اللاحق فی مقام العمل.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۵

استصحاب

تعریف استصحاب:

وقتی که مکلف به حکم یا موضوع دارای حکمی یقین داشته باشد و سپس یقین سابقش متزلزل شود، بدین صورت که در بقاء آنچه سابقاً بدان یقین داشت، شک کند، در این حالت به مقتضای از بین رفتن یقین سابق، مکلف در مقام عمل، در وظیفه‌اش دچار تحیر می‌شود: که آیا برطبق آنچه بدان یقین داشت عمل کند؟ ولی شاید آن متیقن از بین رفته باشد و در نتیجه مکلف برخلاف واقع عمل کند؛ یا نباید برطبق آن یقین سابق عمل کند چرا که در اثر عروض شک، آن یقین منقضی شده و مکلف از قید آن متیقن سابق، آزاد شده است؟ ولی از طرفی شاید متیقن همچنان بر حال خود باقی است و زائل نشده و چه بسا مکلف (با عمل نکردن برطبق یقین سابق) با واقع مخالفت کند؟! اینک بنظر شما مکلف چگونه باید عمل کند؟

شکی نیست که چنین تحیری برای مکلف شاک، طبیعی است و لذا نیاز دارد که براساس یک مستند شرعی این تحیر برداشته شود. حال اگر با دلیل ثابت شد که قاعده در این گونه موارد این است که برطبق یقین سابق عمل کند، واجب است مکلف آن قاعده را

أخذ کند و اگر هم در مخالفت با واقع بیفتد، معذور خواهد بود. و اگر چنین قاعده‌ای ثابت نشد، بایستی مکلف به یک مستندی رجوع کند که مطمئن شود از قید متیقّن سابق آزاد است و لو این مستند، مثل اصل براءت یا احتیاط باشد. در نزد بسیاری از اصولیون ثابت شده که قاعده در چنین مواردی این است که مکلف وقتی در بقاء متیقّن سابق شک می‌کند، همان متیقّن را أخذ کند (و برطبق آن عمل نماید) و البته اقوال علما در مورد شروط جریان این قاعده و حدود آن - چنانکه خواهد آمد - مختلف است. و نام این قاعده را «استصحاب» گذاشته‌اند.

*** و کلمه «استصحاب»: در اصل اشتقاقش، از کلمه «صحبت: همراهی» و از باب استفعال است. لذا وقتی می‌گوئی: استصحاب کردی این شخص را، معنایش این است که او را همراه و رفیق خود قرار دادی. و وقتی می‌گوئی: این شیء را استصحاب کردی، معنایش این است که آن را با خود حمل کردی.

و اینکه اطلاق این کلمه (استصحاب) بر این قاعده در اصطلاح علمای اصول صحیح است، تنها بدین اعتبار است که عامل به این قاعده، در مقام عمل متیقّن سابق را تا زمان لاحق، بعنوان مصاحب و همراه خودش اتخاذ می‌کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۶

و علیه، فکما یصح ان تطلق کلمة الاستصحاب علی نفس الإبقاء العملی من الشخص المکلف العامل کذلک یصح إطلاقها علی نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملی، لان القاعدة فی الحقیقة إبقاء و استصحاب من الشارع حکما.

إذا عرفت ذلک، فینبغی ان يجعل التعریف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الإبقاء العملی من المکلف العامل بالقاعدة، لان المکلف یقال له: عامل بالاستصحاب و مجر له، و ان صح ان یقال له: انه استصحاب، کما یقال له: أجرى الاستصحاب.

و علی کل، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة. و المقصود بالبحث إثباتها و إقامة الدلیل علیها و بیان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعریف لذات الإبقاء العملی الذی هو فعل العامل بالقاعدة کما صنع بعضهم فوقع فی حيرة من توجیه التعریفات. و إلى تعریف القاعدة نظر من عرّف الاستصحاب بأنه: «إبقاء ما کان».

فان القاعدة فی الحقیقة معناها إبقاؤه حکما، و کذلک من عرفه بأنه: «الحکم ببقاء ما کان»، و لذا قال الشیخ الانصاری قدس سرّه عن ذلک التعریف: «و المراد بالإبقاء:

الحکم بالبقاء»، بعد ان قال: إنّه اسدّ التعاریف و أخصرها.

و لقد أحسن و أجاد فی تفسیر الإبقاء بالحکم بالبقاء، لیدلنا علی ان المراد من الإبقاء، الإبقاء حکما الذی هو القاعدة، لا الإبقاء عملاً الذی هو فعل العامل بها.

و قد اعترض علی هذا التعریف الذی استحسنة الشیخ بعده امور نذكر أهمها و نجيب عنها:

منها: لا- جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المبانی الثلاثة الآتیة فی حجیته، و هی: الأخبار، و بناء العقلاء، و حکم العقل. فلا یصح ان یعبر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۷

و بنابراین، همان‌طور که اطلاق کلمه استصحاب بر خود ابقاء عملی از جانب شخص مکلف عامل صحیح است، اطلاق آن بر خود قاعده این ابقاء عملی نیز صحیح است. چرا که در حقیقت، این قاعده در حکم ابقاء و استصحاب از جانب شارع است.

اینک که این نکته را دانستی، بجاست که تعریف، برای این قاعده مجعول (شرعی) قرار داده شود، نه برای خود ابقاء عملی از جانب مکلف که به قاعده عمل می‌کند، زیرا در مورد مکلف گفته می‌شود که او عامل به استصحاب است و آن را اجرا می‌کند. گرچه درست است که گفته شود: مکلف استصحاب کرد، کما اینکه گفته می‌شود: مکلف استصحاب را اجرا کرد.

و به‌هرحال، موضوع بحث در اینجا، همین قاعده عام است. و مقصود از بحث، اثبات این قاعده و اقامه دلیل بر آن و بیان محدوده

عمل به آن است. پس وجهی ندارد که ما تعریف را برای خود ابقاء عملی که کار عامل به قاعده است قرار دهیم چنانکه بعضی چنین کرده‌اند و آنگاه در توجیه تعاریف، دچار تحیر شده‌اند.

و کسی که در تعریف استصحاب می‌گوید: «ابقاء ما کان: باقی نهادن آنچه بوده است»، نظر به تعریف قاعده دارد (نه به عمل مکلف).

چرا که معنای این قاعده در حقیقت، ابقاء حکمی متیقن سابق است. و همچنین کسی که در تعریف استصحاب می‌گوید: «حکم به بقاء آنچه بوده، می‌باشد» نظرش به تعریف قاعده است. و لذا شیخ انصاری (ره) در مورد تعریف اول، پس از اینکه آن را متقن‌ترین و مختصرترین تعریف می‌داند، می‌گوید: «مراد از ابقاء، همان حکم به بقاء است».

و البته ایشان نیکو و بجا گفته است که مراد از ابقاء، حکم به بقاء است، زیرا می‌خواهد ما را راهنمایی کند که مراد از ابقاء، «ابقاء حکمی» است که همان قاعده استصحاب است، نه «ابقاء عملی» که کار عامل به قاعده است.

*** و بر این تعریف که شیخ انصاری (ره) آن را نیکو شمرد، از چند جهت اعتراض شده [۲۷۷] که اینک اهم آنها را ذکر می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم:

(اعتراض اول) این است که وجه جامعی برای استصحاب وجود ندارد چرا که مشرب‌های علما از جهت مبانی در حجیت استصحاب مختلف است و این مبانی سه‌گانه عبارتند از: اخبار، بناء عقلا، حکم عقل.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۸

عنه بالإبقاء علی جمیع هذه المبانی، و ذلك لان المراد منه ان كان الإبقاء العملی من المكلف فليس بهذا المعنى مورد الحكم العقل، لاین المراد من حكم العقل هنا إذعانه كما سیأتی، و إذعانه انما هو بقاء الحكم لا بإبقائه العملی من المكلف. و ان كان المراد من الإبقاء غیر المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح انه لا جهة جامعة بین الالتزام الشرعی الذی هو متعلق بالإبقاء و بین البناء العقلائی و الادراك العقلی.

و الجواب يظهر مما سبق، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة فی العمل المجعولة من قبل الشارع، و هی قاعدة واحدة فی معناها علی جمیع المبانی، غایة الأمر ان الدلیل علیها تارة يكون الأخبار، و اخرى بناء العقلاء، و ثالثه إذعان العقل الذی يستكشف منه حكم الشرع.

و منها: ان التعریف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق و الشك اللاحق.

و الجواب: ان التعبير «إبقاء ما كان» مشعر بالركنين معا: اما الأول و هو اليقين السابق فيفهم من كلمة «ما كان»، لأنه - كما أفاده الشيخ الانصاری - «دخل الوصف فی الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء انه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله». و حينئذ لا يفرض انه كان الا - إذا كان متيقنا. و اما الثاني و هو الشك اللاحق فيفهم من كلمة «الإبقاء» الذی معناه الإبقاء حكما و تنزيلا و تعبدا، و لا يكون الحكم التبعدي التنزيلى الا فی مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقیقی، بل مع عدم الشك بالبقاء لا معنى لفرض الإبقاء و انما يكون بقاء للحكم و يكون أيضا عملا بالحاضر لا بما كان.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۷۹

و لذا براساس همه این مبانی نمی‌توان تعبیر ابقاء را در مورد استصحاب بکار برد.

چون اگر مراد از ابقاء، ابقاء عملی از جانب مکلف باشد، چنین معنایی مورد حکم عقل نیست. چرا که مراد از حکم عقل در اینجا - چنانکه می‌آید - اذعان و تصدیق عقل است و اذعان عقل در مورد بقاء حکم است نه ابقاء عملی آن از جانب مکلف. و اگر مراد از ابقاء، ابقائی است که منسوب به مکلف نیست، واضح است که یک جهت مشترک و جامعی بین الزام شرعی‌ای که به ابقاء تعلق

می‌گیرد و بین بناء عقلایی و ادراک عقلی وجود ندارد.

و جواب این اعتراض از آنچه گذشت پیداست چرا که مراد از استصحاب، همان قاعده در عمل است که از جانب شارع جعل شده است. و این قاعده برطبق جمیع مبانی، معنای واحدی دارد. منتها دلیل بر آن، گاهی اخبار است و گاهی بناء عقلا است و گاهی تصدیق عقلی است که حکم شرع از آن کشف می‌شود.

(اعتراض دوم) این است که تعریف مذکور، ارکان استصحاب مثل «یقین سابق» و «شک لاحق» را بیان نکرده است.

و اما جواب این است که تعبیر «ابقاء ما کان» به هر دو رکن اشعار و اشاره دارد: چرا که معنای «یقین سابق» از کلمه «ما کان» فهمیده می‌شود. زیرا- همان گونه که شیخ انصاری (ره) بیان فرموده- «داخل شدن وصف در موضوع، مشعر به علت آن وصف برای حکم است و لذا علت ابقاء، این است که قبلا وجود داشته است. و لذا [ابقاء حکم بخاطر وجود علت تکوینی آن و یا بخاطر وجود دلیل تشریعی آن] از تعریف استصحاب خارج می‌شود» و در این صورت بودن سابق، فرض ندارد مگر اینکه متیقن باشد. و اما معنای «شک لاحق» از کلمه «ابقاء» فهمیده می‌شود زیرا معنای ابقاء، ابقاء حکمی و تنزیلی و تعبدی است (نه ابقاء تکوینی). و حکم تعبدی تنزیلی معنا ندارد مگر در موردی که نسبت به واقع حقیقی، شک شده باشد. و اصلا اگر شک در بقاء، وجود نداشته باشد، فرض ابقاء معنایی ندارد بلکه بقاء خود حکم خواهد بود و عمل برطبق آن حکم، عمل به یقین حاضر خواهد بود نه عمل به آنچه قبلا یقینی بوده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۰

مقومات الاستصحاب بعد ان أشرنا إلى ان لقاعدة الاستصحاب أركاناً نقول تعقيباً على ذلك: ان هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور إذا لم تتوفر فيها فاما الا تسمى استصحاباً أو لا تكون مشمولة لأدلته الآتية: ويمكن ان ترتقى هذه المقومات إلى سبعة أمور حسبما تقتض من كلمات الباحثين:

۱- «اليقين»: و المقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي. و قد قلنا سابقاً ان ذلك ركن في الاستصحاب، لأن المفهوم من الأخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالحالة السابقة و ان لثبوت هذا اليقين عليّة في القاعدة. و لا فرق في ذلك بين ان نقول بأن اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس و بين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقاً و كاشفاً. و سيأتي بيان وجه الحق من القولين.

۲- «الشك»: و المقصود منه الشك في بقاء المتيقّن. و قد قلنا سابقاً انه ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعدة و لا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، و لا يصح ان تجرى الا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقناً. فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد ان يكون مأخوذاً في موضوعها.

و لكن ينبغي الا- يخفى ان المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين، و من الظن غير المعبر. فيكون المراد منه عدم العلم و العلمي مطلقاً، و سيأتي الإشارة إلى سر ذلك.

۳- «اجتماع اليقين و الشك في زمان واحد»: بمعنى ان يتفق في آن واحد حصول اليقين و الشك، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۱

مقومات استصحاب

پس از اشاره به اینکه قاعده استصحاب ارکانی دارد، در ادامه می‌گوییم: این قاعده متقوم به اموری است که اگر این امور محقق نباشند، یا این قاعده، استصحاب نامیده نمی‌شود و یا مشمول دلائلی که در بحثهای آینده برای آن ذکر می‌کنیم، نمی‌شود. و تعداد

این امور- بحسب آنچه از کلمات علما بدست می‌آید- حدود هفت عنصر است:

۱- (یقین): مقصود از این یقین، یقین به حالت سابق است، چه این حالت سابق، حکم شرعی باشد و چه موضوعی باشد که دارای حکم شرعی است. و ما قبلاً گفتیم که این یقین، یکی از ارکان استصحاب است. چون از اخباری که دال بر استصحاب است و بلکه از معنای استصحاب فهمیده می‌شود که یقین به حالت سابقه وجود دارد و وجود همین یقین، علت قاعده است. و در این علّیت، فرقی نمی‌کند که بگوئیم معتبر بودن یقین سابق، از این جهت است که یقین، صفتی قائم به نفس انسان است و یا بگوئیم معتبر بودن یقین سابق از این جهت است که یقین، طریق و کاشف از واقع است [۲۷۸]. و بزودی تبیین قول حق از این دو قول، خواهد آمد.

۲- (شک): مقصود از این شک، شک در بقاء متیقن است. و قبلاً گفتیم که این شک، از ارکان استصحاب است. چون اگر فرض کنیم که یقین سابق همچنان باقی است و یا فرض کنیم که یقین سابق به یقین دیگری مبدل شود، دیگر معنایی برای این قاعده و نیاز به آن وجود ندارد. پس جریان این قاعده فرض صحیحی ندارد مگر در صورتی که نسبت به متیقن سابق، شک شود. پس در فرض جریان قاعده استصحاب، وجود شک مفروغ عنه است و لذا بایستی در موضوع قاعده، وجود شک، اخذ شود.

و لکن مخفی نماند که مقصود از شک، اعم از شک به معنای حقیقی‌اش یعنی تساوی دو احتمال و اعم از ظنّ غیر معتبر است. پس مراد از شک، عدم علم و علمی- بطور مطلق- است. و بزودی به سرّ این نکته (یعنی مقصود از شک) اشاره خواهیم نمود.

۳- (اجتماع یقین و شک در زمان واحد): بدین معنا که حصول یقین و شک در آن واحد اتفاق بیفتد، البته نه به این معنا که مبدأ پیدایش این دو در آن واحد باشد. چرا که گاهی مبدأ

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۲

حدوث یقین قبل حدوث الشک كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب، و قد يكونان متقارنين حدوثاً كما لو علم يوم الجمعة- مثلاً- بطهارة ثوبه يوم الخميس، و في نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة و قد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه و استمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهراً يوم الخميس، فان كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

و الوجه في اعتبار اجتماع اليقين و الشك في الزمان واضح، لان ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو إبقاء ما كان، إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زماناً فانه لا يفرض ذلك الا فيما إذا تبدل اليقين بالشك و سرى الشك إليه فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المبانيه في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب و ستأتي الإشارة إليها؛

۴- «تعدد زمان المتيقن و المشكوك»: و يشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين و الشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن و المشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضاً. و ذلك لان معناه اجتماع اليقين و الشك بشيء واحد و هو محال. و الحقيقة ان وحدة زمان صفتي اليقين و الشك بشيء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما، و بالعكس، أي ان وحدة زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين.

و عليه، فلا يفرض الاستصحاب الا- في مورد اتحاد زمان اليقين و الشك مع تعدد زمان متعلقهما. و اما في فرض العكس بأن يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بأن يكون في الزمان اللاحق شاكا في نفس ما يتيقنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فان هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين، و العمل باليقين

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۳

پیدایش یقین، قبل از پیدایش شک است کما اینکه متعارف در مثالهای استصحاب، همین است، و گاهی پیدایش یقین و شک، باهم است. مثل اینکه انسان روز جمعه یقین کند که لباسش روز پنجشنبه طاهر بوده و در همان روز جمعه و در همان آن پیدایش علم، شک کند که آیا طهارت سابق لباسش، تا روز جمعه باقی مانده است یا نه. و گاهی مبدأ پیدایش یقین، متأخر از حدوث شک

است. مثل اینکه در روز جمعه، نسبت به طهارت لباسش شک کند و این شک تا روز شنبه ادامه پیدا کند و سپس در همان روز شنبه برایش یقین حاصل شود که لباسش در روز پنجشنبه طاهر بوده است. تمام فرضهای فوق، مجرای استصحاب‌اند.

و وجه اینکه یقین و شک بایستی در زمان واحد، باهم موجود باشند، واضح است. زیرا این اجتماع و معیت، از مقومات حقیقت استصحاب به معنای «إبقاء ما كان» است. زیرا اگر یقین سابق با شک لاحق در زمان واحد محقق نباشند، این امر فرض ندارد مگر اینکه یقین به شک تبدیل شود و شک به یقین سرایت کند که در این صورت، عمل به یقین، ابقاء ما كان نخواهد بود، بلکه این مورد، از موارد اجرای «قاعده یقین» می‌شود که حقیقتاً با قاعده استصحاب تفاوت دارد و بزودی بدان اشاره خواهیم کرد.

۴- (تعدد زمان متیقن و مشکوک): و خود شرط سوم قبلی، به این شرط اشاره و اشعار دارد. زیرا اگر فرض کنیم زمان یقین و شک، یکی است، دیگر محال است فرض کنیم زمان متیقن و مشکوک نیز یکی است، آنهم با فرض اینکه متیقن همان مشکوک است، چه اینکه بزودی خواهیم گفت که شرط استصحاب این است که متیقن و مشکوک، یک چیز باشد. و اگر زمان متیقن و مشکوک یکی باشد، معنایش اجتماع یقین و شک نسبت به شیء واحد است و این محال است. و حقیقت این است که وحدت زمان دو صفت یقین و شک نسبت به شیء واحد، مستلزم این است که زمان متعلق آن دو صفت، مختلف باشد و نیز برعکس، اگر زمان متعلق این دو صفت یکی باشد، مستلزم این است که زمان دو صفت، مختلف باشد.

و بنابراین، استصحاب فرض ندارد مگر در جایی که زمان یقین و شک یکی باشد و زمان متعلق این دو [متیقن و مشکوک] مختلف باشد. و اگر مسئله بعکس شود یعنی زمان یقین و شک مختلف شود و زمان متعلق آنها یکی باشد، بدین صورت که آدمی در زمان لاحق در همان متیقن سابق با همان وصف سابق شک کند [یعنی شک‌اش به یقین سابق سرایت کند] چنین موردی از موارد «قاعده یقین» است و عمل به یقین در اینجا،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۴

لا يكون إبقاء لما كان:

مثلاً: إذا تیقن بحیاء شخص یوم الجمعة ثم شک یوم السبت بنفس حیاته یوم الجمعة بأن سری الشک إلى یوم الجمعة، أى انه تبدل یقینه السابق إلى الشک، فان العمل على یقین لا یكون إبقاء لما كان لأنه حیث لم یحرز ما كان تیقن به انه كان. و من أجل هذا عبروا عن مورد قاعدة یقین بالشک الساری.

و هذا هو الفرق الاساسی بین القاعدتین. و سیأتی ان أخبار الاستصحاب لا تشملها و لا دلیل علیها غیرها.

۵- «وحدة متعلق یقین و الشک»: أى ان الشک یتعلق بنفس ما تعلق به یقین مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. و هذا هو المقوم لمعنی الاستصحاب الذی حقیقته إبقاء ما كان.

و بهذا تفرق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضى و المانع التی موردها ما لو حصل یقین بالمقتضى و الشک فی الرافع أى المانع فی تأثیره، فیکون المشکوک فیها غیر المتیقن. فان من یدهب إلى صحة هذه القاعدة یقول: انه یجب البناء على تحقق المقتضى (بافتتح) إذا تیقن بوجود المقتضى (بالکسر) و یکفی ذلک بلا حاجة إلى إحراز عدم المانع من تأثیره، أى ان مجرد إحراز المقتضى کاف فی ترتیب آثار مقتضاه. و سیأتی الکلام ان شاء الله تعالی فیها.

۶- «سبق زمان المتیقن على زمان المشکوک»: أى انه یجب ان یتعلق الشک فی بقاء ما هو متیقن الوجود سابقاً، و هذا هو الظاهر من معنی الاستصحاب، فلو انعکس الأمر بأن كان زمان المتیقن متأخراً عن زمان المشکوک بأن یشک فی مبدأ حدوث ما هو متیقن الوجود فی الزمان الحاضر، فان هذا یرجع إلى الاستصحاب القهقری الذی لا دلیل علیه.

مثاله: ما لو علم بأن صیغۀ افعّل حقیقۀ فی الوجوب فی لغتنا الفعلیۀ الحاضرۀ

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۵

«ابقاء ما کان» نیست:

مثلاً: اگر کسی نسبت به زنده بودن شخصی در روز جمعه یقین کند و سپس در روز شنبه شک کند که آیا شخص مزبور در روز جمعه زنده بوده یا نه، یعنی شک‌اش به روز جمعه سرایت کند، و به تعبیر دیگر یقین سابقش به شک مبدل گردد، در این صورت عمل به یقین، «ابقاء ما کان» نیست چون در این صورت، آنچه که یقین داشت موجود بوده، احراز نمی‌شود. و لذا علماً از مورد قاعده یقین با «شک ساری» تعبیر کرده‌اند.

و این همان فرق اساسی بین «قاعده استصحاب» و «قاعده یقین» است. و بزودی خواهیم گفت که اخبار استصحاب شامل قاعده یقین نمی‌شود.

۵- (وحدت متعلق یقین و شک): یعنی با قطع نظر از ملا-حظه زمان، شک [در استصحاب] به همان چیزی تعلّق می‌گیرد که یقین بدان تعلّق گرفته است. و این همان مقوم معنای استصحاب است که حقیقت‌اش «ابقاء ما کان» است. و با این شرط، قاعده استصحاب با «قاعده مقتضی و مانع» تفاوت پیدا می‌کند و مورد قاعده مقتضی و مانع آنجاست که نسبت به مقتضی یقین داشته باشیم و نسبت به رافع یعنی مانع از تأثیر مقتضی، شک داشته باشیم. در این صورت در این قاعده، مشکوک غیر از متیقن است. کسی که قائل به صحت این قاعده (مقتضی و مانع) است می‌گوید:

در فرض یقین به وجود مقتضی لازم است بناء را بر تحقق مقتضی بگذاریم و بدون اینکه نیاز به احراز عدم مانع از تأثیر باشد، همین کافی است. یعنی صرف احراز مقتضی برای ترتیب آثار مقتضای آن کافی است. و بزودی سخن درباره قاعده مقتضی و مانع- ان شاء الله- خواهد آمد.

۶- (تقدم زمان متیقن بر زمان مشکوک): یعنی لازم است شک تعلّق گیرد به بقاء همان چیزی که سابقاً وجودش یقینی بوده است. و معنای ظاهر از استصحاب هم همین است. حال اگر امر معکوس شود، یعنی زمان متیقن، متأخر از زمان مشکوک باشد بدین صورت که در آغاز پیدایش چیزی که هم‌اکنون و در زمان حاضر متیقن الوجود است، شک شود- چنین موردی به «استصحاب قهقری» برمی‌گردد که هیچ دلیلی بر صحت آن وجود ندارد.

مثال استصحاب قهقری: این است که فرضاً علم داریم به اینکه در زبان فعلی و کنونی ما،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۶

و شک فی مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان فى أصل وضع لغة العرب أو انها نقلت عن معناها الاصلی إلى هذا المعنى فى العصور الاسلامیة؟- فانه يقال هنا ان الأصل عدم النقل، لغرض إثبات انها موضوعة لهذا المعنى فى أصل اللغة.

و معنى ذلك فى الحقيقة جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم. و مثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص و لا تكفى فيه أخبار الاستصحاب و لا أدلته الاخرى، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر.

۷- «فعليّة الشك و اليقين»: بمعنی انه لا يكفى الشك التقديرى و لا اليقين التقديرى. و اعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لا- يتحقق معناه الا بفرضه، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك و اليقين فى أخبار الاستصحاب، فانهما ظاهران فى كونهما فعليين كسائر الالفاظ فى ظهورها فى فعليّة عناوينها.

و انما يعتبر هذا الشرط فى قبال من يتوهم جريان الاستصحاب فى مورد الشك التقديرى، و مثاله- كما ذكره بعضهم-: ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله و صلى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك فى انه هل تطهر قبل الدخول فى الصلاة. فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل و عدم وجود الشك قبله. و لا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعليّة الشك الا بعد الصلاة. و اما الاستصحاب الجارى بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ. اما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديرى و كان يقدر فيه الشك فى الحدث لو انه التفت قبل الصلاة، فان المصلى حينئذ يكون بمنزلة من

دخل فی الصلاة و هو غیر متطهر یقینا، فلا تصح صلاته و ان کان غافلا حین الصلاة و لا تصحها قاعدة الفراغ لانها لا تكون حاکمة علی الاستصحاب الجاری قبل الدخول فی الصلاة.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۷

صیغه افعال حقیقت در وجوب است، و شک می‌کنیم در آغاز وضع این صیغه برای این معنا که آیا این وضع در اصل زبان عربی صورت گرفته است یا در اعصار اسلامی از معنای اصلیش به این معنای جدید منتقل شده است؟ در پاسخ گفته می‌شود که اصل، عدم نقل است و از این راه اثبات می‌شود که این صیغه، در اصل لغت عربی برای همین معنای وجوب وضع شده است. و معنای این امر، در حقیقت، کشانیدن یقین لاحق به زمان سابق است. و این گونه استصحاب، احتیاج به دلیل خاصی دارد و اخبار استصحاب برای آن کافی نیست و ادله دیگر استصحاب نیز کفایت نمی‌کند. چون این مورد، از باب عدم نقض یقین بوسیله شک نیست، بلکه به نقض شک متقدم با یقین متأخر برمی‌گردد.

۷- (فعلیت شک و یقین): بدین معنا که شک و یقین تقدیری (فرضی) کفایت نمی‌کند. و معتبر دانستن این شرط نه بخاطر این است که بگوئیم استصحاب جز در فرض تحقق این شرط معنا ندارد، بلکه بخاطر این است که مقتضای ظهور لفظ شک و یقین در اخبار استصحاب، همین (فعلیت) است. چرا که دو لفظ شک و یقین - همانند سائر الفاظ که ظهور در فعلیت عناوینشان دارند- ظهور در فعلیت دارند.

و معتبر شمردن این شرط در برابر کسی است که می‌پندارد استصحاب در مورد شک تقدیری (فرضی) نیز جاری می‌شود. و مثال این مورد متوهم - چنانکه برخی علما ذکر کرده‌اند - این است که:

مکلف یقین به حدث پیدا کند و سپس از حال خود غافل شود و نماز بگذارد. و پس از فراغ از نماز شک کند که آیا قبل از داخل شدن در نماز، تحصیل طهارت کرده یا نه؟ در اینجا مقتضای قاعده فراغ، صحت نماز این فرد است چرا که شک بعد از فراغ از عمل حاصل شده و قبل از عمل، شکی وجود نداشته است. و ما در اینجا قائل به جریان استصحاب حدث تا زمان نماز نیستیم چرا که شک فعلیت نیافته مگر بعد از نماز، و اما استصحابی که بعد از نماز جاری می‌شود، محکوم قاعده فراغ است [۲۷۹].

و اما اگر قائل به جریان استصحاب در شک تقدیری شویم و بگوئیم اگر مکلف قبل از نماز ملتفت بود و غافل نمی‌شد، شک در حدث می‌کرد، در این صورت نماز گزار به منزله کسی می‌شود که داخل در نماز شده در حالی که یقین به طهارت نداشته است، و لذا نماز او صحیح نیست، گرچه در حین نماز غافل بوده است. و در این صورت قاعده فراغ، نماز وی را تصحیح نمی‌کند، چرا که این قاعده، بر استصحابی که قبل از دخول در نماز جاری می‌شود، حاکم نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۸

معنی حجة الاستصحاب من جملة المناقشات فی تعریف الاستصحاب المتقدم و هو «إبقاء ما کان» و نحوه: ما قاله بعضهم: انه لا شک فی صحة توصیف الاستصحاب بالحجة، مع أنه لو ارید منه ما يؤدي معنى الإبقاء لا یصح وصفه بالحجة، لأنه ان ارید منه الإبقاء العملی المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحة توصیفه بالحجة، لأنه ليس الإبقاء العملی یصح ان یکون دلیلا علی شیء و حجة فیہ. و ان ارید منه الالتزام الشرعی فانه مدلول الدلیل، لا انه دلیل علی نفسه و حجة علی نفسه، و کیف یکون دلیلا علی نفسه و حجة علی نفسه. فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التکلیفیة المدلولة للأدلة.

قلت: نستطیع حل هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذکرناه من معنى الإبقاء الذى هو مؤدى الاستصحاب، و هو ان المراد به القاعدة الشرعیة المجعولة فی مقام العمل. فليس المراد منه الإبقاء العملی المنسوب إلى المكلف و لا الالتزام الشرعی، فیصح توصیفه بالحجة و لكن لا بمعنی الحجة فی باب الأمارات بل بالمعنی اللغوی لها، لأنها لا- معنی لكون قاعدة العمل دلیلا علی شیء مثبتة له، بل هی الأمر

المجوعول من قبل الشارع فتحتاج إلى إثبات و دليل كسائر الأحكام التكليفية من هذه الجهة، و لكنه نظرا إلى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف إذا وقع في مخالفة الواقع كما انه يصح الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة- صح ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي. و بهذه الجهة يصح التوصيف بالحجة سائر الاصول العملية و القواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فانها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم، و لا شك في انه لا معنى لان يراد منها الحجة في باب الأمارات،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۸۹

معنای حجّت استصحاب

یکی دیگر از مناقشاتی که در تعریف قبلی از استصحاب یعنی (ابقاء ما کان) و امثال آن شده، این است که برخی گفته‌اند: شکی نیست که می‌توانیم استصحاب را با وصف حجّت توصیف کنیم [۲۸۰]. درحالی که اگر مراد از استصحاب معنای «ابقاء» باشد، دیگر صحیح نیست آن را حجّت بخوانیم. چون اگر مراد از ابقاء، ابقاء عملی منسوب به مکلف باشد، روشن است که نمی‌توان آن را با وصف حجّت، توصیف کرد، چون ابقاء عملی را نمی‌توان دلیل بر چیزی و حجّت بر آن دانست. و اگر مراد از ابقاء، الزام شرعی باشد، این خودش مدلول دلیل است، نه اینکه دلیل بر خودش و حجّت بر خودش باشد. و اصلا چگونه می‌تواند دلیل و حجت بر خودش باشد؟ و لذا ابقاء به این معنا، همانند احکام تکلیفیه‌ای است که مدلول ادله شمرده می‌شوند (نه اینکه دلیل و حجّت باشند). می‌گوییم: با رجوع به آنچه ما در معنای ابقاء که مفاد استصحاب است گفتیم، می‌توانیم این شبهه را حل کنیم. و آن این است که مراد از ابقاء، قاعده شرعیه‌ای است که در مقام عمل جعل شده است. پس مراد از ابقاء، ابقاء عملی منسوب به مکلف و نیز معنای الزام شرعی نیست. و لذا می‌توان این قاعده را با وصف حجّت، توصیف کرد ولی نه به معنای حجّت در باب امارات، بلکه به معنای لغوی حجّت. چون معنا ندارد که قاعده عمل، دلیل بر چیزی و مثبت آن باشد. بلکه این قاعده، امری است که از جانب شارع جعل می‌شود و لذا خودش از این جهت همانند سائر احکام تکلیفی احتیاج به اثبات و دلیل دارد.

و لکن از آن جهت که در هنگام جهل به واقع، عمل برطبق این قاعده، مکلف را- بر فرض که با واقع مخالفت کرده باشد- معذور می‌کند، کما اینکه اگر مکلف برطبق آن عمل نکند و در نتیجه با واقع مخالفت کند می‌توان علیه او بوسیله همین قاعده احتجاج کرد، از این رو می‌توان این قاعده را حجّت به معنای لغوی دانست. و از این جهت، سائر اصول عملیه و قواعد فقهیه‌ای که برای شاکّ جاهل به واقع جعل شده‌اند را- نیز- می‌توان حجّت نامید و لذا تمام این اصول و قواعد در تعبیر علما با عنوان حجّت توصیف می‌شوند. و شکی نیست که معنای حجّت در باب امارات در اینجا مراد نیست،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۰

فیتعین ان يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة.

و بهذه الجهة تفتقر القواعد و الاصول الموضوعه للشاك عن سائر الأحكام التكليفية، فانها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقا حتى بالمعنى اللغوي.

غير انه يجب الا يغيب عن البال ان توصيف القواعد و الاصول الموضوعه للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال عليها. فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاك بما انها مجعولة من قبله.

و الا إذا لم تثبت مجعوليتها لا يصح ان تسمى قاعدة فضلا عن توصيفها بالحجة.

و عليه، فيكون المقوم لحجية القاعدة المجعولة للشاك- أئمة قاعدة كانت- هو الدليل الدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحي.

و إذا ثبت صحة توصيف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوي لم تبق حاجة إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب

بالحجة- كما صنع بعض مشايخنا قدس سره- إذ جعل الموصوف بالحجة فيه على اختلاف المباني أحد امور ثلاثة:

۱- «اليقين السابق»، باعتبار انه يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا و الحكم بقاء بجعل الشارع.

۲- «الظن بالبقاء اللاحق»، بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل.

۳- «مجرد الكون السابق»، فان الوجود السابق يكون حجة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقه اليقين

السابق، و لا من جهة رعاية الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات و التحفظ على الأغراض الواقعية.

فان كل هذه التأويلات انما نلتجئ إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجة، و قد عرفت صحة توصيفه بالحجة بمعناها اللغوي. ثم لا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۱

پس لزوما معنای لغوی حجت مراد است.

و از همین جهت قواعد و اصولی که برای شاك وضع شده‌اند، از سائر احکام تکلیفیه امتیاز پیدا می‌کنند، زیرا احکام تکلیفیه را به هیچ وجه- حتی به معنای لغوی- نمی‌توان حجت نامید.

البته نباید از این نکته غافل شد که حجت شمردن قواعد و اصولی که برای شاك وضع شده‌اند، متوقف بر این است که بوسیله دلیل ثابت شود که این قواعد از جانب شارع، جعل شده‌اند. پس در حقیقت آنچه حجت است، قاعده‌ای است که از قبل شارع برای فرد شاك جعل شده است. و الا اگر مجعولیت قاعده از ناحیه شارع اثبات نشود، نمی‌توان آن را «قاعده» نامید چه رسد به اینکه بخواهیم آن را «حجت» بدانیم.

و بنابراین، آنچه که مقوم حجیت قاعده مجعول برای شاك است- هر قاعده‌ای باشد- همان دلیل است که دال بر قاعده است و این دلیل، حجت به معنای اصطلاحی است.

و اگر ثابت شد که خود قاعده استصحاب را می‌توان حجت به معنای لغوی دانست، دیگر نیازی به تأویل- چنانکه برخی از مشایخ ما (طیّب اللّه ثراه) مرتکب شده‌اند- برای تصحیح توصیف استصحاب به وصف حجیت نیست، زیرا آنچه که در استصحاب، موصوف به وصف حجت قرار می‌گیرد، با توجه به اختلاف مبانی علما، یکی از عناصر سه گانه زیر است:

۱- (یقین سابق): بدین اعتبار که این یقین منجز حدوث حکم از ناحیه عقل و منجز بقاء حکم به جعل شارع است.

۲- (ظن لاحق به بقاء): بنا بر اینکه حجیت و اعتبار استصحاب از جانب حکم عقل باشد.

۳- (صرف بودن سابق): در نظر عقلاء وجود سابق، حجت بر وجود ظاهری در زمان لاحق است، البته نه از جهت وثوق به یقین

سابق، و نه از جهت ملاحظه ظن لاحق به بقاء؛ بلکه از جهت توجه و عنایت به مقتضیات و حفظ و مراعات اغراض واقعی [۲۸۱].

ما وقتی به این تأویلات دست می‌زنیم که نتوانیم خود استصحاب را به وصف حجت، توصیف کنیم، و حال آنکه دانستی که بنظر ما بکار بردن عنوان حجت به معنای لغوی در مورد استصحاب صحیح است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۲

شك في ان الموصوف بالحجة في لسان الاصوليين نفس الاستصحاب، لا اليقين المقوم لتحقيقه، و لا الظن بالبقاء، و لا مجرد الكون السابق، و ان كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجة.

هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟ بعد ان تقدم انه لا يصح توصيف قاعدة العمل للشاك- أيّة قاعدة كانت- بالحجة في باب الأمارات يتضح لك انه لا يصح توصيفها بالأمانة فانه تكون أمانة على أي شيء و على أي حكم. و لا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب و بين غيرها من الاصول العملية و القواعد الفقهية.

إذ ان قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام و أصل عملي يرجع إليها المكلف عند الشك و الحيرة ببقاء ما كان. و لا

يفرق في ذلك بين ان يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء، و حكم العقل، و الإجماع.

و لكن الشيخ الانصاري قدس سرّه فرق في الاستصحاب بين ان يكون مبناه الأخبار فيكون أصلاً، و بين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون أماره. قال ما نصه:

«ان عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة و قاعدة الاشتغال مبنى على استفادته من الأخبار. و اما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهدى نظير القياس و الاستقراء على القول بهما». أقول: و كأن من تأخر عنه أخذ هذا الرأي ارسال المسلمات، و الذي يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الأمارات كالقياس إذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل. غير ان الذي يبدو لى ان الاستصحاب حتى على القول بأن مستنده حكم ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۳

از طرفی شکى نیست که آنچه در زبان اصولیین، حجت خوانده می شود خود استصحاب است، نه یقین که مقوم استصحاب است و نه ظنّ به بقاء و نه صرف بودن سابق، گرچه هریک از این ها را- نیز- می توان حجت تلقی کرد.

استصحاب، اماره است یا اصل؟

پس از اینکه گفتیم نمی توان قاعده عمل شاك را- هر قاعده‌ای که باشد- حجت به معنای باب امارات نامید، روشن می شود که نمی توان قاعده استصحاب را اماره نامید، چون معلوم نیست که اماره بر چه چیزی و بر چه حکمی است! و از این جهت فرقی بین قاعده استصحاب و قواعد دیگر از اصول عملیه و قواعد فقهیه نیست [۲۸۲].

زیرا مضمون و مفاد قاعده استصحاب در حقیقت، حکمی عام و اصلی عملی است که مکلف در هنگام شک و تحیر نسبت به بقاء آنچه قبلاً بوده، بدان رجوع می کند. و در این مفاد، فرقی نیست که دلیل بر این قاعده، اخبار باشد یا غیر اخبار از ادله دیگر مثل بناء عقلا و حکم عقل و اجماع.

و اما شیخ انصاری اعلی الله مقامه تفاوت قائل شده است بین اینکه مبنای استصحاب را اخبار بدانیم که در این صورت، استصحاب، اصل تلقی می شود. و بین اینکه مبنای آن را حکم عقل بدانیم که در این صورت، اماره خواهد بود. متن کلام شیخ انصاری (ره) چنین است:

«اینکه ما استصحاب را از احکام ظاهریه بدانیم- همانند اصل براءت و قاعده اشتغال که برای یک شیء از آن جهت که حکمش مشکوک است جعل شده‌اند- مبتنی بر این است که استصحاب را از راه اخبار و احادیث اثبات کنیم. و اما بنا بر اینکه آن را از احکام عقل بدانیم، نظیر قیاس و استقراء- اگر قائل به دلالت آنها شویم- دلیل ظنی اجتهدی شمرده می شود» [۲۸۳].

می گویم: گویا متأخرین پس از شیخ انصاری (ره) رأی ایشان را جزء مسلّمات دانسته‌اند. و آنچه که از ظاهر کلمات قدما بدست می آید این است که استصحاب در نظر آنان- همانند قیاس- جزو امارات شمرده می شده است زیرا قدما هیچ مستندی برای استصحاب، جز حکم عقل قائل نبوده‌اند.

اما آنچه بنظر ما می رسد این است که استصحاب- و لو اینکه مستندش حکم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۴

العقل لا- یخرج عن كونه قاعدة عملیه ليس مضمونها الا حكما ظاهريا مجعولا للشاك. و اما الظن ببقاء المتيقن- على تقدير حكم العقل و على تقدير حجية مثل هذا الظن- لا يكون الا مستندا للقاعدة و دليلا عليها و شأنه في ذلك شأن الأخبار و بناء العقلاء، لا ان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون أماره، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لأجل العمل بها عند الشك و الحيرة.

و الحاصل، ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا انه نفس الاستصحاب، و هو من هذه الجهة كالأخبار و بناء العقلاء، فكما ان الأخبار يصح ان توصف بانها أماره على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها و لا- يلزم من ذلك ان يكون نفس الاستصحاب أماره، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بأنه أماره إذا قام الدليل القطعي على اعتباره و لا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب أماره.

فاتضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بأنه أماره على جميع المباني فيه، و إنما هو أصل عملي لا غير. الأقوال في الاستصحاب قد تشعب في الاستصحاب أقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو. و نحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في رسائل الشيخ الانصاري ثقة بتحقيقه- و هو خزيت هذه الصناعة الصبور على ملاحقه أقوال العلماء و تتبعها- قال رحمه الله بعد ان توسع في نقل الأقوال و التعقيب عليها ما نصّه: «هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، و المتحصل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۵

عقل باشد- از تحت عنوان قاعده عملی، خارج نمی‌شود و مفادش جز این نیست که حکمی ظاهری و مجعول برای شاك است. و امّا ظنّ به بقاء متیقن- بفرض که عقل در این مورد حکمی داشته باشد و فرض کنیم که مثل چنین ظنّی حجّت است- جز اینکه مستند قاعده و دلیل بر آن باشد، نیست و شأن ظن در اینجا، شأن اخبار و بناء عقلاست. نه اینکه این ظن، خود قاعده باشد تا اینکه قاعده از امارات شمرده شود. زیرا ما از این ظن، استنتاج می‌کنیم که شارع این قاعده استصحابیه را برای عمل در هنگام شک و تحیر جعل نموده است.

حاصل آنکه این ظن، مستند استصحاب است نه اینکه خودش همان استصحاب باشد و لذا این ظن از این جهت مثل اخبار و بناء عقلاست. پس همان‌طور که می‌توانیم اخباری را که دلیل قطعی بر اعتبار آنها اقامه شده، اماره بنامیم ولی از این لازم نمی‌آید که استصحاب اماره باشد، همین‌طور صحیح است که ما ظن مزبور را- اگر دلیل قطعی بر حجّیت و اعتبار آن اقامه شده- اماره بنامیم ولی لازم نمی‌آید که خود استصحاب- اماره باشد.

پس روشن شد که بر هر مبنایی، نمی‌توان استصحاب را اماره دانست، بلکه اصل عملی است و لا غیر.

اقوال در استصحاب:

اقوال علما در استصحاب بسیار متنوع و گوناگون است بگونه‌ای که بنظر می‌رسد حصر و شمارش آنها سخت و صعب است. و ما برای نقل خلاصه آراء، شما را ارجاع می‌دهیم به آنچه در رسائل شیخ انصاری (ره) آمده است، چرا که ما به تحقیقات ایشان اطمینان داریم و ایشان در این فن، متخصص هستند و در نیل به اقوال علما و تتبع درباره آنها، صبور و شکیبا می‌باشند. ایشان پس از نقل و پی‌گیری وسیع و گسترده در اقوال علما می‌فرمایند: «آنچه گفتیم بخشی از سخنان علما در نزد ماست و بنظر می‌رسد که از این میان، یازده قول بدست می‌آید:

۱- قول به حجّیت مطلق استصحاب [۲۸۴].

۲- قول به عدم حجّیت استصحاب [۲۸۵].

۳- قول به تفصیل بین استصحاب عدمی و استصحاب وجودی [۲۸۶].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۶

۱- القول بالحجیة مطلقاً [۲۸۷].

۲- عدمها مطلقا.

۳- التفصیل بین العدمی و الوجودی.

۴- التفصیل بین الامور الخارجیه و بین الحكم الشرعی مطلقا، فلا يعتبر فی الأول.

۵- التفصیل بین الحكم الشرعی الکلی و غیره فلا يعتبر فی الأول الا فی عدم النسخ.

۶- التفصیل بین الحكم الجزئی و غیره فلا يعتبر فی غیر الأول. و هذا هو الذی ربما يستظهر من کلام المحقق الخوانساری فی حاشیه شرح الدروس علی ما حکاه السید فی شرح الوافی.

۷- التفصیل بین الأحکام الوضعیه- یعنی نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الأحکام التکلیفیه التابعه لها- و بین غیرها من الأحکام الشرعیه فتجرى فی الأول دون الثانی.

۸- التفصیل بین ما ثبت بالإجماع و غیره فلا يعتبر فی الأول.

۹- التفصیل بین کون المستصحب مما ثبت بدلیله أو من الخارج استمراره فشک فی الغایه الرافعه له، و بین غیره، فيعتبر فی الأول دون الثانی، كما هو ظاهر المعارج.

۱۰- هذا التفصیل مع اختصاص الشک بوجود الغایه كما هو الظاهر من المحقق السبزواری.

۱۱- زیاده الشک فی مصداق الغایه من جهه الاشتباه المصداقی دون المفهومی، كما هو ظاهر ما سیجیء من المحقق الخوانساری.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۷

۴- قول به تفصیل بین امور خارجی و حکم شرعی بطور مطلق: بدین صورت که استصحاب در امور خارجی، حجت نیست ولی در حکم شرعی، حجت است.

۵- قول به تفصیل بین حکم شرعی کلی و غیر کلی، بدین صورت که استصحاب در حکم شرعی کلی حجت نیست مگر استصحاب عدم نسخ (که حجت است) [۲۸۸]

۶- قول به تفصیل بین حکم جزئی و غیر حکم جزئی، بدین صورت که استصحاب در غیر حکم جزئی، معتبر نیست. و این قول همانست که از ظاهر کلمات محقق خوانساری در حاشیه شرح کتاب دروس- بنا بر حکایت سید در شرح وافی- بدست می آید.

۷- قول به تفصیل بین احکام وضعیه یعنی خود اسباب [۲۸۹] و شروط و موانع و احکام تکلیفیه [۲۹۰] ای که تابع این اسباب و شروط و موانعند [۲۹۱]، و بین غیر اینها از احکام شرعیه، بدین صورت که استصحاب در دسته اول جاری و حجت است ولی در غیر اینها، جاری و حجت نیست. [۲۹۲]

۸- قول به تفصیل بین آنچه که با اجماع ثابت شده و غیر آن، بدین صورت که استصحاب در امر اجماعی حجت نیست [۲۹۳].

۹- قول به تفصیل بین اینکه مستصحب از چیزهایی باشد که از راه دلیلش و یا از خارج، استمرارش ثابت باشد [۲۹۴]، و بین غیر این مورد: بدین صورت که استصحاب در اولی حجت است و در غیر آن حجت نیست. این قول، ظاهرا همان نظر صاحب معارج (محقق اول) است.

۱۰- قول به تفصیل فوق، با اختصاص شک در وجود غایت رافع، چنانکه ظاهر نظر محقق سبزواری (ره) همین است [یعنی محقق سبزواری می گوید اگر مستصحب امری مستمر الوجود باشد و شک در وجود رافع باشد نه در رافعیّت موجود مثل شک در وجود حدث در فرض یقین به وضو، در این صورت استصحاب جاری می شود و در غیر این مورد، جاری و حجت نیست].

۱۱- قول به تفصیل قبلی [همانند محقق سبزواری] به اضافه این نکته که شک در مصداق غایت، از حیث اشتباه مصداقی باشد نه مفهومی، کما اینکه ظاهر نظر آینده محقق خوانساری (ره) همین است [۲۹۵]. [۲۹۶]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۹۷

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۸

ثم إنه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة فى الأصول و الفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد فى المسألة، الا ان صرف الوقت فى هذا مما لا ينبغى. و الأقوى هو القول التاسع، و هو الذى اختاره المحقق». انتهى ما أردنا نقله من عبارة الشيخ الأعظم قدس سره.

و ينبغى ان يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له فى نقل الأقوال، و هو رأى خاص به، إذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلى فلا- يجرى فيه الاستصحاب، و بين ما ثبت بدليل آخر فيجرى فيه. و لعله انما لم يذكره فى ضمن الأقوال لأنه يرى ان الحكم الثابت بدليل عقلى لا- يمكن ان يتطرق إليه الشك، بل اما ان يعلم بقاءه أو يعلم زواله، فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب و هو الشك. فلا يكون ذلك تفصيلا فى حجة الاستصحاب.

و قبل ان ندخل فى مناقشة الأقوال و الترجيح بينها ينبغى ان نذكر الأدلة على الاستصحاب التى تمسك بها القائلون بحجته لناقشها و نذكر مدى دلالتها.

أدلة الاستصحاب الدليل الأول- بناء العقلاء لا شك فى ان العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم و أذواقهم جرت سيرتهم فى عملهم و تبنوا فى سلوكهم العملى على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق فى بقاءه. و على ذلك قامت معاش العباد، و لو لا ذلك لاختل النظام الاجتماعى و لما قامت لهم سوق و تجارة.

و قيل: ان ذلك مرتكز حتى فى نفوس الحيوانات: فالطيور ترجع إلى أوكارها و الماشية تعود إلى مراتبها. و لكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغى ان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۴۹۹

این نکته را اضافه کنیم که اگر قرار باشد ظواهر سخنان تمام علمایی را که در اصول و فروع مسئله استصحاب وارد شده‌اند، ملاحظه کنیم، تعداد اقوال خیلی بیشتر از یازده قول می‌شود و بلکه برای برخی از آنان، دو قول در مسئله بدست می‌آید، ولی صرف وقت در این اقوال، بجا نیست.

در بین اقوال فوق، قول نهم، قوی‌ترین [۲۹۷] قول است که همان مختار محقق اول، صاحب معارج است [۲۹۸]

و بجاست تفصیل دیگری که شیخ انصاری (ره) در نقل اقوال متعرض آن نشده، در اینجا اضافه شود و آن نظر خاص خود شیخ (ره) است. ایشان در باب استصحاب تفصیل داده است بین آنجا که مستصحب با دلیل عقلی ثابت شده باشد که استصحاب در آن جاری نمی‌شود، و بین آنجا که مستصحب با دلیل دیگری ثابت شده باشد که استصحاب در آن جاری می‌شود. و شاید علت اینکه شیخ (ره) این رأى را در ضمن اقوال ذکر نکرده این است که بنظر ایشان اگر حکمی با دلیل عقل ثابت شود، دیگر شک در آن راه پیدا نمی‌کند، بلکه یا بقاء آن حکم معلوم و یقینی است و یا زوالش یقینی است و لذا رکن استصحاب یعنی شک در آن وجود ندارد. پس این رأى، تفصیلی در حجیت استصحاب محسوب نمی‌شود.

و قبل از اینکه وارد مناقشه اقوال و ترجیح بین آنها شویم، بجاست ادله‌ای را که قائلین به حجیت استصحاب بدانها تمسک کرده‌اند ذکر کنیم و در آنها مناقشه نموده و میزان دلالت آنها را بررسی کنیم.

ادله استصحاب

دلیل اول: بناء عقلا

شکی نیست که مبنای رفتار و سیره عملی عقلای از میان مردم، با وجود اختلاف در مشرب و ذوق، بر این است که در هنگام شک لاحق در بقاء متیقن سابق، أخذ به متیقن سابق می‌کنند. و معیشت و زندگی مردم بر همین اساس است و اگر این قاعده نبود، نظام اجتماعی مختل می‌شد و بازار و تجارتی برای مردم وجود نداشت. و گفته شده است که این قاعده حتی در نفوس حیوانات نیز مرتکز است: (مثلاً) پرندگان (پس از پرواز دوباره) به لانه‌هایشان برمی‌گردند و چهارپایان (پس از چریدن) به طویله‌هایشان مراجعت می‌کنند (و این براساس استصحاب و أخذ به متیقن سابق است).

ولی این تعمیم نسبت به حیوانات، محل اشکال است. بلکه می‌توان آن را نوعی شوخی دانست

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۰

یعدّ من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتی یکون ذلک منها استصحابا، بل تجری فی ذلک علی وفق عاداتها بنحو لا شعوری. و علی کل حال، فان بناء العقلاء فی عملهم مستقر علی الأخذ بالحالة السابقة عند الشک فی بقائها، فی جمیع أحوالهم و شئونهم، مع الالتفات إلی ذلک و التوجه إلیه.

و إذا ثبتت هذه المقدمة تنتقل إلی مقدمة أخرى فنقول: ان الشارع من العقلاء بل رئیسهم فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طریقتهم العملية یثبت علی سبیل القطع انه لیس له مسلك آخر غیر مسلكهم و الا لظهر و بان و لبلغه الناس. و قد تقدم مثل ذلک فی حجة خبر الواحد.

و هذا الدلیل - كما ترى - یتكون من مقدمتين قطعيتين:

۱- ثبوت بناء العقلاء علی إجراء الاستصحاب.

۲- کشف هذا البناء عن موافقة الشارع و اشتراکه معهم.

و قد وقعت المناقشة فی المقدمتين معا. و یکفی فی المناقشة ثبوت الاحتمال فیطل به الاستدلال، لان مثل هذه المقدمات یجب أن تكون قطعیة و الا فلا یثبت بها المطلوب و لا تقوم بها للاستصحاب و نحوه حجة.

اما الاولى، فقد ناقش فیها استاذنا الشیخ النائینی رحمه الله [۲۹۹]: بأن بناء العقلاء لم یثبت الا فیما إذا كان الشک فی الرفع، اما إذا كان الشک فی المقتضى فلم یثبت منهم هذا البناء (علی ما سیأتی من معنی المقتضى و الرفع اللذین یقصد هما الشیخ الانصاری قدس سره). فیکون بناء العقلاء هذا دلیلا علی التفصیل المختار له و هو القول التاسع.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۱

چرا که مسئله «احتمال [و شک]» اصلا در مورد حیوانات تحقق پیدا نمی‌کند تا این رفتارهای آنان استصحاب نامیده شود. بلکه حیوانات در این موارد بصورت غیر آگاهانه، مطابق عادتشان رفتار می‌کنند.

به هر حال، بناء عقلا در رفتارشان بر این است که در هنگام شک در بقاء حالت سابق، در همه احوال و شئونشان اخذ به همان متیقن سابق می‌کنند و کاملا به این مسئله توجه و التفات دارند.

حال که این مقدمه ثابت شد، اینک به مقدمه دیگری منتقل می‌شویم و آن این است که:

شارع مقدس از عقلاء بلکه رئیس آنهاست و بنابراین مسلك شارع با عقلا یکی است. پس وقتی از جانب شارع، منعی نسبت به شیوه عقلا دیده نشود، بنحو قطعی اثبات می‌شود که شارع مسلك دیگری غیر از مسلك عقلا ندارد و الا می‌بایست آشکار می‌شد و شارع آن را به مردم ابلاغ می‌کرد. و نظیر همین بیان در حجیت خبر واحد قبلا گذشت.

و این دلیل - چنانکه ملاحظه می‌کنید - از دو مقدمه قطعی تشکیل شده است:

۱- ثبوت بناء عقلا بر اجرای استصحاب.

۲- کشف کردن این بناء از اینکه شارع نیز با آنان موافق بوده، در این قاعده با آنان مشترک است.

ولی در هر دو مقدمه فوق، مناقشه شده است. و برای مناقشه، کافی است که احتمال خلاف در کار بیاید که در نتیجه، استدلال باطل می‌شود. چرا که این مقدمات بایستی قطعی باشند و اما مطلوب با این مقدمات ثابت نمی‌شود و نمی‌توان براساس آنها برای استصحاب و امثال آن، دلیل و حجت اقامه کرد. اما در مورد مقدمه اول، استاد ما شیخ نائینی (ره) چنین مناقشه کرده است که: بناء عقلا ثابت نشده مگر در جایی که شک در رافع باشد. و اما آنجا که شک در مقتضی است، چنین بنایی از سوی عقلا ثابت نشده است [بنا بر معنایی که در آینده برای مقتضی و رافع که مقصود شیخ انصاری (ره) است، خواهد آمد] پس این بناء عقلا، دلیل بر تفصیل مورد اختیار شیخ انصاری یعنی همان قول نهم (از اقوال استصحاب) است [۳۰۰].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۲

و لا- یبعد صحه ما أفاده من التفصیل فی بناء العقلاء، بل یکفی احتمال اختصاص بنائهم بالشک فی الرفع. و مع الاحتمال یبطل الاستدلال كما سبق.

و اما المقدمة الثانية، فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند قدس سره فی الكفایة بوجهین نذكرهما و نذكر الجواب عنهما:

أولاً- ان بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا إذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العملي هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أي انهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل انها سابقة، لنستكشف منه تعبد الشارع. و لكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم، فانه من الجائز قريبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لأجل انها حالة سابقة بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لأجل الاحتياط اخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثه، أو لأجل ظنهم بالبقاء و لو نوعا رابعة، أو لأجل غفلتهم عن الشك أحيانا خامسة. و إذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود.

و الجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملي على الأخذ بالحالة السابقة، و هذا ثابت عندهم من غير شك، أي ان لهم قاعدة عملية تباينوا عليها و يتبعونها أبدا مع الالتفات و التوجه إلى ذلك، اما فرض الغفلة من بعضهم أحيانا فهو صحيح و لكن لا- يضر في ثبوت التباين منهم دائما مع الالتفات. و لا يضر في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تباينهم اختلاف اسباب التباين عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبة أو لائ شيء آخر من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة أيضا عند الشارع و لا يلزم ان يكون ثبوتها عنده من جميع الاسباب التي لاحظوها. و إذا ثبت عند الشارع فليس ثبوتها عنده الا التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف و له.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۳

و بعيد نیست که سخن میرزای نائینی (ره) یعنی تفصیل در بنای عقلا صحیح باشد و بلکه برای مناقشه کافی است که احتمال بدهیم بنای عقلا اختصاص به شک در رافع دارد. و چنانکه گفتیم با وجود این احتمال، استدلال فوق باطل می‌شود.

و اما در مورد مقدمه دوم، شیخ ما آخوند صاحب کفایه در کتابش از دو جهت مناقشه کرده است که اینک ما آن دو جهت را ذکر می‌کنیم و جواب آن دو را نیز بیان می‌کنیم:

(اولا): از راه بناء عقلا- نمی‌توان اعتبار استصحاب در نزد شارع را کشف کرد مگر اینکه احراز کنیم منشأ بنای عملی عقلا بر تعبد نسبت به حالت سابقه است، یعنی اگر آنها أخذ به حالت سابقه می‌کنند صرفا بخاطر حالت سابقه بودن است تا در این صورت بتوانیم از بنای عقلا، تعبد شارع را نیز کشف کنیم. و لكن این امر از ناحیه عقلا، اگر نگوئیم که قطعا وجود ندارد، حد اقل وجود آن محرز نیست. چرا که ممکن است اخذ به حالت سابقه از طرف عقلا، از حیث حالت سابقه نباشد بلکه گاهی از حیث امید به تحصیل و دستیابی به واقع باشد، یا گاهی از جهت احتیاط باشد، و یا بخاطر اطمینان به بقاء آنچه قبلا بوده، باشد. و یا بجهت ظن

نوعی به بقاء باشد [یعنی نوع مردم عاقل در این موارد، ظن به بقاء دارند]، و یا احیاناً بخاطر غفلت از شک باشد. و در هریک از این صور، دیگر تعبد شارع نسبت به حالت سابق - که در بحث استصحاب مورد نظر است - احراز نخواهد شد.

و (جواب) این است که: هدف از ثبوت بنای عقلا - که در بحث ما نافع و سودمند است، این است که عقلا تبانی عملی بر آخذ به حالت سابقه داشته باشند و این امر، بدون هیچ شککی ثابت و مسلم است. یعنی این قاعده عملی در بین آنها وجود دارد و همیشه بر آن توافق داشته و برطبق آن عمل می‌کنند و بدان توجه و التفات نیز دارند. البته این فرض - نیز - که احیاناً بعضی از این قاعده غفلت می‌کنند، فرض صحیحی است و لکن منافاتی با ثبوت این تبانی و توافق دائمی همراه با التفات، ندارد. و در کشف مشارکت شارع با عقلا در این تبانی، اختلاف و گوناگونی اسباب تبانی ضرری نمی‌زند. یعنی خواه سبب تبانی، صرف بودن سابق باشد یا بجهت اطمینان باشد، بخاطر ظن ناشی از غلبه باشد و یا هر دلیل دیگری از این قبیل در کار باشد، به هر حال این قاعده در نزد عقلا ثابت و مسلم است و بنابراین در نزد شارع نیز ثابت و محقق می‌باشد. و لازم نیست که ثبوت این قاعده در نزد شارع، بجهت همه اسبابی باشد که عقلا - لحاظ کرده‌اند. و وقتی این قاعده در نزد شارع ثابت باشد، این ثبوت معنایی جز تعبد شارع به اجرای این قاعده ندارد. و بنابراین، قاعده مزبور حجت بر مکلف و برای مکلف خواهد بود [۳۰۱].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۴

نعم، احتمال کون السبب فی بنائهم و لو أحياناً رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر فی استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لأنها لا تكون عندهم كقاعدة لأجل الحالة السابقة، و لكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على عدم البقاء اغراض مهمة فالبقاء على البقاء خلاف الرجاء. و كذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة فی كونها سببا لتبانی العقلاء و لو أحياناً.

ثانياً - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان، نقول: ان هذا لا يستكشف منه حكم الشارع الا إذا أحرزنا رضاه ببنائهم و ثبت لدينا انه ماض عنده. و لكن لا - دليل على هذا الرضا و الامضاء، بل ان عمومات الآيات و الأخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية فی الردع عن اتباع بناء العقلاء. و كذلك ما دل على البراءة و الاحتياط فی الشبهات. بل احتمال عمومها للمورد كاف فی تزلزل اليقين بهذه المقدمة. فلا وجه لاتباع هذا البناء، إذ لا بد فی اتباعه من قيام الدليل على انه ممضى من قبل الشارع. و لا دليل.

و الجواب ظاهر من تقريرنا للمقدمة الثانية على النحو الذى بيناه، فانه لا يجب فی كشف موافقة الشارع إحراز إمضاءه من دليل آخر، لاین نفس بناء العقلاء هو الدليل و الكاشف عن موافقته كما تقدم. فيكفى فی المطلوب عدم ثبوت الردع و لا حاجة إلى دليل آخر على إثبات رضاه و امضاءه.

و عليه، فلم يبق علينا الا النظر فى الآيات و الأخبار الناهية عن اتباع غير العلم فى انها صالحة للردع فى المقام أو غير صالحة؟ و الحق انها غير صالحة، لاین المقصود من النهى عن اتباع غير العلم هو النهى عنه لإثبات الواقع به، و ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهى الاستصحاب الذى

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۵

آرى، احتمال اینکه سبب بناء عقلاء احياناً اميد به تحصيل و دستیابی به واقع یا رعایت احتیاط باشد، در امر استکشاف عمل به استصحاب بعنوان یک قاعده در نزد شارع، مضر است، زیرا در این صورت دیگر استصحاب در نزد عقلا بعنوان قاعده‌ای بجهت حالت سابقه نخواهد بود. و لکن - با همه این‌ها - اميد به تحصيل واقع (از راه استصحاب) از جانب عقلا، مادام که اطمینان یا ظن یا تعبد به حالت سابقه در نزد آنان نباشد، بسیار بعید است. چرا که این احتمال وجود دارد که واقع، غیر از حالت سابقه باشد. بلکه گاهی بر عدم بقاء حالت سابقه، اغراض مهمی مترتب می‌شود.

بنابراین بناء بر بقاء حالت سابقه، خلاف اميد و انتظار است. و همچنین احتیاط گاهی - بعکس - اقتضای بناء بر عدم بقاء دارد. پس

این گونه احتمالات (امید به تحصیل واقع، رعایت احتیاط و ...) در اینکه سبب تبانی عقلا- و لو در برخی موارد- باشند، از درجه اعتبار ساقطاند.

(ثانیا) بعد از پذیرش اینکه منشأ بنای عقلا، تعبد به بقاء آنچه قبلا بوده، می‌باشد، می‌گوئیم:

از این امر حکم شارع کشف نمی‌شود مگر اینکه رضایت شارع را نسبت به بنای عقلا احراز کنیم و برای ما ثابت شود که این بنای عقلا در نزد شارع نافذ است. و لکن دلیلی بر این رضایت و امضای شارع وجود ندارد. بلکه عمومات آیات و احادیثی که از پیروی غیر علم نهی می‌کنند، برای منع از تبعیت بنای عقلا کافی است. و نیز دلائلی که برای قاعده برائت و احتیاط در شبهات وارد شده و بلکه احتمال شمول آنها نسبت به این مورد (استصحاب) برای تزلزل در یقین به مقدمه مذکور، کافی است. پس وجهی برای پیروی از این بنای عقلا- وجود ندارد. زیرا برای تبعیت از این بناء، ضرورتا بایستی دلیلی اقامه شود مبنی بر اینکه این بنا از طرف شارع، امضاء شده است و حال آنکه دلیلی بر این امضاء وجود ندارد.

(جواب) این اشکال از مقدمه دوم بگونه‌ای که ما بیان کردیم، آشکارا بدست می‌آید. زیرا برای کشف موافقت و رضایت شارع، لازم نیست رضایت وی از دلیل بدست آید، چون خود بنای عقلا- چنانکه قبلا گفتیم- دلیل و کاشف از موافقت شارع است. پس در اثبات مطلوب (رضایت شارع) صرف عدم منع کافیست و نیاز به دلیل دیگری برای اثبات رضایت و امضای شارع نیست. و بنابراین، یک نکته باقی است و آن این است که در آیات و اخباری که از اتباع غیر علم نهی می‌کنند، دقت کنیم و ببینیم آیا برای منع در این مقام (استصحاب) صلاحیت دارند یا نه؟

و حق این است که آیات و اخبار دلالتی بر منع ندارند. زیرا مقصود از نهی از اتباع غیر علم در این ادله، این است که برای اثبات واقعیت، نباید از غیر علم تبعیت کرد و حال آنکه مقصود از استصحاب، اثبات واقع نیست. بنابراین، نهی مذکور شامل استصحاب بعنوان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۶

هو قاعدة کلیة يرجع إليها عند الشك، فلا- ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات و الأخبار حتى تكون شاملة لمثله، أي ان الاستصحاب خارج عن الآيات و الأخبار تخصصا.

و اما ما دل على البراءة أو الاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لان كلا منهما موضوعه الشك، بل أدلة الاستصحاب مقدمه على أدلة هذه الاصول كما سيأتي.

الدليل الثاني- حكم العقل و المقصود منه هنا هو حكم العقل النظري لا العملي، إذ يدعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق و بين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

أي انه إذا علم الانسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقاءه و بأنه مضمون البقاء. و إذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان يحكم الشرع أيضا برجحان البقاء.

و إلى هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب «بأن معناه ان الحكم الفلاني قد كان و لم يعلم عدمه و كل ما كان كذلك فهو مضمون البقاء».

أقول: و هذا حكم العقل لا ينهض دليلا على الاستصحاب على ما سنشرحه، و الظاهر ان القدماء القائلين بحجتيه لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل، كما يظهر جليا من تعريف العضدي المتقدم، إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا، و لعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا إذ لم يتنبهوا إلى أدلته الاخرى على ما يظهر، فانه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلی قدس سرّه فی النهاية، و أول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي و تبعه صاحب الذخيرة

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۷

قاعده‌ای کلی که در هنگام شک بدان رجوع می‌شود - نخواهد شد. پس اصلاً این قاعده (استصحاب) به موضوعی که آیات و اخبار از آن نهی کرده‌اند، ربطی ندارد تا اینکه این ادله، شامل مثل استصحاب گردند، یعنی استصحاب تخصصاً از دایره این آیات و اخبار خارج است.

و اما ادله برائت و احتیاط، در عرض دلیل استصحاب قرار می‌گیرند و نمی‌توانند از آن منع کنند زیرا موضوع هریک از این دو نوع دلیل، شک است، بلکه ادله استصحاب - چنانکه خواهد آمد - مقدم بر ادله دو اصل برائت و احتیاط است.

دلیل دوم: حکم عقل

مقصود از حکم عقل در اینجا، حکم عقل نظری است نه عقل عملی، چرا که عقل نظری حکم می‌کند که بین علم به ثبوت یک شیء در زمان سابق و بین رجحان بقاء آن شیء در زمان لاحق - آنگاه که شک در بقاء آن شیء داشته باشیم - ملازمه وجود دارد. یعنی اگر آدمی به وجود چیزی در زمانی علم پیدا کند، سپس چیزی موجب شود که انسان در علم به بقاء آن شیء در زمان لاحق متزلزل گردد، عقل حکم می‌کند که بقاء رجحان دارد و آن شیء مظنون البقاء است. و هرگاه عقل به رجحان بقاء حکم کند، ضرورتاً شرع نیز به رجحان بقاء حکم می‌کند.

و آنچه از عضدی در تعریف استصحاب نقل شده به همین معنا برمی‌گردد، وی می‌گوید:

«معنای استصحاب این است که فلان حکم قبلاً بوده و هنوز عدم آن بر ما معلوم نگشته است و هر چیزی که چنین باشد (یعنی وجود سابقش متیقن باشد و هنوز علم به عدم آن پیدا نکرده باشیم) مظنون البقاء است».

می‌گوییم: براساس توضیحی که خواهم داد، این حکم عقل نمی‌تواند دلیلی بر استصحاب باشد. و ظاهراً قدما که قائل به حجیت استصحاب بوده‌اند، دلیل دیگری غیر از همین دلیل نداشته‌اند، کما اینکه این مطلب از تعریف پیشین عضدی بدست می‌آید، چرا که ایشان دقیقاً همین حکم عقلی را بیان کرده است. و شاید بخاطر همین امر است که منکرین استصحاب از بین قدما [۳۰۲]، آن را انکار کرده‌اند، چرا که ظاهراً توجهی به ادله دیگر استصحاب نکرده‌اند. باید دانست اولین کسی که در استصحاب به بناء عقلاً تمسک کرده، علامه حلی در کتاب «نهایه» است. و اولین کسی که در استصحاب متمسک به اخبار شده، شیخ عبد الصمد پدر شیخ بهائی است و به پیروی از ایشان صاحب «ذخیره»

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۸

و شارح الدروس و شاع بین من تأخر عنهم، کما حقق ذلك الشيخ الأنصاري في رسائله في الأمر الأول من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: «نعم ربما يظهر من الحلّ في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبر من استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال غيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين. و هذه العبارة ظاهرة أنها مأخوذة من الأخبار».

و علی کل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين:

الأول، في أصل الملازمة العقلية المدعاة. و يكفي في تكذيبها الوجدان، فانا نجد ان كثيرا ما يحصل العلم بالحالة السابقة و لا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقا.

الثاني، على تقدير تسليم هذه الملازمة، فان أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، و هذا الظن لا يثبت به حكم الشرع الا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمة التعبد بالظن و الشأن كل الشأن في إثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعي. و لو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة و انما تكون الملازمة محققة لموضوعه.

ثم ما المراد من قولهم: ان الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء، فانه على إطلاقه موجب للإيهام و المغالطة، فانه ان

كان المراد انه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له. و ان كان المراد انه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر كما ذكرنا. و ان كان المراد انه يحكم بأن البقاء مظنون و راجح عند الناس، أى يعلم بذلك، فهذا و ان كان تقتضيه الملازمة و لكن هذا المقدار غير نافع و لا يكفي

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۰۹

و شارح «دروس» نیز به اخبار تمسک کرده‌اند و سپس این مطلب (تمسک به احادیث) پس از آنها در میان علما شایع شده است. چه اینکه در این زمینه شیخ انصاری (ره) در امر اول از مقدمات استصحاب در کتاب رسائلش تحقیق نموده است. سپس [شیخ انصاری] در ادامه می‌گوید: «آری، گاهی از کلمات علامه حلی در کتاب «سرائر» چنین پیدا است که ایشان در باب استصحاب، بر همین اخبار اعتماد کرده است. زیرا ایشان در مورد استصحاب نجاست آب متغیر پس از زوال تغییر بطور خود بخود، تعبیر [نقض یقین با یقین] را بکار برده است. و این عبارت ظهور در این دارد که از احادیث گرفته شده است» (انتهای کلام شیخ انصاری).

و به‌هر حال در این دلیل عقلی، از دو جهت جای مناقشه وجود دارد:

(اول) یک مناقشه در اصل ملازمه عقلیه‌ای است که ادعا شده است. و در تکذیب این ملازمه، وجدان کفایت می‌کند. چرا که ما وجدانا می‌یابیم در بسیاری از موارد علم به حالت سابقه حاصل می‌شود ولی هنگام شک، به صرف ثبوت آن حالت در سابق، ظن به بقاء حاصل نمی‌شود.

(دوم) بفرض که این ملازمه را بپذیریم، نهایت چیزی که با آن ثابت می‌شود، ظن به بقاء است. و با این ظن، حکم شرعی ثابت نمی‌شود مگر اینکه دلیل دیگری بر حجیت این ظن خاص، بدان ضمیمه گردد تا آنگاه این ظن خاص از قاعده کلی حرمت تعبد به ظن، استثناء شود.

و همه بحث در اثبات همین دلیل [بر حجیت این ظن خاص] است. پس بفرض که این ملازمه عقلیه وجود داشته باشد، به تنهایی نمی‌تواند دلیل بر حکم شرعی باشد. و اگر هم دلیل بر حجیت این ظن مخصوص وجود داشته باشد، در حقیقت دلیل بر استصحاب خواهد بود نه دلیل بر ملازمه! و البته خود ملازمه، محقق موضوع استصحاب می‌شود [۳۰۳].

نکته دیگر اینکه مراد از قول علما چیست که می‌گویند: شارع برطبق حکم عقلا [یا حکم عقل]، به رجحان بقاء، حکم می‌کند؟ این حکم اگر بطور مطلق مطرح شود، موجب ایهام و مغالطه می‌شود: زیرا اگر مراد این باشد که شارع (خداوند) نیز همانند سایر مردم، ظن به بقاء پیدا می‌کند، چنین امری بی‌معناست، و اگر مراد این است که شارع (خداوند) به حجیت این رجحان حکم می‌کند، چنین چیزی مقتضای ملازمه نیست، بلکه - چنانکه گفتیم - اثبات چنین مطلبی احتیاج به دلیل دیگری دارد. و اگر مراد این است که شارع (خداوند) حکم می‌کند که بقاء در نظر مردم، مظنون و راجح است بدین معنا که شارع علم به این مسئله دارد، (البته) این مطلب، گرچه مقتضای ملازمه است ولی این مقدار

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۰

وحده فی إثبات المطلوب، إذ لا- یکشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتبار لهذا الظن و رضاه به. و النافع فی الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حکمه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس.

الدلیل الثالث- الإجماع نقل جماعة الاتفاق علی اعتبار الاستصحاب. منهم صاحب المبادئ علی ما نقل عنه، إذ قال: «الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء علی انه متى حصل حکم ثم وقع الشک فی انه طراً ما یزیه أم لا وجب الحکم ببقائه علی ما کان أولاً» [۳۰۴].

أقول: ان تحصيل الإجماع فی هذه المسألة مشکل جداً، لوقوع الاختلافات الكثيرة فیها كما سبق الا ان یراد منه حصول الإجماع فی الجملة علی نحو الموجبة الجزئية فی مقابل السلب الکلی و هذا الإجماع بهذا المقدار قطعی. الا ترى ان الفقهاء فی مسألة من تیقن

بالطهارة و شك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي قدس سرّه بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، و كذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. و معلوم ان فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل و لا من جهة قاعدة المقتضى و المانع. و الحاصل: ان هذا و مثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي، و هو قطعي بهذا المقدار. و يمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقا على إنكار حجته من طريق الظن لا من أى طريق

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۱

به تنهایی کافی نیست و برای اثبات مطلوب، فائده‌ای ندارد. زیرا صرف اینکه شارع علم دارد به اینکه چنین ظنی برای مردم حاصل می‌شود، کاشف از این نیست که خود شارع هم آن ظن را معتبر می‌داند و بدان رضایت می‌دهد. آنچه که در این باب مفید است، اثبات این مطلب است که خود شارع این ظن را معتبر می‌داند، نه اثبات اینکه شارع حکم می‌کند به اینکه این شیء در نزد مردم مظنون البقاء است.

دلیل سوم: اجماع

گروهی از علما بر حجیت استصحاب، نقل اجماع کرده‌اند. یکی از آنها- صاحب «مبادی» [۳۰۵] است که از ایشان نقل شده که فرمود: «استصحاب حجت است زیرا فقها اجماع دارند بر اینکه هرگاه حکمی حاصل گردد و سپس شک شود که آیا چیزی موجب زوال آن حکم شده یا نه، واجب است به بقاء آنچه قبلا بوده، حکم گردد».

می‌گوییم: تحصیل اجماع در این مسئله استصحاب، جدا مشکل است، برای اینکه اختلافات زیادی در آن وجود دارد، چنانکه قبلا گذشت. مگر اینکه مراد حصول اجماع- فی الجملة- بصورت موجه جزئی در مقابل سالبه کلیه باشد، و این چنین اجماعی تا این حد، قطعی است.

مگر نمی‌بینید که در مسئله کسی که یقین به طهارة دارد و سپس شک در حدث یا خبث می‌کند، همه فقها از عصر شیخ طوسی (ره) بل پیش از وی تا زمان ما اتفاق نظر دارند در اینکه مکلف بایستی آثار طهارة سابق را مترتب کند و هیچ کس منکر این مطلب نیست؟ و همین طور است در بسیاری از مسائل دیگر که نظیر مسئله فوق است. و روشن است که فرض کلام علما در مورد شک لاحق است، نه در مورد شک ساری. پس حکم علما به استصحاب، از باب «قاعده یقین» نیست، بلکه از حیث قاعده «مقتضى و مانع» نیز نمی‌باشد (پس لا بد از جهت قاعده استصحاب است).

حاصل آنکه این مقدار از اتفاق نظر علما برای استدلال بر اعتبار فی الجملة استصحاب در مقابل سلب کلی، کافی است و ثبوت اجماع به این مقدار قطعی است. و ممکن است قول کسی را که بطور مطلق منکر استصحاب شده بر این معنا حمل کنیم که مرادش انکار حجیت استصحاب از طریق ظن (عقلی) است نه اینکه حجیت استصحاب از هر طریقی را منکر شود،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۲

كان، في مقابل من قال بحجته لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

نعم، دعوى الإجماع على حجية مطلق الاستصحاب أو في خصوص ما إذا كان الشك في الرفع في غاية الإشكال، بعد ما عرفت من تلك الأقوال.

الدليل الرابع- الأخبار و هي العمدة في إثبات الاستصحاب و عليها التعويل، و إذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجية خبر الواحد، مضافا إلى أنها مستفيضة و مؤيدة بكثير من القرائن العقلية و النقلية. و إذا كان الشيخ الانصاري قدس سرّه قد شك فيها بقوله: «هذه

جمله ما وقفت علیه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، و قد عرفت عدم ظهور الصحيح منها و عدم صحه الظاهر منها»، فانها فی الحقیقه هی جل اعتماده فی مختاره، و قد عقب هذا الكلام بقوله: «فعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد»، ثم أیدها بالأخبار الواردة فی الموارد الخاصه.

و علی کل حال، فینبغی النظر فیها حجیتها و لمعرفة مدى دلالتها و لنذكرها واحده واحده، فنقول:

۱- صحیح زرارۀ الاولی و هی مضمرة لعدم ذکر الامام المسئول فیها، و لكنه كما قال الشيخ الانصاری قدس سره لا یضرها الاضمار، و الوجه فی ذلك ان زرارۀ لا یروی عن غیر الامام لا سیما مثل هذا الحكم بهذا الیان، و المنقول عن فوائد العلامة الطباطبائی ان المقصود به الامام الباقر علیه السلام:

«قال زرارۀ: قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء، أ یوجب الخفقه و الخفقتان علیه الوضوء؟ قال یا زرارۀ! قد تنام العین و لا ینام القلب و الاذن، فإذا نامت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۳

بلکه فقط در مقابل کسی که براساس ملازمه مورد ادعا قائل به حجیت استصحاب شده، آن را انکار می کند. آری، پس از ملاحظه اقوال مختلف، ادعای اجماع بر حجیت مطلق استصحاب یا در خصوص آنجا که شک در رافع باشد، خیلی مشکل است.

دلیل چهارم: اخبار

اشاره

دلیل عمده در اثبات «استصحاب» اخبار است و در این باب تنها بر همین اخبار تکیه می شود. و اگر این احادیث در حدّ خبر واحد باشند، قبلاً گذشت که خبر واحد حجّت است. هر چند اخبار باب استصحاب، مستفیض بوده، بسیاری از قرائن عقلیه و نقلیه، مؤید آنهاست. و اگر (بگوئید) شیخ انصاری (ره) در این روایات شک کرده و فرموده است: «این، همه اخباری است که من بد آنها دست یافتم و دیدم که براساس آنها بر حجیت استصحاب استدلال شده است. و شما دانستی که صحیح از این روایات، ظهوری در حجیت استصحاب ندارد و روایاتی هم که ظهور در حجیت دارند، صحیح نمی باشند»، باید دانست که این اخبار در حقیقت، اخباری هستند که شیخ انصاری (ره) در نظریه مختار خودش در استصحاب، بیشتر به آنها اعتماد نموده است. در عین حال ایشان بدنبال کلام فوق می فرماید: «شاید استدلال بر حجیت استصحاب با مجموعه اخبار و احادیث، باعتبار این باشد که برخی از اخبار، معاضد و مجبر ضعف سایر اخبار می باشند».

سپس ایشان این اخبار را بوسیله اخباری که در موارد خاص (استصحاب) وارد شده، تأیید می کنند.

و به هر حال، بجاست نظری به اخبار داشته باشیم تا حجیت و میزان دلالت آنها را بدانیم. و اینک یک به یک آنها را ذکر می کنیم، و می گوئیم:

[اخبار]

۱- روایت صحیحۀ اول از زرارۀ

این حدیث، مضمراً است زیرا نام امامی که از ایشان سؤال شده در این روایت ذکر نشده است.

و لکن همان‌طور که شیخ انصاری فرموده، اضممار ضرری به این روایت نمی‌زند. چرا که زراره از غیر امام، حدیثی نقل نمی‌کند، بخصوص با چنین بیان و در مثل چنین حکمی. و براساس نقل کتاب فوائد علامه طباطبائی، مقصود از امام در روایت، امام باقر علیه السلام است.

«زاراره می‌گوید:

در محضر امام علیه السلام عرض کردم: شخصی درحالی که وضو دارد، می‌خوابد، آیا یک چرت و دو چرت موجب می‌شود که دوباره وضو بگیرد؟ حضرت فرمودند: ای زراره! گاهی چشم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۴

العين و الاذن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حَرَكَ في جنبه شيء و هو لا يعلم؟

قال: لا، حتى يستيقن انه قد نام. حتى يجيء من ذلك أمر بين. و الا فانه على يقين من وضوئه. و لا ينقض اليقين بالشك أبداً، و لكنه ينقضه بيقين آخر» [۳۰۶].

و نذكر في هذه الصحيحة بحثين:

الأول- في فقهاها. و لا يخفى ان فيها سؤالين، أولهما عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضاً للوضوء، إذ لا شك في انه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغة و لا- عن كون الخفقة أو الخفتين ناقضاً للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم. فينحصر ان يكون مراده- و الجواب قرينه على ذلك أيضاً- هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة و الخفتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة و ضعفاً و منه الخفقة و الخفتان، و مع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة؛ فلذلك اجاب الامام بتحديد النوم الناقض و هو الذي تنام فيه العين و الاذن معا. اما ما تنام فيه العين دون القلب و الاذن كما في الخفقة و الخفتين فليس ناقضاً.

و اما السؤال الثاني فهو- لا شك- عن شبهة الموضوعية بقرينه الجواب، لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة اخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك في جنبه، لكان ينبغي ان يرفع الامام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. و لو كانت شبهة السائل شبهة مفهومية حكمية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب الامام ثم إجراء الاستصحاب، و لما صح ان يفرض الامام استيقان السائل بالنوم تارة و عدم استيقانه اخرى، لان شبهة لو كانت مفهومية حكمية لكان السائل عالماً بأن هذه المرتبة هي من النوم، و لكن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۵

می‌خوابد ولی قلب و گوش نمی‌خوابد، پس هر گاه چشم و گوش هر دو خوابیدند، وضوء واجب می‌شود. عرض کردم: اگر در کنار او چیزی حرکت کند و او متوجه نشود؟ [آیا مصداق خواب است و وضوء دوباره واجب می‌شود؟]

حضرت فرمودند: خیر، مگر اینکه یقین کند که خوابیده است. یعنی تا وقتی که دلیل روشنی بر تحقق خواب وجود ندارد، او همچنان در حال یقین به وضوء است. و هرگز یقین بوسیله شک، نقض نمی‌شود، آری یقین بعدی می‌تواند، یقین قبلی را نقض کند».

ما در این صحیح، متذکر دو بحث می‌شویم:

(اول) در فقه و فهم این روایت: و مخفی نماند که در این روایت دو سؤال وجود دارد (که سائل از امام علیه السلام می‌پرسد): (اولین سؤال سائل) در زمینه یک شبهه مفهومی حکمی است و مراد این است که سائل محدوده موضوع خواب را از جهت اینکه ناقض وضوء است، بداند. زیرا در این شکی نیست که مقصود سائل، پرسش از معنای لغوی «نوم» [خوابیدن] نبوده است. و نیز

پرسش درباره این نبوده که یک چرت یا دو چرت بنحو استقلالی و جداگانه در عرض «خواب» آیا ناقض وضو می‌باشد یا نه. پس منحصرًا مراد سائل - با توجه به اینکه جواب امام، قرینه است - این است. که آیا مفهوم خواب، شامل یک چرت و یا دو چرت می‌شود یا نه؟ درحالی که سائل خود می‌داند که خواب مراتبی دارد که از نظر شدت و ضعف مختلف‌اند و یکی از این مراتب، یک چرت و دو چرت است. و همچنین سائل علم دارد که خواب - فی الجمله - ناقض وضوء است. و لذا امام علیه السّلام در جواب سائل، حدود خواب ناقض وضو را بیان کرده و فرموده‌اند مراد از آن، خوابی است که در آن چشم و گوش هر دو بخوابند. و اما در صورتی که چشم بخوابد ولی قلب و گوش به خواب نروند، این خواب که شامل یک چرت و دو چرت می‌شود، ناقض وضو نیست. و اما (سؤال دوم سائل) - با توجه به قرینه جواب - از یک شبهه موضوعیه است. چون اگر مراد سائل، پرسش از مرتبه دیگری از خواب - که انسان در آن مرتبه حرکت شیء متحرک در کنارش را احساس نمی‌کند - باشد، می‌بایست امام علیه السّلام شبهه سائل را با تعریف و تحدید دیگری از نوم ناقض، برطرف می‌نمود. و اگر شبهه دوم سائل، شبهه مفهومی حکمی باشد، معنا ندارد که در جواب امام علیه السّلام، شک در حکم واقعی فرض شود و آنگاه استصحاب جاری گردد. و نیز فرض صحیحی ندارد که امام علیه السّلام یک‌بار یقین سائل به خواب را ملاحظه کند و بار دیگر، عدم یقین او را. چون اگر شبهه مفهومی و حکمی باشد، معنایش این است که سائل می‌دانسته که مرتبه مزبور [یک چرت

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۶

یجهل حکمها کالسؤال الأول.

و إذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمنا لقاعدة الاستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهة الموضوعية، فيقال حينئذ: لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهنا بالدرجة الأولى إثباته، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد تقدم في الجزء الأول أن ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق وأن لم يكن صالحا للقرينية، لما هو المعروف أن المورد لا يخصص العام ولا يقيد المطلق.

نعم قد يقال في الجواب: أن كلمة «أبدا» لها من قوة الدلالة على العموم والإطلاق ما لا يحد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب، فهي تعطى في ظهورها القوى أن كل يقين مهما كان متعلقه وفي أي مورد كان لا ينقض بالشك أبدا.

الثاني - في دلالتها على الاستصحاب. و تقريب الاستدلال بها أن قوله عليه السلام:

«فانه على يقين من وضوئه» جملة خبرية هي جواب الشرط [۳۰۷] ومعنى هذه الجملة الشرطية: انه ان لم يستيقن بأنه قد نام فانه باق على يقين من وضوئه، أي انه لم يحصل ما يرفع اليقين به و هو اليقين بالنوم. و هذه مقدمه تمهيدية و توطئة لبيان أن الشك ليس رافعا لليقين و انما الذي يرفعه اليقين بالنوم، و ليس الغرض منها الا بيان انه على يقين من وضوئه، ليقول ثانيا انه لا ينبغي ان يرفع اليد عن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۷

و دو چرت] مصداق خواب است، و لکن حکمش را نمی‌دانسته و این همانند سؤال اول است.

و اگر مسئله از این قرار است [یعنی سؤال دوم، شبهه موضوعیه است] پس جواب اخیر امام علیه السّلام اگر دربردارنده قاعده استصحاب باشد، چنانکه خواهد آمد، منحصر به مواردی است که شبهه موضوعیه مطرح باشد. در این صورت گفته می‌شود: از اطلاق جواب حضرت علیه السّلام کشف نمی‌شود که قاعده مذکور، شامل شبهه حکمیه - که اثبات آن در درجه اول اهمیت است - نیز می‌شود. چرا که این مورد، از قبیل قدر متیقن در مقام تخاطب است و قبلا - در جزء اول گذشت که این قدر متیقن، گرچه صلاحیت قرینیت ندارد، ولی مانع تمسک به اطلاق می‌شود. چرا که معروف این است که مورد، نه مخصص عام است و نه مقید مطلق. آری گاهی در جواب گفته می‌شود: کلمه «أبدا» در دلالت بر عموم و اطلاق از چنان قوتی برخوردار است که قدر متیقن در

مقام مخاطب نمی‌تواند این دلالت را منع و محدود کند. بنابراین کلمه مزبور با ظهور قوی‌ای که دارد مفید این معناست که هر یقینی با هر متعلق و در هر موردی که باشد، هرگز با شک نقض نمی‌شود.

(دوم) بحث دوم در دلالت این روایت بر استصحاب است. و تقریب استدلال باین حدیث این است که: قول حضرت یعنی «فانه علی یقین من وضوئه» (او همچنان بر حالت یقین به وضویش می‌باشد) جمله خبریه است و این جمله، جواب شرط است [۳۰۸] و معنای این جمله شرطیه این است که: اگر شخص یقین نداشته باشد که تحقیقا خوابیده، همچنان بر یقین به وضویش باقی است، یعنی هنوز چیزی که یقین با آن برطرف شود- که همان یقین به خواب است- حاصل نشده است. و این مقدمه، تمهید و زمینه‌سازی برای این مطلب است که شک، رافع یقین نیست و تنها چیزی که یقین به وضو را رفع می‌کند، یقین به خواب است. و غرض از این مقدمه چیزی جز بیان

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۸

هذا یقین إذ لا موجب لانهاله و رفع الید عنه الا الشک الموجد، و الشک بما هو شک لا یصلح ان یکون رافعا و ناقضا للیقین، و انما ینقض الیقین الیقین لا غیر.

فقله: «و الا فانه علی یقین من وضوئه» بمنزله الصغری، و قوله: «و لا ینقض الیقین بالشک أبدا» بمنزله الکبری، و هذه الکبری مفادها قاعده الاستصحاب، و هی البناء علی الیقین السابق و عدم نقضه بالشک اللاحق؛ فیفهم منها ان کل یقین سابق لا ینقضه الشک اللاحق.

هذا و قد وقعت المناقشه فی الاستدلال بهذه الصحیحه من عدّه وجوه:

منها: ما أفاده الشیخ الانصاری قدس سرّه إذ قال: «و لكن مبني الاستدلال علی كون اللام فی الیقین للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الکبری المنضمه إلی الصغری (و لا- ینقض الیقین بالوضوء بالشک) فیفید قاعده کلیه فی باب الوضوء» إلی آخر ما أفاده، و لكنه استظهر أخیرا كون اللام للجنس.

أقول: ان كون اللام للعهد یقتضی ان یکون المراد من الیقین فی الکبری شخص الیقین المتقدم فان هذا هو معنی العهد. و علیه فلا تفید قاعده کلیه حتی فی باب الوضوء. و منه یتضح غرابه احتمال إرادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جدا، فان ظاهر الکلام هو تطبیق کبری علی صغری لا سیما مع إضافه کلمه «أبدا».

فیتعین أن تكون اللام للجنس. و لكن مع ذلك هذا وحده غیر كاف فی التعمیم لكل یقین حتی فی غیر الوضوء، لا مکان ان یراد جنس الیقین بالوضوء بقرینه تقييده فی الصغری به لا- کل یقین فیکون ذلك من قبیل القدر المتیقن فی مقام التخاب، فیمنع من التمسک بالإطلاق، كما سبق نظیره، و هذا الاحتمال لا ینافی كون الکبری کلیه غایه الأمر تكون کبری کلیه خاصه بالوضوء.

فیتضح ان مجرد كون اللام للجنس لا یتم به الاستدلال مع تقدم ما یصلح

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۱۹

اینکه شخص همچنان بر یقین به وضویش می‌باشد، نیست. و این مطلب، زمینه‌ای است برای اینکه مجدداً بگویند نباید شخص از این یقین‌اش دست بردارد، چرا که سببی برای انحلال و دست کشیدن از این یقین وجود ندارد جز شک! و شک- از آن حیث که شک است- صلاحیت ندارد که رافع و ناقض یقین باشد. و تنها چیزی که می‌تواند ناقض یقین باشد، یقین دیگر است، نه چیز دیگر. پس قول حضرت که فرمود: (و الا فانه علی یقین من وضوئه) به منزله صغرای استدلال است و قول دیگر (و لا ینقض الیقین بالشک أبدا) به منزله کبری است. و مفاد این کبری، همان قاعده استصحاب است یعنی: بنا گذاشتن بر یقین سابق و عدم نقض یقین با شک لاحق. پس از این قاعده فهمیده می‌شود که هیچ‌گاه شک لاحق، یقین سابق را نقض نمی‌کند.

با همه آنچه گفتیم، از چند جهت در استدلال باین روایت مناقشه شده است:

(مناقشه اول): آن است که شیخ انصاری (ره) مطرح نموده و فرموده است: «و اما مبنای استدلال بر این است که (ال) در کلمه (الیقین) مفید جنس است، زیرا اگر (ال) برای عهد باشد، کبرایی که منضم به صغرا می‌شود جمله (و لا) - ينقض اليقين بالوضوء بالشك) خواهد بود و در این صورت، این قاعده، قاعده‌ای کلی در باب وضوء خواهد شد». شیخ (ره) کلام خود را ادامه می‌دهد ولی در نهایت چنین استظهار می‌کند که (ال) برای جنس است.

می‌گوییم: اگر (ال) در کلمه یقین برای عهد باشد، اقتضا می‌کند که مراد از یقین در کبری، شخص همان یقین پیشین باشد، چرا که معنای عهد همین است. و بنابراین، روایت مزبور مفید قاعده‌ای کلی - حتی در باب وضوء هم - نخواهد بود. و از اینجا روشن می‌شود که احتمال اراده الف و لام عهد، بسیار بعید است، بلکه جدا مستهجن و نابجا است. چرا که ظاهر این روایت، بخصوص با توجه به اضافه شدن کلمه (ابدا)، تطبیق کبرایی [کلی] بر صغرای [جزئی] است (نه اینکه قضیه، شخصی باشد).

پس ضرورتا (ال) برای جنس است. و لکن با این حال، این امر به تنهایی برای تعمیم قاعده در مورد هر یقینی - حتی در غیر وضوء - کافی نیست. زیرا ممکن است جنس یقین به وضوء اراده شده باشد [نه هر یقین با هر متعلق] و قرینه بر این نکته، تقييد یقین به وضوء در صغری باشد. در چنین صورتی، مورد بحث از قبیل قدر متیقن در مقام تخاطب می‌شود و این امر، مانع از تمسک به اطلاق می‌شود، کما اینکه قبلا نظیرش گذشت. و این احتمال، منافاتی با کلیت کبری ندارد، منتها این کبرای کلی، مخصوص وضوء خواهد بود.

پس روشن است که صرف اینکه (ال) را برای جنس بدانیم برای تمامیت استدلال -

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۰

للقرينه، و لعل هذا هو مراد الشيخ قدس سره من التعبير بالعهد، و مقصوده تقدم القرينه، فكان ذلك تسامحا في التعبير. و على كل حال، فالظاهر من الصحيحه ظهورا قويا: إرادة مطلق اليقين لا- خصوص اليقين بالوضوء، و ذلك لمناسبة الحكم و الموضوع، فان المناسب لعدم النقص بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لان المقابلة بين الشك و اليقين و اسناد عدم النقص إلى الشك تجعل اللفظ كالصریح في ان العبرة في عدم جواز النقص هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيّد بالوضوء من جهة كونه مقيدا بالوضوء.

و لا يصلح ذكر قيد «من وضوئه» في الصغرى ان يكون قرينه على التقييد في الكبرى و لا ان يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لان طبيعة الصغرى أن تكون في دائرة اضيق من دائرة الكبرى و مفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره. و عليه، فلا يبعد أن مؤدى الصغرى هكذا «فانه من وضوئه على يقين» فلا تكون كلمه «من وضوئه» قيدا لليقين، يعنى ان الحد الاوسط المتكرر هو «اليقين» لا «اليقين من وضوئه».

و منها: ان الوضوء أمر آنى متصرّم ليس له استمرار في الوجود و انما الذى إذا ثبت استدام هو اثره و هو الطهارة، و متعلق اليقين في الصحيحه هو الوضوء لا- الطهارة، و متعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة اثر المتيقن، فيكون الشك في استمرار اثر المتيقن لا المتيقن نفسه. و عليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، و يكون ذلك موردا لقاعدة المقتضى و المانع. فتكون الصحيحه دليلا عليه لا على الاستصحاب.

و فيه: ان الجمود على لفظ الوضوء يوهّم ذلك، و لكن المتعارف من مثل هذا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۱

با توجه به قرینه قبلی در کلام که مربوط به وضوء است - کافی نمی‌باشد. و شاید مراد شیخ از تعبیر (عهد) همین است و مقصود وی، مقدم شدن قرینه است، و آنچه ایشان فرموده (یعنی طرح «ال» عهد) نوعی مسامحه در تعبیر است.

و در هر حال آنچه در این صحیحه ظهور قوی دارد اینست که مراد، مطلق یقین است نه فقط یقین به وضوء. و این مطلب از جهت

تناسب حکم و موضوع است. زیرا آنچه مناسب عدم نقض بوسیله شک - بما هو شک - است، یقین - بما هو یقین - است نه یقین - از آن جهت که یقین به وضوء است. چون مقابله بین شک و یقین و اسناد عدم نقض به شک، الفاظ روایت را همچون نص صریح کاشف از این معنا قرار می‌دهد که آنچه در عدم جواز نقض، معتبر و عمده است، حیثیت یقین از همان جهت که یقین است، می‌باشد، نه یقینی که مقید به وضوء می‌باشد از آن حیث که مقید به وضوء است.

و شایسته نیست که ذکر قید «من وضوئه» در صغری، بعنوان قرینه بر تقیید در کبری تلقی شود.

و نیز از قبیل قدر متیقن در مقام تخاطب محسوب نمی‌شود، زیرا طبیعت صغری همواره این است که دائره‌ای محدودتر از دائره کبری داشته باشد و فرض مسئله در صغرا این است که مربوط به باب وضوء می‌باشد و لذا ضرورت دارد که کلمه وضوء در صغری ذکر شده باشد (اما در کبری مذکور نیست).

و بنابراین، بعید نیست که مفاد صغری چنین باشد: (فانه من وضوئه علی یقین) [و از جهت وضویش بر حالت یقین است]. بنابراین کلمه (من وضوئه) قید یقین نیست، یعنی حد وسط متکرر کلمه (یقین) است نه عبارت (الیقین من وضوئه).

(مناقشه دوم): وضو یک امر آنی متصرم (منقطع الوجود) است که استمرار در وجود ندارد (و پایان‌پذیر است) و آنچه که پس از تحقق وضوء استمرار پیدا می‌کند اثر وضوء یعنی طهارت است. و متعلق یقین در این روایت، وضوء است نه طهارت، و متعلق شک، همان چیزی است که مانع استمرار طهارت - اثر متیقن - است. پس شک در استمرار اثر متیقن است نه در خود متیقن.

و بنابراین متعلق یقین عینا همان متعلق شک نیست و در این صورت شرط پنجم از شرائط استصحاب مختل است. و در نتیجه این مورد، از موارد قاعده مقتضی و مانع می‌شود. پس این روایت صحیح، دال بر قاعده مقتضی و مانع خواهد بود نه قاعده استصحاب.

و در (رد این اشکال) باید گفت که تجمّد بر لفظ «وضوء»، موهم چنین مطلبی است. و لکن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۲

التعبير في لسان الأخبار إرادة الطهارة التي هي اثر له بإطلاق السبب وإرادة المسبب، و نفس صدر الصحيحة (الرجل ينام و هو على وضوء) يشعر بذلك.

فالمبادر و الظاهر من قوله «فانه على يقين من وضوئه» انه متيقن بالطهارة المستمرة لو لا- الرفع لها، و الشك انما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرفع.

فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما بعدها عن قاعدة مقتضى و المانع.

و منها: ما أفاده الشيخ الانصاري قدس سرّه في مناقشة جميع الأخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب، و استنتج من ذلك انها مختصة بالشك في الرفع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط، قال قدس سرّه: «فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، و فيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس».

و سيأتي ان شاء الله تعالى في آخر الأخبار بيان هذه المناقشة و نقدها.

۲- صحیح زرارة الثانية و هي مضمرة أيضا كالسابقة.

«قال زرارة: قلت له: أصاب ثوبي دم رعا ف أو غيره أو شيء من المنى فعلمت اثره إلى ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة و نسيت ان بثوبي شيئا و صليت ثم اني ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعيد الصلاة و تغسله. قلت: فان لم أكن رأيت موضعه و علمت انه أصابه فطلبته و لم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله و تعيد. قلت: فان ظننت انه أصابه و لم أتيقن، فنظرت و لم أر شيئا، فصليت فيه، فرأيت فيه؟ قال: تغسله و لا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت. و ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبدا. قلت: فاني قد علمت انه قد أصابه و لم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۳

متعارف از مثل چنین تعبیری در لسان اخبار، اراده طهارت است که اثر وضوء می‌باشد و این از قبیل اطلاق سبب و اراده مسبب است. و ابتدای خود روایت یعنی عبارت (الرجل ینام و هو علی وضوء) بر این نکته اشعار دارد. پس آنچه از عبارت (فانه علی یقین من وضوءه) متبادر و ظاهر است این است که اگر رافعی برای طهارت پدید نیاید، او همچنان یقین به طهارت مستمره دارد. و شکی که هست این است که آیا این طهارت مرتفع شده یا نه؟ و این بخاطر شک در وجود رافع است.

پس متعلق یقین همان متعلق شک است، و لذا این روایت از قاعده مقتضی و مانع، بسیار بعید است.

(مناقشه سوّم) همان مناقشه‌ای است که شیخ انصاری (ره) نسبت به همه اخبار عام مطرح نموده است، یعنی اخباری که بوسیله آنها بنحو کلی بر حجّیت مطلق استصحاب استدلال شده است. شیخ (ره) با این مناقشه، نتیجه گرفته است که این اخبار مختص شک در رافع بوده، و استصحاب فقط در همین مورد، حجت است. شیخ می‌فرماید: «آنچه در بین متأخرین معروف است این است که با این روایت بر حجّیت استصحاب در همه موارد استدلال می‌کنند، ولی در این سخن جای تأمل و اشکال است و باب اشکال را محقق خوانساری در شرح دروس، گشوده است».

و ان شاء الله بزودی در پایان اخبار، تبیین این مناقشه و نقد و بررسی آن خواهد آمد.

۲- روایت صحیح دوم از زراره

این روایت نیز همچون روایت قبلی، مضمهره است (یعنی شخص امام علیه السلام معلوم نیست).

«زراره می‌گوید: به امام (ع) گفتم: گاهی خون تازه یا غیر تازه یا قطره‌ای منی به لباسم اصابت می‌کند و من محل اصابت را مشخص می‌کنم تا با آب آن را تطهیر کنم، امّا موقع نماز فرامی‌رسد و من فراموش می‌کنم که به لباسم نجاستی اصابت کرده و همان‌طور نماز می‌خوانم و پس از نماز یادم می‌آید؟ (حال چه باید بکنم؟)

حضرت فرمود: نماز را اعاده می‌کنی و لباس را می‌شویی. عرض کردم: اگر محل اصابت را ندیده باشم ولی بدانم که یقیناً نجاست به لباس اصابت نموده و جستجو کنم و آن را نیابم، امّا وقتی نماز را بجا آوردم محل نجاست را بیابم؟ (حکم چیست؟) فرمود: آن را تطهیر و نماز را اعاده می‌کنی. عرض کردم: اگر گمان به اصابت نجاست داشته باشم ولی یقین نداشته باشم و لباس را نگاه کنم و اثری در آن نیابم و سپس با آن نماز بخوانم و پس از نماز محل نجس را در لباس بیابم؟ (حکم چیست؟) حضرت فرمود: لباس را آب می‌کشی ولی نماز را اعاده نمی‌کنی.

عرض کردم: چرا نماز اعاده لازم ندارد؟

فرمود: چون شما یقین به طهارت داشته‌ای و سپس شک کرده‌ای. و شما نبایستی هرگز یقین را با شک نقض کنی.

عرض کردم: اگر بدانم که نجاست قطعاً به لباس اصابت نموده ولی محل اصابت را ندانم،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۴

أدر این هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي تری انه قد أصابها، حتی تكون علی یقین من طهارتك. قلت: فهل علی ان شککت انه أصابه شیء ان انظر فیه؟ قال: لا! و لكنک انما ترید ان تذهب بالشک الذی وقع فی نفسک.

قلت: ان رأیته فی ثوبی و انا فی الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة و تعید إذا شککت فی موضع منه ثم رأیته، و ان لم تشکک ثم رأیته ربطاً قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنیت علی الصلاة، لانک لا تدری لعله شیء أوقع علیک، فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک» الحدیث [۳۰۹].

و الاستدلال بهذه الصحیحة للمطلوب فی فقرتین منها، بل قیل فی ثلاث:

الاولی - قوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت...» الخ بناء على ان المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقع قبل ظن الإصابة بالنجاسة.

و هذا المعنى هو الظاهر منها. و يحتمل بعيدا ان يراد منه اليقين بالطهارة الواقع بعد ظن الإصابة و بعد الفحص عن النجاسة، إذ قال: «فنظرت و لم أر شيئا»، على ان يكون قوله «و لم أر شيئا» عبارة اخرى عن اليقين بالطهارة. و على هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب، لأنه يكون حينئذ مفاد قوله «فأريت فيه» تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة. و وجه بعد هذا الاحتمال ان قوله «و لم أر شيئا» ليس فيه أى ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر و الفحص.

الثانية - قوله أخيرا: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» و دلالتها كالفقرة الاولى ظاهرة على ما تقدم فى الصحيحة الاولى من ظهور كون اللام فى اليقين لجنس اليقين بما هو يقين. و هذا المعنى هنا أظهر مما هو فى الصحيحة الاولى.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۵

آيا بايد لباس را آب بکشم؟

فرمود: همان ناحیه‌ای از لباس را که قطعا دیده‌ای نجاست بآن اصابت کرده، آب می‌کشی تا اینکه یقین به طهارت پیدا کنی.

گفتم: اگر شک داشتم که نجاستی به لباسم اصابت کرده یا نه، آیا لازم است آن را مورد تفحص قرار بدهم؟

فرمود: خیر! و لکن شما می‌خواهی شکی را که در درونت پیداشده، برطرف کنی.

عرض کردم: اگر در حال نماز، نجاست را در لباسم مشاهده کنم؟ (حکم چیست؟)

فرمود: اگر نخست شک در نجاست داشته‌ای و سپس آن را مشاهده کرده‌ای نماز را قطع می‌کنی و سپس آن را اعاده می‌کنی. و

اگر شک نکرده‌ای و نجاست را بصورت تازه دیده‌ای نماز را قطع می‌کنی و آن را می‌شویی و سپس نماز را دوباره می‌خوانی، چون

شما چه می‌دانی، شاید این نجاست، چیزی است که بر تو واقع شده است. و شما نایستی یقین را با شک نقض کنی» پایان حدیث.

*** و استدلال بر مطلوب (حجیت استصحاب) در دو فراز بلکه سه فراز این حدیث است:

(فراز اول): قول حضرت است که می‌فرماید: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت...» تا آخر کلام. استدلال بر این اساس

است که مراد از یقین به طهارت، یقین به طهارتی است که قبل از گمان بردن به نجاست، موجود است. و همین معناست که از ظاهر

روایت بدست می‌آید. و احتمال بعیدی است که مراد از یقین، یقین به طهارتی باشد که بعد از گمان اصابت نجاست و بعد از

جستجوی نجاست حاصل می‌شود، یعنی زمانی که مکلف می‌گوید: نگاه کردم و چیزی ندیدم، بنا بر اینکه عبارت «چیزی ندیده‌ام»

تعبیر دیگری از یقین به طهارت باشد. و بنا بر این احتمال، مفاد روایت، «قاعده یقین» خواهد بود نه «قاعده استصحاب». چون در این

صورت، معنای عبارت «فأريت فيه» جانشین شدن یقین به نجاست بجای یقین به طهارت است. و علت بعید بودن این احتمال این

است که در عبارت «و لم أر شيئا» هیچ ظهوری نیست که بعد از مشاهده و تفحص، یقین به طهارت حاصل شده است.

(فراز دوم) قول پایانی حضرت است که فرمود: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» و دلالت این فراز نیز همچون فراز اول -

بنا بر آنچه در روایت صحیح (اول گذشت - روشن است و آنچه گذشت این بود که «ال» در کلمه «اليقين» برای جنس یقین - بما

هو يقين - است. و این معنا در این روایت، ظاهرتر از روایت صحیح اول است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۶

الثالثة - قوله: «حتى تكون على يقين من طهارتك»، فانه عليه السلام إذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب فى مورد

سبق العلم بنجاسته، يظهر منه انه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها.

و لكن الاستدلال بهذه الفقرة مبنى على ان إحراز الطهارة ليس شرطاً فى الدخول فى الصلاة، و الا لو كان إحراز شرطاً فيحتمل ان

يكون عليه السَّلام انما جعل الغايه حصول اليقين بالطهارة لأجل إحراز الشرط المذكور، لا لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة. فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب.

۳- صحیحۀ زرارة الثالثة «قال زرارة: قلت له (أى الباقر أو الصادق عليهما السَّلام): من لم يدر فى أربع هو أو فى ثنتين و قد أحرز الثنتين؟

قال: يركع بركعتين و أربع سجعات و هو قائم بفاتحة الكتاب، و يتشهد، و لا شىء عليه. و إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع و قد أحرز الثلاث - قام فأضاف إليها أخرى، و لا شىء عليه. و لا ينقض اليقين بالشك. و لا يدخل الشك فى اليقين. و لا يخلط أحدهما بالآخر. و لكن ينقض الشك باليقين. و يتم على اليقين فيبنى عليه. و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات» [۳۱۰].

وجه الاستدلال بها - على ما قيل - إنّه فى الشك بين الثلاث و الأربع و قد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب. و لذلك وجب عليه ان يضيف إليها رابعة، لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لا بد ان ينقضه باليقين باتيان الرابعة فينقض شكه باليقين. و تكون هذه الفقرات

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۷

(فراز سوم) قول حضرت است که فرمود: «حتى تكون على يقين من طهارتك».

حضرت عليه السَّلام در موردی که شخص سابقاً علم به نجاست داشته، غایت و انتهاء را حصول یقین به طهارت از راه شستن لباس می‌دانند. از این مطلب، روشن می‌شود که اگر یقین به طهارت حاصل نشود، لباس همچنان محکوم به نجاست است چرا که یقین به نجاست، سبقت دارد.

و لكن استدلال باین فراز روایت، مبتنی بر این است که احراز کنیم طهارت شرط دخول در نماز نیست. و الاً اگر این احراز، شرط باشد، احتمال دارد حضرت (علیه السلام) برای احراز همین شرط بوده که غایت را حصول یقین به طهارت قرار داده‌اند، نه برای تخلص از جاری شدن استصحاب نجاست. بنابراین، فراز سوم روایت، ظهوری در استصحاب ندارد.

۳- روایت صحیحۀ سوم از زرارة

«زرارة می‌گوید:

به ایشان [امام باقر علیه السَّلام یا امام صادق علیه السَّلام] عرض کردم: کسی که در نماز نمی‌داند در رکعت چهارم است یا در رکعت دوم، درحالی که به دو رکعت یقین دارد، حکمش چیست؟

حضرت فرمود: دو رکعت همراه با چهار سجده بجا می‌آورد و در حال قیام، سوره فاتحة الكتاب (حمد) قرائت می‌کند و تشهد می‌خواند و تکلیف دیگری ندارد. و آنگاه که نمی‌داند در رکعت سوم است یا چهارم، درحالی که سه رکعت را یقیناً احراز نموده، برمی‌خیزد و یک رکعت دیگر می‌خواند، و دیگر تکلیفی ندارد، و نباید یقین را با شک نقض کند. و نباید شک را در یقین داخل کند و یکی را با دیگری مخلوط نماید. و لكن شک را با یقین می‌تواند نقض کند و نماز را با یقین تمام می‌کند و بنا را بر یقین می‌گذارد، و نباید در هیچ حالی از حالات به شک اعتنا کند».

*** نحوه استدلال باین روایت - بنا بر آنچه منقول است - این گونه است که مکلف در شک بین سه و چهار، در حالیست که سه رکعت را یقیناً احراز کرده و یقین سابق به عدم انجام رکعت چهارم دارد، پس بایستی همین یقین را استصحاب کند. و لذاست که واجب است رکعت چهارم را اضافه کند، چرا که نقض یقین با شک جایز و روا نیست. بلکه بایستی یقین را با یقین دیگر یعنی انجام رکعت چهارم نقض کند، و در این صورت، شک با یقین نقض می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۸

الست كلها تأكيدا على قاعدة الاستصحاب.

و قد تأمل الشيخ الانصارى قدس سره فى هذا الاستدلال، لأنه انما يتم إذا كان المراد بقوله «قام فأضاف إليها أخرى» القيام للركعة الرابعة من دون تسليم فى الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الامام البناء على الأقل.

و لكن هذا مخالف للمذهب و موافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى و هى قوله «ركع بركتين و هو قائم بفاتحة الكتاب» فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة فى إرادة ركعتين منفصلتين، أعنى صلاة الاحتياط.

و عليه، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم فى الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة منفصلة. و إذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين فى جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط باتيان الركعة. فتكون الفقرات الست واردة لبيان وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بفراغ الذمة. و هذا أجنبى عن قاعدة الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ، و لكن حمل الفقرة الاولى «و لا ينقض اليقين بالشك» على إرادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيد جدا عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهى عن نقضه فى فرض حصوله، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله و هو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله. فلا بد ان يراد اليقين بشىء آخر غير البراءة.

و عليه، فمن القريب جدا ان يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث و صحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: «و قد أحرز الثلاث» - لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ - و حينئذ فلو أراد المكلف ان يعتد بشكه فقد نقض اليقين بالشك، و اعتداده بشكه بأحد امور

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۲۹

و همه این فرازهای ششگانه، تأکیدی بر قاعده استصحاب‌اند.

و اما شيخ انصارى (ره) در این استدلال، تأمل و اشکالی دارد: چون این استدلال وقتى تمام است که مراد از جمله «قام فاضاف إليها أخرى» قیام برای رکعت چهارم باشد بدون اینکه در رکعت مردد بین سه و چهار، سلام بدهد، تا در نتیجه، حاصل جواب امام علیه السلام، بناء بر اقل باشد.

و لكن این معنا، مخالف مذهب شیعه و موافق قول اهل سنت است، بلکه مخالف ظاهر فراز اول روایت است که می گوید «ركع برکتین و هو قائم بفاتحة الكتاب» چرا که این فراز از آنجا که خواندن فاتحه را تعیین می کند، ظهور در این دارد که مراد، انجام دو رکعت جداگانه، یعنی نماز احتیاط است.

و بنابراین، بایستی مراد این باشد که در رکعت مردد سلام بدهد و سپس قیام کند و یک رکعت مستقل و جداگانه بجا آورد. و اگر معنا چنین باشد، پس مراد از یقین در تمام این فقرات، یقین به برائت است که از طریق احتیاط با انجام رکعت چهارم حاصل می شود. پس تمام این فرازهای ششگانه، بیانگر وجوب احتیاط و تحصيل یقین به فراغ ذمه است. و این معنی، غیر از قاعده استصحاب است.

می گویم: این خلاصه فرمایشات شیخ (ره) است. و لكن حمل کردن معنای فراز اول یعنی «و لا ينقض اليقين بالشك» بر اینکه مراد، یقین به برائت ذمه است که از راه احتیاط حاصل می شود، جدا از سیاق روایت بعید است، بلکه از بعید هم، دورتر است. زیرا ظاهر این تعبیر، بلکه صریح آن این است که حصول یقین مفروض است، سپس نهی شده از اینکه در فرض حصول یقین، آن را نقض کنیم. و حال آنکه یقین به برائت، چیزی است که تحصيلش مطلوب ماست و هنوز حاصل نیست. پس چگونه می توان جمله فوق را بر امر به تحصيل این یقین، حمل نمود؟

لذا بایستی مراد از یقین، چیزی دیگر غیر از یقین به براءت باشد. و بنابراین، کاملاً قریب بنظر می‌رسد که مراد از یقین، یقین به وقوع رکعت سوم و صحت سه رکعت است. کما اینکه فرض مسئله نیز با عبارت «و قد احرز الثلاث» همین است - نه اینکه مراد از یقین، یقین به عدم انجام رکعت چهارم باشد آن گونه که مستدل مزبور گمان کرده تا اشکال و تأمل شیخ (ره) بر او وارد باشد - و در این صورت اگر مکلف بخواهد به شکش اعتنا کند، قطعاً یقین را با شک نقض کرده است. و اعتنا به شک، با یکی از سه صورت ذیل است:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۰

ثلاثة: اما بابطال الصلاة و إعادتها رأساً، و اما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، و اما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوكه من دون إتيان برابعة متصله و خلط أحدهما بالآخر.

و لأجل هذا عالج الامام عليه السلام صلاة هذا الشاك لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث و عدم نقضه بالشك، و ذلك بأن أمره بالقيام و إضافة ركعة اخرى، و لا بد انها مفصولة، و يفهم كونها مفصولة من صدر الرواية «ركع بركتين و هو قائم بفاتحة الكتاب» فان اسلوب العلاج لا بد ان يكون واحدا في الفرضين، مضافاً إلى ان ذلك يفهم من تأكيد الامام بأن لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر لأنه بإضافه ركعة متصله يقع الخلط و إدخال الشك في اليقين.

و عليه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة، و لكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة، كما انها تكون دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة اخرى، و ذلك بامره بالقيام و إضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لانها ان كانت ثلاثاً فقد جاء بالبرابعة و ان كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلاً.

و منه يعلم ان المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة و الخامسة «و لكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين و يبنى عليه» غير اليقين من الفقرات الاولى فان المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة و المراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لأنه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة فيكون ذلك نقضاً للشك باليقين الحادث من الاحتياط. و يفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك و هو قوله «و لكنه» فانه بعد ان نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله «لكنه» فهو أمر بنقض الشك باليقين و الاتمام على اليقين و البناء عليه، و لا يتصور ذلك الا باتيان ركعة منفصلة. و لا يجب - كما قيل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۱

یا نماز را باطل می‌کند و دوباره آن را اعاده می‌نماید، و یا احتمال نقصان نماز را می‌گیرد و آن را با رکعت چهارم، تکمیل می‌کند کما اینکه مذهب اهل سنت همین است، و یا احتمال تمامیت نماز را با بنا گذاشتن بر اکثر می‌گیرد و در همان رکعت مردّد، سلام می‌دهد بدون اینکه رکعت چهارمی را به نماز متصل نماید و یقین را با شک مخلوط کند. و بخاطر آنچه گفتیم (وقوع یقین به سه رکعت) امام علیه السلام اشکال نماز این فرد شاک را از راه حفظ یقین به سه رکعت و عدم نقض یقین با شک، معالجه نمود، یعنی امر فرمود که مکلف قیام کند و یک رکعت دیگر بجا آورد. و این رکعت چهارم، ضرورتاً جدا و مستقل از سه رکعت قبلی است و این نکته (جداگانه بودن) را از صدر روایت یعنی از عبارت «ركع برکتین و هو قائم بفاتحة الكتاب» می‌توان فهمید. چرا که اسلوب علاج در هر دو فرض ضرورتاً یکی است. بعلاوه، این نکته از اینجا استفاده می‌شود که امام علیه السلام تأکید می‌فرماید که مکلف شک را در یقین داخل نکند و یکی را با دیگری مخلوط ننماید.

زیرا با اضافه کردن یک رکعت متصل، خلط صورت می‌گیرد و شک در یقین داخل می‌شود.

و بنابراین، روایت مذکور از جهتی دال بر قاعده استصحاب است، و لکن مراد از استصحاب، استصحاب صحت سه رکعت پیشین است. کما اینکه از جهت دیگری دال بر این است که در حالت شک، نبایستی یقین را با شک نقض کرد. و این نکته را از اینجا می‌توان فهمید که امام علیه السلام امر می‌کنند که مکلف قیام کند و جداگانه یک رکعت دیگر بجا آورد تا یقین کند که نمازش

صحیح واقع شده است. زیرا اگر سه رکعت خوانده باشد، با چهارمی تکمیل می‌شود و اگر چهار رکعت خوانده باشد، رکعت جداگانه نافله محسوب می‌شود.

و از اینجا معلوم می‌شود که مراد از یقین در دو فراز چهارم و پنجم روایت: «و لکنه ینقض الشک بالیقین و یتم علی الیقین و ینی علی» غیر از یقین در فرازهای اولیه روایت است، چرا که مراد از یقین در فراز اول، یقین به وقوع صحیح سه رکعت است و مراد از یقین در این دو فراز، یقین به براءت است. چون مکلف با انجام یک رکعت منفصل، یقین به براءت ذمه برایش حاصل می‌شود و این خود، به سبب یقینی که از راه احتیاط پدید می‌آید، نقض شک شمرده می‌شود. و این تفصیل در مورد معنای یقین، از جمله استدراک یعنی «و لکنه» فهمیده می‌شود. چرا که حضرت علیه السلام پس از اینکه از نقض یقین بوسیله شک نهی می‌کند، راه علاج را با عبارت «لکنه» ذکر می‌فرماید و راه علاج این است که امر می‌کند که شک با یقین نقض شود و نماز بر مبنای یقین با تمام برسد و این، متصور نیست مگر اینکه یک رکعت جداگانه بجای آورد. و- چنانکه گفته‌اند-

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۲

- ان یكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحدا بل لا يصح ذلك فان اسلوب الكلام لا يساعد عليه، فان الناقض للشك يجب ان يكون غير الذي ینقضه الشك.

و الحاصل ان الروایة تكون خلاصة معناها النهی عن الإبطال و النهی علی الركون إلى ما تذهب إليه العامة من البناء علی الأقل و النهی عن البناء علی الأكثر مع عدم الإتيان برکعة منفصلة. ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدي معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان برکعة منفصلة لأنه بهذا يتحقق نقض الشك بالیقین و الاتمام علی الیقین و البناء علیه.

و علی هذا، فالروایة تتضمن قاعدة الاستصحاب و تنطبق أيضا علی باقی الروایات المبینة لمذهب الخاصة، و ان كانت ليست ظاهرة فيه علی وجه تكون بيانا لمذهب الخاصة، و لكن صدرها يفسرها. و يظهر ان الامام علیه السلام أو كل الحكم و تفصيله إلى معروفة هذا الحكم عند السائل و إلى فهمه و ذوقه، و انما أراد ان يؤكد علی سر هذا الحكم و الرد علی من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشك و عدم الأخذ بالیقین.

۴- روایة محمد بن مسلم محمد بن مسلم عن ابی عبد الله علیه السلام، قال:

قال أمير المؤمنين علیه السلام: «من كان علی یقین فشك، فليمض علی یقینه، فان الشك لا ینقض الیقین».

و فی روایة اخرى عنه علیه السلام بهذا المضمون: «من كان علی یقین فأصابه شك فليمض علی یقینه، فان الیقین لا يدفع بالشك». استدلال بعضهم بهذه الروایة علی الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۳

لازم نیست که مراد از یقین در تمام فرازهای روایت معنای واحدی داشته باشد، بلکه اصلا چنین چیزی صحیح نیست زیرا اسلوب کلام، با آن مساعد نمی‌باشد. چرا که ناقض شک، حتما بایستی غیر از چیزی باشد که شک، ناقض آن است.

حاصل آنکه خلاصه معنای روایت، نهی از ابطال نماز و نهی از تکیه بر مذهب عامه (اهل سنت) است که بنا را بر اقل می‌گذارند و نیز نهی از بنا گذاشتن بر اکثر بدون انجام یک رکعت جداگانه، است. همچنین روایت متضمن امر به چیزی است که مفید معنای اخذ به احتیاط است یعنی انجام یک رکعت جداگانه، چرا که از این راه، نقض شک با یقین و اتمام صلات بر یقین و بنای بر یقین محقق می‌گردد.

و بنابراین، روایت مذکور مشتمل بر قاعده استصحاب است و بر بقیه روایاتی که مذهب خاصه (تشیع) را بیان می‌کنند، منطبق است. گرچه چندان ظهور در مذهب خاصه ندارد که بیانگر صریح مذهب خاصه باشد، ولی صدر روایت آن (مذهب خاصه) را تفسیر

می‌کند. و معلوم می‌شود که امام علیه السلام بیان حکم و تفصیل آن را به معروفیت این حکم در نزد سائل و به فهم و ذوق او موکول کرده‌اند. و فقط تأکید حضرت بر سزای این حکم و ردّ مخالف آن یعنی نقض یقین با شک و عدم اخذ به یقین بوده است.

۴- روایت محمد بن مسلم

محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: امیر المؤمنین علیه السلام فرمودند: «کسی که یقین دارد و سپس شک می‌کند، باید همچنان بر یقینش عمل کند و بماند، چرا که شک، یقین را نقض نمی‌کند».

و در روایت دیگری از ایشان همین مضمون آمده است که: «هر کس بر یقین باشد و سپس شک بر او وارد شود، باید بر همان یقین باقی بماند، چون یقین با شک، دفع نمی‌شود».

برخی علما با این روایت بر استصحاب استدلال کرده و مدعی شده‌اند که این روایت ظهور در استصحاب دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۴

و لكن الذی نراه انها غير ظاهرة فيه، فان القدر المسلم منها انها صريحة في ان مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمة الفاء التي تدل على الترتيب. غير ان هذا القدر من البيان يصح ان يراد منه قاعدة اليقين و يصح ان يراد منه قاعدة الاستصحاب، إذ يجوز ان يراد ان اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعدة الاولى، و يجوز ان يراد ان اليقين قد بقي إلى زمان الشك فيختلف زمان متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب و ليس في الرواية ظهور في أحدهما بالخصوص [۳۱۱]، و ان قال الشيخ الانصاري قدس سره: انها ظاهرة في وحدة زمان متعلقهما، و لذلك قرب أن تكون دالة على قاعدة اليقين، و قال الشيخ الآخوند قدس سره: انها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما، فقرب أن تكون دالة على الاستصحاب. و قد ذكر كل منهما تقریبات لما استظهره لا نراها ناهضة على مطلوبهما.

و عليه، فتكون الرواية مجملة من هذه الناحية، الا إذا جوّزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين و حينئذ تدل عليهما معا، یعنی انها تدل على ان اليقين بما هو یقین لا- يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك أو غير المجامع له، و قيل: إنه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى و هو مستحيل. و سیأتی ان شاء الله تعالى ما ينفع في المقام.

نعم، يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بأن يقال- كما قربه بعض أساتذتنا:- ان الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجری،

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۵

ولی ما آن را ظاهر در استصحاب نمی‌بینیم، بلکه قدر مسلم از این روایت این است که صراحتاً می‌گوید آغاز پیدایش شک بعد از پیدایش یقین است، چرا که کلمه «فاء» دلالت بر ترتیب دارد. البته مراد از این مطلب، ممکن است قاعده یقین باشد و ممکن است قاعده استصحاب باشد. زیرا مراد از یقین ممکن است یقینی باشد که با حدوث شک زائل شده و در نتیجه زمان متعلق هر دو حالت یقین و شک، یکی است، در این صورت از موارد قاعده اول (قاعده یقین) خواهد بود. و ممکن است مراد از یقین، یقینی باشد که هنوز تا زمان شک باقی است و لذا زمان متعلق آنها مختلف است که در این صورت از موارد قاعده استصحاب خواهد بود. و روایت، ظهور خاصی در یکی از این دو ندارد [۳۱۲] گرچه شیخ انصاری فرموده است: این روایت ظهور در وحدت زمان متعلق شک و یقین دارد، و لذا دلالتش بر قاعده یقین، نزدیکتر به واقع است. و شیخ آخوند (صاحب کفایه) فرموده است: این روایت ظهور در این دارد که زمان متعلق یقین و شک مختلف است و لذا دلالت بر استصحاب، نزدیکتر به واقع است. و هریک از این دو

بزرگوار، تقریب‌هایی برای استظهار خود ذکر کرده‌اند که ما آنها را کافی برای افاده مطلوبشان نمی‌دانیم.

و بنابراین، روایت از این جهت مجمل است مگر اینکه جمع بین هر دو قاعده در تعبیر واحد را جایز بشماریم که در این صورت روایت بر هر دو قاعده دلالت خواهد کرد. یعنی روایت دال بر این است که جایز نیست یقین - از آن حیث که یقین است - با شک نقض گردد، خواه این یقین، با شک همراه باشد و خواه نباشد. ولی گفته‌اند: جمع دو قاعده در یک تعبیر جایز نیست زیرا مستلزم استعمال لفظ در بیش از معنای واحد است و این، محال است. و بزودی - ان شاء الله - بحثهای مفیدی در این زمینه خواهد آمد. آری، ممکن است ادعا کنیم این روایت در خصوص استصحاب ظهور دارد. بدین صورت - چنانکه برخی استادان ما بیان کرده‌اند - که بگوئیم: ظاهر در هر سخنی و کلامی این است که

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۶

ف قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» يكون ظاهرا في أنَّ زمان نسبة وجوب المضى على اليقين نفس زمان حصول اليقين. و لا ينطبق ذلك الا- على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورد محفوظا إلى زمان العمل به. و اما قاعدة اليقين فان موردها الشك الساري فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوما. و لعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهار دلالة الرواية على الاستصحاب.

۵- مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: كتبت إليه - و أنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخله الشك. صم للرؤية و أفطر للرؤية [۳۱۳].

قال الشيخ الانصاري قدس سره: «و الانصاف ان هذه الرواية أظهرها في هذا الباب، الا ان سندها غير سليم». و ذكر في وجه دلالتها: «ان تفريع تحديد كل من الصوم و الإفطار على رؤية هلالی رمضان و شوال لا يستقيم الا بارادة. عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك، أي مزاحما به».

و قد أورد عليه صاحب الكفاية [۳۱۴] بما محصله مع توضيح منا: انا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلا عن أظهريتها، نظرا إلى ان دلالتها عليه تتوقف على ان يراد من اليقين، اليقين بعدم دخول رمضان و عدم دخول شوال، و لكن ليس من البعيد ان يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم و اليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الإفطار. و معنى انه لا يدخله الشك انه لا يعطى حكم اليقين للشك و لا ينزل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۷

زمان نسبت با زمان جری (حمل) یکی است. پس قول حضرت که می‌فرماید: «فليمض على يقينه» ظهور در این معنا دارد که زمان نسبت وجوب بناگذاری بر یقین، عینا همان زمان حصول یقین است. و این امر جز بر قاعده استصحاب منطبق نمی‌شود چرا که یقین در مورد استصحاب، تا زمان عمل به استصحاب همچنان باقی و محفوظ است.

و اما مورد قاعده یقین، شک ساری است و لذا یقین در ظرف وجوب عمل به این قاعده، وجود خارجی ندارد. و شاید بخاطر همین ظهور است که کسانی، دلالت روایت بر استصحاب را ظاهر دانسته‌اند.

۵- مکاتبة علی بن محمد قاسانی

می‌گوید: در مدینه بودم و به امام علیه السلام نامه نوشتم و در مورد روز مشکوک در ماه رمضان سؤال کردم که آیا باید آن روز را روزه گرفت یا نه؟

امام در پاسخ فرمود: «شک در یقین داخل نمی‌شود، با رؤیت (هلال) روزه بگیر و با رؤیت (هلال) افطار کن».

شیخ انصاری می‌گوید: «انصاف این است که این روایت، ظاهرترین روایات در باب استصحاب است، ولی سند آن سالم نیست». و

شیخ در نحوه دلالت این روایت می‌گوید: «متفرع کردن حد و مقدار هریک از دو امر یعنی روزه گرفتن و افطار کردن بر رؤیت هلال رمضان و شوال، درست نیست مگر اینکه این معنا اراده شده باشد که شک لاحق را نباید در یقین سابق دخالت داد، یعنی شک مزاحم یقین سابق نمی‌باشد».

و صاحب کفایه بر این سخن ایراد گرفته و حاصل ایراد ایشان با توضیحی از ما این است که:

ما ظهور این روایت در استصحاب را ممنوع می‌دانیم چه رسد به اظهاریت روایت نسبت به سایر روایات! زیرا دلالت روایت بر استصحاب، متوقف بر این است که مراد از یقین، یقین به عدم دخول رمضان و عدم دخول شوال باشد. ولی بعید نیست که مراد از آن، یقین به داخل شدن رمضان که وجوب روزه منوط به آن است و داخل شدن شوال که وجوب افطار منوط به آن است، باشد. و معنای اینکه شک در این یقین داخل نمی‌شود این است که حکم یقین به شک داده نمی‌شود و شک بجای یقین نمی‌نشیند. بلکه مدار وجوب روزه و افطار، فقط بر یقین است

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۸

و الإفطار علی یقین فقط، فإنه وحده هو المناط فی وجوبهما، أى ان الصوم و الإفطار یدوران مداره. و لذا قال بعده: «صم للرؤية و أفطر للرؤية» مؤكدا لاشتراط وجوب الصوم و الإفطار بالیقین.

و هذا المضمون دلت علیه جملة من الأخبار بقرب من هذا التعبير مما يقرب إرادته من هذه الرواية و يؤكد، و لا بأس فی ذکر بعض هذه الأخبار لتوضح موافقتها لهذه الرواية:

منها: قول ابی جعفر علیه السلام: «إذا رأیت الهلال فصوموا، و إذا رأیتموه فافطروا. و ليس بالرأى و لا بالتظنى، و لكن بالرؤية».

و منها: صم للرؤية و أفطر للرؤية. و اياك و الشك و الظن. فان خفی علیكم فاتموا الشهر الأول ثلاثین.

و منها: صیام شهر رمضان بالرؤية و ليس بالظن.

مدی دلالة الأخبار ان تلك الأخبار العامة المتقدمة هی أهم ما استدل به للاستصحاب. و هناك أخبار خاصة تؤيدها. ذكر بعضها الشیخ الانصارى قدس سره، و نحن نذكر واحدة منها للاستئناس، و هی رواية عبد الله بن سنان الواردة: «فیمن یعیر ثوبه الذمی و هو یعلم انه یشرب الخمر و یأكل لحم الخنزیر».

«قال: فهل علی ان أغسله؟»

فقال: لا! لأنك أعرتة اياه و هو طاهر، و لم تستیقن انه نجسه» [۳۱۵].

قال الشیخ قدس سره: «و فیها دلالة واضحة علی ان وجه البناء علی الطهارة و عدم

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۳۹

و منحصر یقین است که مناط وجوب این دو است، یعنی روزه و افطار دائر مدار یقین است. و لذا حضرت در ذیل مطلب فوق می‌فرمایند: «با رؤیت روزه بگیر و با رؤیت افطار کن»، و این تأکید بر اینست که وجوب روزه و افطار مشروط به یقین است.

و شماری از روایات بر همین مضمون و تقریبا با همین تعابیر دلالت دارند و این نشان می‌دهد که از این روایت، صرفا همین معنا اراده شده و این معنا مورد تأکید است. و بد نیست برخی از این روایات را ذکر کنیم تا هماهنگی آنها با روایت فوق، روشن شود:

(اول) روایت امام باقر علیه السلام: «وقتی هلال را رؤیت کردید روزه بگیرید و هرگاه آن را مشاهده کردید، افطار کنید. و این واجبات براساس رأی و گمان نیست، بلکه مبتنی بر رؤیت است».

(دوم) «با رؤیت روزه بگیر و با رؤیت، افطار کن. و بر حذر باش از شک و گمان، و اگر هلال ماه، بر شما مخفی شد، ماه رمضان را تا سی روز به پایان رسانید».

(سوم) «روزه ماه رمضان با رؤیت (هلال) است و نه براساس ظن (گمان).»

میزان دلالت اخبار

اشاره

اخبار کلی و عامی که ذکر شد، مهم‌ترین أدله استصحاب‌اند، و البته اخبار خاصی هم هستند که مؤید این اخبار عام می‌باشند. شیخ انصاری (ره) برخی از این اخبار خاص را ذکر فرموده است. و ما یکی از آنها را برای آشنایی بیشتر ذکر می‌کنیم، و آن روایت عبد الله بن سنان است که در مورد کسی است که لباس‌اش را به کافر ذمی عاریه می‌دهد، درحالی که می‌داند که وی خمر می‌نوشد و گوشت خوک مصرف می‌کند. راوی پرسید که آیا بر من لازم است که آن لباس را پس از گرفتن، تطهیر کنم؟ حضرت فرمود: خیر! زیرا شما لباس را درحالی که ظاهر بود، عاریه داده‌ای و پس از گرفتن، یقین نداری که او آن را نجس کرده است.

شیخ انصاری (ره) می‌گوید: «این روایت بوضوح دلالت دارد بر اینکه وجه بنا گذاشتن

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۰

و جوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها».

و المهم لنا ان نبحت الآن عن مدى دلالة تلکم الأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة فی الاستصحاب، فنقول:

۱- التفصیل بین الشبهة الحکمیة و الموضوعیة ان المنسوب إلى الأخباریین اعتبار الاستصحاب فی خصوص الشبهة الموضوعیة، و اما الشبهات الحکمیة مطلقاً فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط. و علل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها و لا- إطلاق- يشمل الشبهة الحکمیة، لان القدر المتیقن منها خصوص الشبهة الموضوعیة، لا سيما ان بعضها وارد فی خصوصها، فلا تعارض أدلة الاحتياط.

و لكن الانصاف ان لأخبار الاستصحاب من قوة الإطلاق و الشمول ما يجعلها ظاهرة فی شمولها للشبهة الحکمیة، و لا سيما ان أكثرها وارد مورد التعلیل و ظاهرها تعلیق الحكم على یقین من جهة ما هو یقین، كما سبق بیان ذلك فی الصحیحة الاولى. فیکون شمولها للشبهة الحکمیة حینئذ من باب التمسک بالعلّة المنصوصة. على ان رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامّة لم ترد فی خصوص الشبهة الموضوعیة. فالحق شمول الأخبار للشبهتين.

و اما أدلة الاحتياط فقد تقدمت المناقشة فی دلالتها فلا تصلح لمعارضة أدلة الاستصحاب.

۲- التفصیل بین الشک فی المقتضى و الرافع هذا هو القول التاسع المتقدم، و الأصل فیہ المحقق الحلی، ثم المحقق الخوانساری، و أیده کل التأیید الشیخ الأعظم قدس سرّه، و قد دعمه جملة من تأخر عنه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۱

بر طهارت و عدم وجوب تطهیر آن، سابقه طهارت و عدم علم به ارتفاع طهارت است» [۳۱۶].

و آنچه اینک مهم است بحث از میزان دلالت این اخبار از جهت برخی تفصیلات مهمی است که در باب استصحاب مطرح می‌شوند. لذا می‌گوئیم:

۱- تفصیل بین شبهه حکمیة و موضوعیة

به اخباریون نسبت داده شده که ایشان استصحاب را فقط در شبهه موضوعیه معتبر می‌دانند، و اما در شبهات حکمیة بطور مطلق، می‌بایست طبق قاعده کلی عمل کرد یعنی بایستی به احتیاط رجوع نمود. برخی از اخباریون علت این نظر را چنین بیان کرده‌اند که

اخبار استصحاب، دارای عموم و اطلاقی نیست که شامل شبهات حکمیه هم بشود. چون قدر متیقن از این اخبار، خصوص شبهات موضوعیه است و بخصوص با توجه به اینکه برخی از این اخبار مشخصاً در مورد شبهات موضوعیه وارد شده است و لذا نمی‌تواند با ادله احتیاط، معارضه کند. و لکن انصاف این است که اخبار استصحاب-ظاهراً- از چنان اطلاق و شمولی برخوردارند که می‌توانند شامل شبهه حکمیه نیز بشوند، به ویژه که اکثر این اخبار در مقام تعلیل وارد شده‌اند و ظاهر آنها این است که حکم، بر یقین- از آن حیث که یقین است- استوار می‌باشد، کما اینکه بیان این مطلب در روایت صحیحه اول گذشت. پس در این صورت شمول این اخبار نسبت به شبهه حکمیه براساس علت منصوص خواهد بود. بعلاوه روایت محمد بن مسلم که قبلاً گذشت، عام است و در خصوص شبهه موضوعیه نیست. پس حق این است که این اخبار شامل هر دو شبهه می‌شود.

و اما دلایل احتیاط قبلاً مورد مناقشه دلالتی واقع شدند و لذا صلاحیت معارضه با ادله استصحاب را ندارند.

۲- تفصیل بین شک در مقتضی و رافع:

اشاره

این تفصیل، همان قول نهم است که قبلاً ذکر شد. و سخن اولیه و اصلی در اینجا از آن محقق حلّی و سپس محقق خوانساری است و شیخ اعظم (انصاری) نیز آن را کاملاً تأیید کرده است و جمعی از علما متأخر از شیخ (ره) نیز پایه‌های آن را تحکیم کرده‌اند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۲

و خالفهم فی ذلک الشیخ الآخوند قدس سرّه فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً و هو الحق و لكن بطريقه اخرى غير التی سلکها الشیخ الآخوند قدس سرّه.

و من أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا. و يلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضى و المانع، و من جهة مدى دلالة الأخبار عليه.

أ- المقصود من المقتضى و المانع و نحیل ذلک إلى تصريح الشیخ قدس سرّه نفسه فقد قال: «المراد بالشك من جهة المقتضى: الشك من حيث استعداد و قابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل و النهار و خيار الغبن بعد الزمان الأول».

فیفهم منه انه ليس المراد من المقتضى - كما قد ينصرف ذلک من إطلاق كلمة المقتضى - مقتضى الحكم أي الملاك و المصلحة فيه، و لا المقتضى لوجود الشيء في باب الاسباب و المسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل ان يقال: ان الوضوء مقتض للطهارة و عقد النكاح مقتض للزوجة. بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء و قابليته له من أيّة جهة كانت تلك القابلية و سواء فهمت هذه القابلية من الدليل أو من الخارج. و يختلف ذلک باختلاف المستصحابات و أحوالها، فليس فيه نوع و لا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشیخ قدس سرّه.

و التعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضى فيه نوع من المسامحة توجب الایهام. و ينبغي ان يعبر عن بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضى، و لكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل.

و اما الشك في الرافع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۳

امّا مرحوم آخوند صاحب کفایه با آنان مخالف است و استصحاب را بطور مطلق (در مقتضی و رافع) معتبر دانسته است. و همین سخن، حق است و لكن طریقه اثبات آن بنظر ما غیر از آن طریقی است که آخوند (ره) پیموده است.

و لذا این تفصیل از مهم ترین اقوال در مناقشات علمی عصر ماست. و لازم است از دو جهت در آن تأمل کنیم: یکی از جهت مراد از مقتضی و مانع، و دیگر از جهت میزان دلالت اخبار بر این مطلب.

۱- مقصود از مقتضی و مانع

ما بیان این مطلب را به تصریح خود شیخ انصاری (ره) احاله می‌دهیم، ایشان می‌گوید: «مراد از شک از جهت مقتضی، شک از حیث استعداد و قابلیت ذاتی آن برای بقاء است، مثل شک در بقاء شب و روز و بقاء خیار غبن [۳۱۷] بعد از زمان اول». از سخن فوق فهمیده می‌شود که مراد از مقتضی - چنانکه گاهی از اطلاق کلمه مقتضی چنین انصرافی فهمیده می‌شود - مقتضی حکم یعنی ملاک و مصلحت حکم نیست. و نیز مقتضی وجود یک چیز در باب اسباب و مسببات که در شریعت جعل شده‌اند - مثل اینکه گفته می‌شود:

وضو مقتضی طهارت، و عقد نکاح مقتضی زوجیت است - مراد نیست. بلکه مراد، خود استعداد ذاتی و قابلیت مستصحب برای بقاء است. حال این قابلیت از هر جهتی باشد فرقی نمی‌کند، خواه این قابلیت از دلیل فهمیده شود و یا از خارج دلیل. و این امر به حسب مستصحات و حالات آنها متفاوت است. و لذا در مستصحب، نوع و صنف خاصی که از حیث مقدار استعداد، معین و مشخص باشد، وجود ندارد، کما اینکه شیخ (ره) بدین نکته تصریح کرده است.

و در تعبیر کردن از شک در قابلیت با عبارت «شک در مقتضی» نوعی مسامحه وجود دارد که موجب ابهام می‌شود. و بجاست از این امر، با عبارت «شک در اقتضای مقتضی برای بقاء» تعبیر شود نه «شک در مقتضی»، ولی پس از روشن شدن مقصود، مسئله آسان است.

و اما شک در رافع: با توجه به آنچه گفتیم، مقصود از این شک، شک در عارض شدن چیزی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۴

المستصحب مع القطع باستعداده و قابلیته للبقاء لو لا طرو الرافع، كما صرح به الشيخ قدس سره، و ذکر انه على أقسام. و المتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات انه ينقسم إلى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرافع و الشك في رافعيه الموجود. و هذا القسم الثاني أنكر المحقق السبزواري حجية الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثة الآتية و هو القول العاشر في تعداد الأقوال. و نحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود الشيخ قدس سره.

۱- «الشك في وجود الرافع»: و مثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة. و هو - رحمه الله - لا يعني به الا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة و اما ما كان في الشبهة الحكمية فلا يعمله كلامه، لان الشك في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لأنه لا معنى لرفع الحكم الا نسخه. و إجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال - إجماعی بل ضروری. و السر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من ان إجماع المسلمين قائم على انه لا يصح النسخ الا بدليل قطعی، فمع الشك لا بد ان يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أي ان الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجية الاستصحاب.

۲- «الشك في رافعيه الموجود»: و ذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً و لكن يشك في كونه رافعاً للحكم. و هو على أقسام ثلاثة:

الأول - فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له و بين ما لا يكون. و مثل له بما إذا علم بأنه مشغول الذمة بصلاة ما، في ظهر يوم الجمعة، و لا يعلم انها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فإذا صلى الظهر مثلاً فانه يتردد أمره لا محالة في ان هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۵

است که مستصحب را رفع می‌کند، در فرضی که ما قطع داریم به اینکه اگر این مانع عارض نشود، مستصحب استعداد و قابلیت بقاء

را دارد. شیخ نیز به این معنا تصریح نموده و برای شک در مانع اقسامی ذکر کرده است. و از مجموع کلمات شیخ در جاهای مختلف بدست می‌آید که شک در رافع به دو قسم اساسی تقسیم می‌شود: شک در وجود رافع - شک در رافعیّت موجود. و محقق سبزواری حجّیت استصحاب با هر سه معنایش - که بزودی می‌آید - را در این قسم دوّم (رافعیّت موجود) انکار کرده است و این همان قول دهم در زمره اقوال علما در استصحاب است. و ما برای توضیح مقصود شیخ انصاری (ره) این اقسام را ذکر می‌کنیم:

۱- (شک در وجود رافع): ایشان برای این مورد، شک در حدوث بول با علم به سابقه طهارت را مثال زده است. و شیخ (ره) مقصودش از این شک، منحصرأ شک در خصوص شبهه موضوعیه است. و اما کلام ایشان، شامل شک در شبهه حکمیه نمی‌شود. چون بنظر ایشان شک در وجود رافع در باب شبهه حکمیه، مخصوص شک در نسخ است، چون رفع حکم، معنایی جز نسخ ندارد. و اجرای قاعده استصحاب در عدم نسخ - همان گونه که شیخ فرموده - اجماعی بلکه ضروری (بدیهی) است. و سرّ این مطلب همان است که در مباحث نسخ در جلد سوم (اصول فقه عربی) گذشت مبنی بر اینکه اجماع مسلمانان بر این است که نسخ جز با دلیل قطعی، ثابت نمی‌شود. پس در صورت شک باید همان حکم سابق که نسخ آن مشکوک است، اخذ شود.

یعنی اصل بر عدم نسخ است، البته بدلیل این اجماع و نه بخاطر حجّیت استصحاب.

۲- (شک در رافعیّت موجود): این شک در جایی است که امری قطعاً موجود باشد ولی شک کنیم که آیا این امر، رافع حکم است یا نه؟ و این شک بر سه قسم است:

(اول) صورتی است که شک بخاطر این باشد که مستصحب مردّد است بین چیزی که امر موجود، رافع آن باشد و یا چیزی که امر موجود، رافع آن نباشد. مثالی که زده شده این است که شخص علم دارد به اینکه ذمه‌اش به نمازی در ظهر جمعه مشغول است، اما نمی‌داند که این نماز، نماز جمعه است یا نماز ظهر. حال اگر - مثلاً - نماز ظهر را بجای آورد، تردید برایش پیش می‌آید که آیا این نمازی که بجا آورده، رافع مشغولیت ذمه‌اش به تکلیف مذکور هست یا نه؟!

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۶

الثانی - فیما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعا مستقلا في الشرع، كالمذی المشكوك في كونه ناقضا للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقا للرافع المعلوم و هو البول.

الثالث - فیما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه مصداقا للرافع المعلوم مفهومه أو من أجل الجهل به في كونه مصداقا للرافع المجهول مفهومه. مثال الأول، الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولا، أو مذيا مع معلومیة مفهوم البول و المذی و حکمهما. و مثال الثانی، الشك في النوم الحادث في كونه غالبا للسمع و البصر أو غالبا للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

و رأی الشیخ قدس سرّه ان الاستصحاب یجری فی جمیع هذه الأقسام، سواء كان شکا فی وجود الرافع أو فی رافیة الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافا للمحقق السبزواری إذ اعتبر الاستصحاب فی الشک فی وجود الرافع فقط دون الشک فی رافیة الموجود كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

ب- مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل قال الشیخ الأعظم قدس سرّه: «ان حقیقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما فی نقض الحبل. و الأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت» إلى ان قال: «فیختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار».

و علیه، فلا يشمل یقین المنهی عن نقضه بالشک فی الأخبار یقین إذا تعلق بامر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره. توضیح مقصوده مع المحافظة على ألفاظه حد الإمكان: ان النقض لغه لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما فی نقض الحبل، فان هذا المعنى الحقیقی ليس هو

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۷

(دوم) صورتی است که شک بخاطر جهل به صفت امر موجود است یعنی معلوم نیست که امر موجود، در شریعت رافع مستقل شمرده شده یا نه؟ مثل مذی (رطوبتی که گاهی بی اختیار از انسان خارج می شود) که ناقض طهارت بودنش مشکوک است، و در عین حال معلوم است که مصداق رافع معلوم یعنی بول، نیست.

(سوم) صورتی است که شک یا بخاطر جهل به صفت امر موجود است البته از این حیث که آیا این امر، مصداق رافعی که مفهومش معلوم است می باشد یا نه؟ و یا بخاطر جهل به این است که آیا این امر، مصداق رافعی که مفهومش مجهول است می باشد یا نه؟ مثال اول: شک در رطوبتی است که از انسان خارج می شود و آدمی نمی داند که بول است یا مذی، با این فرض که مفهوم بول و مذی و حکم این دو برای انسان معلوم است. و مثال دوم: شک درباره خوابی است که عارض می شود و آدمی تردید دارد که آیا این خواب بر گوش و چشم [هر دو] غالب شده یا فقط بر چشم غلبه کرده است، مضافاً بر اینکه نمی داند که مفهوم خوابی که ناقض طهارت است، آیا خوابی را که فقط بر بینائی غلبه کند [نیز] شامل می شود؟

و نظر شیخ انصاری (ره) این است که در تمامی این اقسام، استصحاب جاری می شود، خواه شک در وجود رافع باشد و خواه شک در رافعیّت موجود (با اقسام سه گانه اش) باشد. برخلاف محقق سبزواری که استصحاب را فقط در مورد شک در وجود رافع معتبر دانسته است نه در مورد شک در رافعیّت موجود، کما اینکه بدین نکته اشارت شد.

۲- میزان دلالت اخبار بر تفصیل مذکور

شیخ اعظم [انصاری] می فرماید: «حقیقت نقض، از بین بردن هیئت اتصالیه است، آن سان که در نقض [بریدن] ریسمان گفته می شود. و در فرض معنای مجازی، نزدیکترین معنا به حقیقت، رفع امر ثابت است». سپس شیخ می فرماید: «پس متعلق نقض، اختصاص به چیزی دارد که شأنیّت استمرار داشته باشد». و بنابراین، یقینی که در روایات از نقض آن با شک نهی شده، شامل یقین به امری که شأنیّت استمرار ندارد و یا استمرارش مشکوک است نمی شود.

در توضیح مقصود شیخ (ره)، حتی الامکان با حفظ الفاظ و عبارات خود ایشان می گوئیم: از آنجا که نقض در لغت به معنای رفع هیئت اتصالیه است مثل نقض ریسمان، مسلماً این معنای

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۸

المراد من الروایات قطعاً، لان المفروض فی مواردھا طرؤ الشک فی استمرار المتیقن، فلا هیئۃ اتصالیۃ باقیۃ للیقین و لا لمتعلقه بعد الشک فی بقائه و استمراره.

فیتعین ان یکون اسناد النقض إلى یقین علی نحو المجاز، و لكن هذا المجاز له معنیان یدور الأمر بینهما، و إذا تعددت المعانی المجازیۃ فلا بد ان یحمل اللفظ علی أقربھا إلى المعنی الحقیقی. و هذا یکون قرینۃ معینۃ للمعنی المجازی. و هنا المعنیان المجازیان أحدهما أقرب من الآخر، و هما:

۱- ان یراد من النقض مطلق رفع الید عن الشیء و ترک العمل به و ترتیب الاثر علیه و لو لعدم المقتضی له، فیکون المنقوض عاماً شاملاً لكل یقین.

۲- ان یراد منه رفع الأمر الثابت.

و هذا المعنی الثانی هو الأقرب إلى المعنی الحقیقی، فهو الظاهر من اسناد النقض.

و حیئنذ فیختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي یوجد فیها هذا المعنی.

و الظاهر رجحان هذا المعنی الثانی علی الأول، لان الفعل الخاص یصیر مخصصاً لمتعلقه إذا كان متعلقه عاماً، كما فی قول القائل: «لا

تضرب أحدا»، فان الضرب يكون قرينه على اختصاص متعلقه بالاحياء، و لا يكون عمومه للاموات قرينه على إرادة مطلق الضرب. هذه خلاصة ما أفاده الشيخ قدس سرّه، و قد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها و نذكر ما عندنا ليتضح مقصوده و ليتجلى الحق ان شاء الله تعالى:

۱- المناقشة الاولى - ان النقص يقابل الإبرام. و النقص - كما فسروه في اللغة -

إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك. و عليه، فتفسيره

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۴۹

حقیقی در روایات مزبور مورد نظر نیست. چرا که فرض اینست که در موارد این روایات، در استمرار متیقّن، شک عارض شده و لذا دیگر پس از شک در بقاء و استمرار یقین، هیئت اتصالیه‌ای برای یقین و متعلّق آن باقی نمانده است.

بنابراین مشخص است که اسناد نقض به یقین، به نحو مجازی است، و لکن این مجاز، دوتا معنا دارد [که یکی را باید برگزید]. و هرگاه معنای مجازی متعدد باشد، باید لفظ را بر معنایی که به معنی حقیقی نزدیک‌تر است حمل کنیم. و این خود قرینه‌ای برای تعیین معنای مجازی است.

و در اینجا دو معنای مجازی داریم که یکی نزدیک‌تر به معنای حقیقی است. و این دو معنا عبارتند از:

۱- مقصود از نقض، رفع ید [دست کشیدن] از یک شیء و ترک عمل به آن و عدم ترتیب اثر بر آن - و لو بخاطر عدم مقتضی برای آن شیء - است، که در این صورت مراد از منقوض، معنای عامی است که شامل هر یقینی می‌شود.

۲- مراد از نقض، رفع امر ثابت است. و این معنای دوم، به معنای حقیقی نزدیک‌تر است و لذا اسناد نقض، ظهور در همین معنا دارد. و بنابراین متعلّق نقض، اختصاص به چیزی دارد که شأنت استمرار داشته باشد و این استمرار مختص مواردی است که این معنا (استمرار) در آنها یافت شود. و روشن است که این معنای دوم بر معنای اول ترجیح دارد. زیرا فعل خاص، در صورتی که متعلّقش عام باشد، مخصّص متعلّقش می‌شود، مثل اینکه شخص بگوید: «هیچ کس را مزین»، در اینجا خود فعل زدن قرینه است بر اینکه متعلّق فعل زدن، اختصاص به زندگان دارد و عمومیت و شمول متعلّق (احدا) نسبت به مردگان، قرینه بر اراده مطلق ضرب نیست.

*** آنچه گذشت خلاصه بیانات شیخ (ره) است و مناقشات متعددی در این بیانات وارد شده است و ما مهم‌ترین این مناقشات را در اینجا ذکر می‌کنیم و نظر خودمان را نیز بیان می‌کنیم تا مقصود شیخ (ره) واضح شود و حقّ مطلب آفتابی گردد، ان شاء الله:

۱- (مناقشه اول): نقض، مقابل ابرام است. و نقض - چنانکه در لغت تفسیر کرده‌اند - به معنای باطل و فاسد کردن چیزی مانند عقد، ساختمان، ریسمان و امثال اینهاست که محکم شده باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۰

من الشيخ قدس سرّه برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحا بل ليس صحيحا، إذ ان مقابل الاتصال، الانفصال، فيكون معنى النقص حينئذ انفصال المتصل. و هو بعيد جدا عن معنى نقض العهد و العقد.

أقول: ليس من البعيد ان يريد الشيخ قدس سرّه من الاتصال ما يقابل الانحلال و ان كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الانفصال. فلا إشكال.

۱- المناقشة الثانية، و هي أهم مناقشة عليها يبتنى صحة استدلاله على التفصيل أو بطلانه. و حاصلها: ان هذا التوجيه من الشيخ قدس سرّه للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه، كما تبّه عليه نفس، لأنه لو كان النقص مستندا إلى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه مبرم و محكم فيصح اسناد النقص إليه و لو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضرورة انه لا يحتاج فرض الإبرام في المنقوض إلى فرض ان يكون متعلق اليقين ثابتا و مبرما في نفسه حتى تختص حرمة النقص بالشك في الرفع. و لکن لا- يصح إرادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن، لأنه انما يصح ذلك إذا كان على نحو

المجاز في الكلمة أو على نحو حذف المضاف، و كلا- الوجهين بعيدان كل البعد، إذ لا- علاقة بين اليقين و المتيقن حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي ان يعد ذلك من الاغلاط. و اما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين أو نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينه لفظية مفقودة.

و من أجل هذا استظهر المحقق الآخوند قدس سره عموم الأخبار لمورد الشك في المقتضى و الرفع، لان النقص إذا كان مسندا إلى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقص إليه إلى فرض ان يكون المتيقن ممّا له استعداد للبقاء.

أقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه و تعقيب كل ما قيل في هذا

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۱

و بنابراین، تفسیر شیخ (ره) از معنای نقض با تعبیر رفع هیئت اتصالیه، واضح نیست بلکه ناصحیح است. زیرا مقابل اتصال، انفصال است و بنابراین معنای نقض، «انفصال متصل» خواهد شد، و چنین مفهومی از معنای نقض عهد و عقد، جدا دور است.

می‌گوییم: بعید نیست که شیخ (ره) از اتصال، معنای مقابل انحلال را اراده کرده باشد نه مقابل انفصال را، گرچه این امر، مسامحه‌ای در تعبیر از ناحیه شیخ است، ولی اشکال برطرف می‌شود.

۲- (مناقشه دوم): و این مهم‌ترین مناقشه‌ای است که بر نظر شیخ وارد شده، و صحت استدلال شیخ مبتنی بر این است که یا قائل به تفصیل شود و یا این مناقشه را باطل کند. و حاصل این مناقشه بقرار زیر است:

توجیهی که شیخ برای استدلال خود آورده، متوقف بر این است که در کلمه یقین تصرف شود و متیقّن از آن اراده شود کما اینکه خود شیخ (ره) به این مطلب اشاره کرده است. چون اگر نقض به خود یقین اسناد داده شود، چه اینکه ظاهر تعبیر همین است، خود یقین ذاتا مبرم و محکم است و لذا اسناد نقض به آن درست است و لو متعلّق یقین، ذاتا دارای استعداد بقاء نباشد. زیرا بدیهی است که فرض ابرام در منقوض [متعلّق نقض] احتیاج به این ندارد که فرض شود متعلّق یقین فی نفسه ثابت و مبرم باشد تا اینکه حرمت نقض، اختصاص به شک در رافع پیدا کند.

و لکن اراده متیقّن از یقین، به گونه‌ای که اسناد لفظی به خود متیقّن باشد، صحیح نیست، زیرا این اسناد لفظی فقط در صورتی صحیح است که بصورت مجاز در کلمه باشد و یا مضاف محذوف باشد. و این هر دو وجه، کاملاً بعید است، زیرا هیچ تناسبی بین یقین و متیقّن وجود ندارد که استعمال یکی بجای دیگری بصورت مجاز در کلمه صحیح باشد، بلکه بایستی این استعمال از موارد خطا و اشتباه شمرده شود. و امّا در تقدیر گرفتن مضاف بدین گونه که متعلّق یقین یا امثال آن را مقدّر بدانیم، احتیاج به قرینه لفظیه‌ای دارد که در این مقام مفقود است.

و از همین رو، محقق آخوند [صاحب کفایه] استظهار کرده که اخبار، شامل شک در مقتضی و رافع هر دو می‌شود، چون نقض وقتی به خود یقین اسناد داده شود، برای صحت اسناد نقض به آن، نیاز به این نیست که فرض شود متیقّن دارای استعداد بقاء و استمرار باشد.

می‌گوییم: بحث از این موضوع با تمام جوانبش و بررسی و پیگیری همه آنچه در این زمینه از

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۲

الشأن من أسألتنا و غيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا ان نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحق في المسألة متجنيين الإشارة إلى خصوصيات الآراء والأقوال فيها حد الإمكان.

و عليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، و هي:

أولاً- انه لا- شك في ان النقص المنهى عنه مسند إلى اليقين في لفظ الأخبار، و ظاهرها ان وثاقه اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية للتمسك به و عدم نقضه في قبال الشك الذي هو عين الوهن و التزلزل، لا سيما مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام: «لا

ینبغی»، و التعلیل فی البعض الآخر بوجود یقین المشعر بعلیته للحکم كما سبق بیانہ فی قوله علیہ السلام: «فانه علی یقین من وضوئه». و لا سیما مع مقابله یقین بالشک، و لا شک انه لیس المراد من الشک المشکوک.

و علی هذا یتضح جلیا ان حمل یقین علی إرادة المتیقن علی وجه یكون الاسناد اللفظی إلی المتیقن بنحو المجاز فی الکلمه أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سیاقها بل مستهجن جدا فیتأید ما قاله المعترض و لذا استبعد شیخنا المحقق النائینی ان یرید الشیخ الأعظم قدس سره من المجاز المجاز فی الکلمه، و هو استبعاد فی محله و أبعد منه إرادة حذف المضاف.

ثانیا- انه من المسلم به عند الجميع الذی لا شک فیہ أيضا ان النهی عن نقض یقین فی الأخبار لیس علی حقیقته. و السر واضح، لان یقین حسب الفرض منتقض فعلا بالشک فلا یقع تحت اختیار مکلف فلا یصح النهی عنه.

و حیثئذ، فلا- معنی للنهی عنه الا- ان یراد به عدم الاعتناء بالشک عملا- و البناء علیہ کأنه لم یکن، لغرض ترتیب احکام یقین عند الشک، و لکن لا یصح ان یقصد احکام یقین من جهه انه صفة من الصفات لارتفاع احکامه بارتفاعه قطعا، فلم یکن رفع الید عن الحکم عملا نقضا له بالشک بل بالیقین لزوال

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۳

سوی استادهای ما و دیگران گفته شده، ما را از حدود این کتاب خارج می کند، لذا بجاست که ما تنها به ذکر رأیی که آن را حق در این مسئله می دانیم اکتفا کنیم و تا جایی که ممکن است از اشاره به خصوصیات و جزئیات آراء و اقوال پرهیز کنیم.

و بنابراین می گوئیم: قبل از بیان رأی مختار، بجاست مقدماتی را مطرح کنیم و آن مقدمات عبارتند از:

(اولا) شکی نیست که در لفظ اخبار، نقضی که از آن نهی شده، به خود یقین اسناد داده شده است و ظاهر این روایات این است که وثاقت یقین- از آن جهت که یقین است- مقتضی تمسک بآن و عدم نقض آن- در مقابل شکی که عین وهن و تزلزل است- می باشد. بخصوص که در بعضی اخبار تعبیر «لا ینبغی» از سوی امام معصوم علیه السلام آمده است. و در بعضی دیگر از روایات، علت این امر، وجود یقین شمرده شده است که مشعر آن است که همین یقین، علت حکم است. کما اینکه سابقا بیان این نکته در فرمایش معصوم علیه السلام: «فانه علی یقین من وضوئه» گذشت. و بخصوص با توجه به مقابله بین یقین و شک، این مطلب واضح است. و بدون تردید، مراد از شک، مشکوک نیست.

و بنابراین بوضوح آشکار می شود که اگر بخواهیم یقین را بر متیقن حمل کنیم به گونه ای که اسناد لفظی به متیقن بنحو مجاز در کلمه یا بنحو حذف مضاف باشد، خلاف ظاهر روایات بلکه خلاف سیاق روایات و بلکه- جدا- زشت و مستهجن است و در نتیجه قول معترض، تأیید می شود. و از این روست که شیخ ما محقق النائینی (ره) بعید دانسته که شیخ اعظم [انصاری (ره)] از مجاز، مجاز در کلمه را اراده کرده باشد و این استبعاد، بجاست و بعیدتر از آن، اراده حذف مضاف است.

(ثانیا) نیز آنچه در نزد همه از مسلمات است و شکی در آن نیست این است که نهی از نقض یقین در روایات، نهی حقیقی نیست و سر این امر واضح است. زیرا یقین- به حسب فرض- فعلا بوسیله شک، نقض شده است و لذا تحت اختیار مکلف واقع نمی شود و بنابراین نهی از آن، صحیح نیست.

و در این صورت، معنایی برای نهی از نقض یقین وجود ندارد مگر اینکه مراد از آن عدم اعتبار به شک در مقام عمل و بنا گذاشتن بر این باشد که انگار شکی وجود ندارد تا در نتیجه هنگام چنین شکی، مکلف احکام یقین را مترتب گرداند. و اما صحیح نیست که مراد، احکام یقین از آن جهت که صفتی از صفات است باشد زیرا احکام این صفت با ارتفاع خودش، قطعا مرتفع می شود. و لذا رفع ید از حکم [۳۱۸] در مقام عمل، نقض یقین با شک محسوب نمی شود، بلکه نقض

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۴

موضوع الحکم قطعا.

و علیه، فالمراد من الأحكام، الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق ... بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: اعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك و لا تعتن بالشك. إذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف على أي وجه يصح ان يكون التعبير بحرمه نقض اليقين تعبيرا عن ذلك المعنى، فان ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد امور أربعة:

- ۱- ان يكون المراد من اليقين، المتيقن على نحو المجاز في الكلمة.
 - ۲- ان يكون النقض أيضا متعلقا في لسان الدليل بنفس المتيقن و لكن على حذف المضاف.
 - ۳- ان يكون النقض المنهى عنه مسندا إلى اليقين على نحو المجاز في الاسناد و يكون في الحقيقة مسندا إلى نفس المتيقن، و المصحح لذلك اتحاد اليقين و المتيقن أو كون اليقين آله و طريقا إلى المتيقن.
 - ۴- ان يكون النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن و إجراء أحكامه، لان ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بالشئ مقتضى للعمل به، فحله يلانزم رفع اليد عن ذلك الشئ أو عن حكمه، إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضى العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه، أعنى النهي عن ترك العمل بمتعلقه.
- و قد عرفت في المقدمة الاولى و في مناقشة الشيخ قدس سره بعد إرادة الوجهين الاولين، فيدور الأمر بين الثالث و الرابع، و الرابع هو الأوجه و الأقرب، و لعله هو مراد الشيخ الأعظم قدس سره، و ان كان الذي يبدو من بعض تعبيراته إرادة الوجه الأول ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۵

يقين با يقين است چرا که موضوع حکم قطعا زائل شده است. و بنابراین، مراد از احکام، احکامی است که بواسطه يقين برای متيقن ثابت شده است. و لذا تعبير فوق (عدم نقض) تعبير ديگري از امر به عمل کردن برطبق حالت سابقه در وقت لاحق است. بدین معنا که در مقام شک واجب است عمل مکلف همانند عمل در مقام يقين باشد، تو گویی شکی اصلا وجود ندارد. پس گویا حضرت می فرماید: در حالت شک به همان گونه ای عمل کن که در مقام يقين عمل می کنی و به شکات اعتنایی نکن.

حال که این مطلب را فهمیدی، یک نکته دیگر باقی مانده و آن این است که ببینیم چگونه صحیح است که تعبير «حرمت نقض يقين» تعبير ديگري از معنای فوق باشد. این مطلب بحسب تصور خالی از یکی از امور چهارگانه زیر نیست:

- ۱- یا مراد از يقين، متيقن بصورت مجاز در کلمه است.

- ۲- و یا نقض - همچنین - در لسان دلیل، متعلق به خود متيقن است و لكن بنا بر حذف مضاف.
 - ۳- و یا نقضی که مورد نهی قرار گرفته بصورت مجاز در اسناد، به يقين اسناد دارد و در حقیقت به خود متيقن برمی گردد. و مصحح این امر، یا اتحاد يقين و متيقن است و یا اینکه يقين، ابزار و طریقی برای متيقن است.
 - ۴- و یا نهی از نقض يقين، کنایه از لزوم عمل به متيقن و إجراء احکام آن است، چرا که این امر، لازمه معنای نهی است، بدین اعتبار که يقين به یک شئ، مقتضی عمل به آن است. پس منحل کردن يقين، ملازم با دست کشیدن از آن شئ یا دست کشیدن از حکم آن شئ است، زیرا در این صورت، (منحل کردن يقين) چیزی که مقتضی عمل به آن باشد وجود ندارد. پس نهی از منحل کردن و از بین بردن يقين، ملازم با نهی از ترك مقتضای يقين است یعنی نهی از ترك عمل برطبق متعلق يقين.
- و شما در مقدمه اول و در مناقشه شيخ انصاری (ره) دانستی که اراده دو وجه اول [از وجوه چهارگانه فوق] بعید است. پس امر دائر بین وجه سوم و چهارم است و [بنظر ما] وجه چهارم، وجهه تر و قریب تر است و شاید مراد شيخ اعظم (ره) نیز همین وجه باشد. گرچه از برخی تعابیر

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۶

الذی استبعد شیخنا المحقق النائینی قدس سره ان یکون مقصوده ذلک كما تقدم. اما هو - أعنی شیخنا النائینی قدس سره - فلم یصرح بإرادة أی من الوجهین الآخرین، و الأنسب فی عبارة بعض المقرّین لبحثه إرادة الوجه الثالث إذ قال: «انه یصح ورود النقض علی یقین بعنایة المتیقن».

و علی کل حال، فالوجه الرابع أعنی الاستعمال الکنائی أقرب الوجوه و أولاهما، و فیه من البلاغة فی البیان ما لیس فی غیره، كما ان فیه المحافظة علی ظهور الأخبار و سیاقها فی اسناد النقض إلی نفس یقین، و قد استظهرنا منها كما تقدم فی المقدمة الاولى ان وثاقه یقین بما هو یقین هی المقتضیة للتمسک به. و فی الکنایة - كما هو المعروف - بیان للمراد مع إقامة الدلیل علیه، فان المراد الاستعمالی هنا الذی هو حرمة نقض یقین بالشک یکون کالدلیل و المستند للمراد الجدی المقصود الاصلی فی البیان، و المراد الجدی هو لزوم العمل علی وفق المتیقن بلسان النهی عن نقض یقین.

ثالثا - بعد ما تقدم ینبغی ان نسأل عن المراد من النقض فی الأخبار هل المراد النقض الحقیقی أو النقض العملی؟ المعروف ان إرادة النقض الحقیقی محال فلا بد ان یراد النقض العملی، لان نقض یقین - كما تقدم - لیس تحت اختیار المکلف فلا یصح النهی عنه. و علی هذا بنی الشیخ الأعظم و صاحب الکفایة و غیرهما.

و لكن التدقیق فی المسألة یعطى غیر هذا: انما یلزم هذا المحذور لو کان النهی عن نقض یقین مرادا جديا، اما علی ما ذکرناه من انه علی وجه الکنایة، فانه - كما ذکرنا - یکون مرادا استعمالیا فقط، و لا محذور فی کون المراد الاستعمالی فی الکنایة - محالا أو کاذبا فی نفسه، انما المحذور إذا کان المراد الجدی المکنى عنه کذلک.

و علیه، فحمل النقض علی معناه الحقیقی أولى ما دام ان ذلک یصح بلا محذور.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۷

ایشان چنین بنظر می آید که وجه اول را قائل شده یعنی همان وجهی که شیخ محقق نائینی (ره) - چنانکه گفتیم - بعید می داند که مراد شیخ (ره) آن باشد. و اما خود شیخ نائینی تصریحی به اراده یکی از دو وجه دیگر نکرده است. و مناسب تر با عبارت برخی از مقررین بحثهای ایشان این است که ایشان وجه سوم را اراده کرده است چرا که می گوید: «صحیح است که نقض بر یقین وارد شود ولی عنایت به متیقن باشد».

در هر حال وجه چهارم یعنی استعمال کنایه‌ای نزدیکترین وجوه و اولای وجوه است. و در این وجه، بلاغتی بیانی وجود دارد که در سایر وجوه نیست. کما اینکه در این وجه ظهور اخبار و سیاق آنها محفوظ است چرا که نقض به خود یقین اسناد داده می شود. و ما از این اخبار استظهار نمودیم - چنانکه در مقدمه اول گذشت - که وثاقت خود یقین از آن جهت که یقین است، مقتضی تمسک بآن است. و در کنایه - چنانکه معروف است - بیان مقصود همراه با اقامه دلیل است. چرا که مراد استعمالی در اینجا که همان حرمت نقض یقین با شک است، به منزله دلیل و مستند برای مراد جدی و مقصود اصلی در بیان محسوب می شود. و مراد جدی همان لزوم عمل برطبق متیقن است که با تعبیر نهی از نقض یقین بیان شده است.

(ثالثا) پس از آنچه گذشت جای این است که بپرسیم از مراد از نقض در این اخبار، نقض حقیقی است یا نقض عملی؟ معروف این است که اراده نقض حقیقی در اینجا محال است. پس حتما باید نقض عملی مراد باشد، چرا که نقض یقین - چنانکه گذشت - در اختیار مکلف نیست و لذا نهی از آن صحیح نمی باشد. و شیخ اعظم و صاحب کفایه و غیر آن دو بنایشان را بر همین مبنی نهاده اند. ولی دقت در مسئله مفید نتیجه‌ای دیگر است زیرا: این محذور وقتی لازم می آید که نهی از نقض یقین، مراد جدی باشد، اما بنا بر آنچه گفتیم که این سخن بنحو کنایی است، در این صورت - چنانکه ذکر کردیم - نهی مزبور فقط مراد استعمالی است. و محذوری

وجود ندارد که در کنایه مراد استعمالی، در واقع محال یا کاذب باشد. آنچه که محذور دارد این است که مراد جدی که کنایه برای آن است، محال یا دروغ باشد!

و بنابراین، حمل نقض بر معنای حقیقی‌اش - مادام که این امر صحیح و بدون اشکال است - اولی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۸

النتیجه: انه إذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقض الحقيقي إلى اليقين من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، و ان كان النهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية - فانا نقول: ان اليقين لما كان في نفسه مبرما و محكما فلا يحتاج في صحة اسناد النقض إليه إلى فرض ان يكون متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء، و انما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن و لو على نحو المجاز. و اما كون المراد الجدي هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فان ذلك مراد لبي و ليس فيه اسناد للنقض إلى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن. و السر في ذلك ان الكناية لا يقدر فيها لفظ الممكني عنه على ان الممكني عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فلا نقض مسند إلى المتيقن لا لفظا و لا لبا، حتى يكون ذلك قرينة على ان المراد من المتيقن هو ما له استعداد في ذاته للبقاء لأجل ان يكون مبرما يصح اسناد النقض إليه.

الخلاصة و خلاصة ما توصلنا إليه هو: ان الحق، ان النقض مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة و لا في الاسناد و لا على حذف مضاف، و لكن النهي عنه جعل عنوانا على سبيل الكناية عن لازم معناه، و هو لزوم الأخذ بالمتيقن في ثانی الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه، و هذا الممكني عنه عبارة اخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. و إذا كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك ان نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لأنه متحقق بدون ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۵۹

نتیجه

با توجه به تمامیت مقدمات فوق، پس اسناد دادن نقض حقیقی به خود یقین بخاطر وثاقت یقین از آن حیث که یقین است، صحیح می‌باشد؛ گرچه مراد از نهی از نقض یقین، لازمه معنای نهی بنحو کنایه است. حال می‌گوئیم: یقین چون فی نفسه متقن و محکم است، پس دیگر برای درستی اسناد نقض به آن احتیاجی ندارد که فرض کنیم متعلق یقین حتما از چیزهایی باشد که ذاتا استعداد بقاء را داشته باشد. و این امر فقط در صورتی لازم می‌شود که اسناد لفظی به خود متیقن باشد و لو بصورت مجاز. و اما اینکه مراد جدی، نهی از ترک مقتضای یقین است که همان لزوم عمل به متیقن می‌باشد؛ چنین مرادی، مراد لبی (عقلی) است و در آن، در مقام لفظ اسنادی از جانب نقض به متیقن وجود ندارد تا این خودش قرینه لفظی بر مراد از متیقن محسوب شود. و سر این مطلب آن است که در کنایه، لفظ مکئی در تقدیر گرفته نمی‌شود. مضافا اینکه مکئی در اینجا حرمت نقض متیقن نیست، بلکه - چنانکه گذشت - حرمت ترک مقتضای یقین است که عبارتی لزوم عمل به متیقن است. پس نقض - نه لفظا و نه عقلا - به متیقن اسناد داده نمی‌شود تا این خود قرینه باشد بر اینکه مراد از متیقن، چیزی است که ذاتا استعداد بقاء دارد تا پایدار باشد و بشود نقض را بآن اسناد داد.

خلاصه

خلاصه آنچه بدان رسیدیم اینست که حق در مسئله این است که نقض به خود یقین اسناد دارد بدون اینکه مجازی در کلمه یا در

اسناد وجود داشته باشد و بدون اینکه مضاف را محذوف بدانیم. و لکن نهی از نقض یقین - بنحو کنایه - عنوانی برای لازمه معنای نهی قرار گرفته است و این لازمه، لزوم اخذ متیقن در حال بعدی است که به معنای ترتیب آثار شرعی بر متیقن است. و این مکئی عنه عبارت دیگری از حکم به بقاء متیقن است. و چون نهی از نقض یقین از باب کنایه است، لازم نیست فرض کنیم که در متعلق آن بایستی استحقاق بقاء وجود داشته باشد تا معنای نقض محقق شود، چرا که نقض بدون استعداد بقاء در اینجا محقق است.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۰

و علیه، فمقتضى الأخبار حجية الاستصحاب فى موردی الشك فى المقتضى و الرفع معا. و نحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقا فى مقابل التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الانصارى قدس سره - لا نجد كثير حاجة فى التعرض للتفصيلات الاخرى فى هذا المختصر و نحيل ذلك إلى المطولات لا سيما رسالة الشيخ قدس سره فى الاستصحاب فان فى ما ذكره الغنى و الكفاية.

تنبيهات الاستصحاب بعد فراغ الشيخ الانصارى قدس سره من ذكر الأقوال فى المسألة و مناقشتها شرع فى بيان امور تتعلق به بلغت اثنى عشر أمرا، و اشتهرت باسم «تنبيهات الاستصحاب»، فصار لها شأن كبير عند الاصوليين، و صارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة فى الفقه و لما لها من المباحث الدقيقة الاصولية. و زاد فيها شيخ أساتذتنا فى الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيها [۳۱۹]. و نحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الإمكان و الاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ. التنبيه الأول - استصحاب الكلى [۳۲۰] الغرض من استصحاب الكلى: هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده فى ضمن فرد من أفراد ثم شك فى بقاء نفس ذلك الكلى. و هذا الشك فى بقاء الكلى فى

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۱

و بنابراین مقتضای روایات، حجیت استصحاب است: هم در مورد شك در مقتضى و هم در مورد شك در رافع. و ما اینک که بدینجا رسیده‌ایم یعنی پس از بیان حجیت استصحاب بطور مطلق - در مقابل تفصیلی که شیخ انصارى بدان قائل شده - دیگر نیاز چندانی نمی‌بینیم که در این کتاب مختصر متعرض تفصیلات دیگر بشویم و این اقوال مفصل را به کتابهای مبسوطتر ارجاع می‌دهیم، بخصوص رساله‌ای که خود شیخ در استصحاب نوشته است که در آن بحث نیاز و کفایت، بحث شده است.

تنبيهات استصحاب

اشاره

شیخ انصارى پس از فراغت از ذکر اقوال در مسئله استصحاب و مناقشه در آنها، به بیان اموری می‌پردازد که به استصحاب مربوط است و این امور به دوازده امر می‌رسد و به اسم «تنبيهات استصحاب» مشهور شده است. و این امور جایگاه مهمی در نزد اصولیون پیدا کرده و مورد توجه قرار گرفته است چرا که اکثر آنها دارای فوائد زیادی در فقه بوده و مباحث دقیقی در اصول پیرامون آنها مطرح می‌شود. و شیخ اساتید ما صاحب کفایه نیز دو امر بر امور دوازده گانه افزوده و این تنبيهات به چهارده تا رسیده است. و ما در اینجا به یاری پروردگار مهم‌ترین این تنبيهات را در حد امکان باختصار ذکر می‌کنیم به گونه‌ای که برای طلاب مبتدی نافع باشد.

تنبيه اول استصحاب کلى [۳۲۱]

اشاره

غرض از استصحاب کلی: آن است که ما یقین به وجود کلی در ضمن فردی از افرادش داشته باشیم سپس شک در بقاء خود آن کلی پیدا کنیم: و این شک در بقاء کلی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۲

ضمن افرادی تصور علی انحاء ثلاثه عرفت باسم اقسام استصحاب الکلی:

۱- ان يكون الشك في بقاء الکلی من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذی تیقن بوجوده.

۲- ان يكون الشك في بقاء الکلی من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقا بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزما و بين ما هو مرتفع جزما، أي انه كان قد تیقن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الکلی فیتیقن بوجود الکلی فی ضمنه، و لكن هذا الفرد الواقعی مردّد عنده بین ان يكون له عمر طویل فهو باق جزما فی الزمان الثانی و بین ان يكون له عمر قصیر فهو مرتفع جزما فی الزمان الثانی. و من أجل هذا الترديد يحصل له الشك في بقاء الکلی.

مثاله: ما إذا علم على الإجمال بخروج بلل مردد بین ان يكون بولا أو متیا، ثم توضأ فانه فی هذا الحال یتیقن بحصول الحدث الکلی فی ضمن هذا الفرد المردد، فان كان البلل بولا فحدثه اصغر قد ارتفع بالوضوء جزما و ان كان متیا فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الکلی يستصحب هنا کلی الحدث، فتترتب علیه آثار کلی الحدث مثل حرمة مسّ المصحف، اما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد و قراءة العزائم.

۳- ان يكون الشك في بقاء الکلی من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، أي ان الشك في بقاء الکلی مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غیر الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، لأنه ان كان الفرد الثانی قد وجد واقعا فان الکلی باق بوجوده و ان لم یکن قد وجد فقد انقطع وجود الکلی بارتفاع الفرد الأول.

اما القسم الأول- فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الکلی فیترتب

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۳

در ضمن افرادش به سه صورت متصور است که با عنوان اقسام استصحاب کلی معروف است:

۱- شک در بقاء کلی بخاطر شک در بقاء خود همان فردی است که یقین به وجود آن داشته‌ایم.

۲- شک در بقاء کلی بخاطر شک در تعیین آن فرد متیقن سابق است بدین صورت که این فرد مردّد شود بین فردی که جزما باقی است و فردی که قطعاً مرتفع شده است. یعنی اجمالا بوجود فردی از افراد کلی یقین داریم و می‌دانیم که کلی هم در ضمن آن فرد قطعاً وجود دارد امّا نمی‌دانیم که این فرد، از افرادی است که دارای عمر طولانی است و در نتیجه هنوز هم در زمان بعدی موجود است یا از افرادی است که دارای عمر کوتاه بوده و در نتیجه در زمان بعدی باقی نمانده است؟ و بخاطر این تردید، برای انسان شک در بقاء کلی حاصل می‌شود.

مثال: اگر انسان اجمالا علم پیدا کند که رطوبتی از او خارج شده ولی نمی‌داند که بول است یا منی، و بعد وضو بگیرد. در این صورت به وقوع حدث کلی در ضمن این فرد مردّد یقین دارد. حال اگر این رطوبت بول باشد، پس حدث اصغر است و با وضو قطعاً مرتفع شده است. و اما اگر منی باشد، پس حدث اکبر است و با وضو رفع نشده است. حال اگر قائل به استصحاب کلی، باشیم، در اینجا استصحاب کلی حدث جاری می‌شود و آثار کلی حدث بر آن مترتب می‌شود مثل حرمت مسّ قرآن، و اما آثار خصوص حدث اکبر یا حدث اصغر مثل حرمت دخول به مسجد و حرمت قرائت سوره‌های عزائم [۳۲۲] مترتب نمی‌شود.

۳- شک در بقاء کلی از جهت شک در وجود فرد دیگری است که جایگزین فرد اول- که یقیناً موجود بوده و زائل گشته- شده

است. یعنی شک در بقاء کلی بخاطر این است که احتمال می‌دهیم فرد دومی بجای فرد اول - که حدوث و ارتفاعش بر ما معلوم است - آمده است. در این صورت اگر فرد دوم واقعا موجود شده باشد، پس کلی هنوز هم باقی است و اگر فرد دوم جایگزین نشده باشد، پس کلی با زوال فرد اول، از بین رفته است.

و اما (قسم اول):

حق این است که در این قسم، استصحاب کلی جریان پیدا می‌کند و اثر شرعی هم بر کلی بار

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۴

علیه اثره الشرعی، کما لا کلام فی جریان استصحاب نفس الفرد فیترتب علیه اثره الشرعی بما له من الخصوصية الفردية. و هذا لا خلاف فيه.

و اما القسم الثاني - فالحق فيه أيضا جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الکلی، و اما بالنسبة إلى الفرد فلا یجری قطعا، بل الفرد یجری فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد، ففي المثال المتقدم یجری استصحاب کلی الحدث بعد الوضوء فلا یجوز له مس المصحف، اما بالنسبة إلى خصوصية الفرد فالأصل عدمها، فما هو من آثار خصوص الجنابة مثلا لا یجب الأخذ بها فلا یحرم قبل الغسل ما یحرم على الجنب من نحو دخول المساجد و قراءة العزائم کما تقدم.

و لأجل بیان صحة جريان الاستصحاب فی الکلی فی هذا القسم الثاني و حصول أركانه لا بد من ذکر ما قيل إنه مانع من جريانه و الجواب عنه. و قد أشار الشيخ قدس سره إلى وجهين فی المنع و اجاب عنهما، و هما كل ما يمكن ان يقال فی المنع: الأول - قال: «و توهم عدم جريان الأصل فی القدر المشترك من حيث دورانه بین ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشکوک الحدوث و هو محکوم الانتفاء بحکم الأصل».

توضیح التوهم: ان أهم أركان الاستصحاب هو یقین بالحدوث و الشک فی البقاء، و فی المقام ان حصل الركن الأول و هو یقین بالحدوث، فان الركن الثاني و هو الشک فی البقاء غیر حاصل. وجه ذلك ان الکلی لا وجود له الا بوجود أفراد، و من الواضح ان وجود الکلی فی ضمن الفرد القصیر مقطوع الارتفاع فی الزمان الثاني وجدانا، و اما وجوده فی ضمن الفرد الطویل فهو مشکوک الحدوث من أول الأمر و هو منفی بالأصل فیکون الکلی مرتفعاً فی الزمان الثاني اما وجدانا أو بالأصل تبعدا، فلا شک فی بقاءه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۵

می‌شود. کما اینکه بدون شک استصحاب در خود فرد - با خصوصیت فردی‌اش - نیز جاری است و اثر شرعی بر آن مترتب می‌شود. و در این، اختلافی نیست.

و اما (قسم دوم):

حق این است که در این قسم نیز استصحاب کلی جریان دارد ولی نسبت به فرد، قطعا استصحاب جاری نمی‌شود، بلکه در آن استصحاب عدم خصوصیت فرد جاری است. یعنی در مثال گذشته، استصحاب کلی حدث بعد از وضو جاری می‌شود و در نتیجه مس قرآن برای مکلف جایز نیست. اما نسبت به خصوصیت فرد، اصل عدم خصوصیت است. پس آنچه از آثار خصوص جنابت است - مثلا - اخذ به آنها واجب نیست. و لذا آنچه بر جنب قبل از غسل حرام است مثل دخول به مساجد و یا قرائت سور عزائم: بر این مستصحب حرام نیست، چنانکه قبلا گذشت.

و برای بیان صحت جریان استصحاب کلی در این قسم دوم و حصول ارکان استصحاب، لازم است آنچه را که بعنوان مانع مطرح شده بیان کنیم و پاسخ آن را بدهیم. و شیخ انصاری (ره) به دو وجه برای منع استصحاب در این قسم اشاره نموده و آنها را جواب داده است. و این دو وجه، همه آن چیزی است که ممکن است برای منع استصحاب گفته شود:

(اول) شیخ می‌گوید: «برخی پنداشته‌اند که اصل استصحاب در قدر مشترک [کلی] جاری نمی‌شود چرا که این کلی دائر است بین چیزی که قطعا منتفی است [مثل بول] و چیزی که حدوثش مشکوک است [مثل منی] که به حکم اصل محکوم به انتفاء و عدم است».

توضیح توهّم: مهم‌ترین ارکان استصحاب، یقین به حدوث و شک در بقاء است. و در قسم دوم که محل بحث ماست اگر رکن اول که یقین به حدوث است حاصل باشد، رکن دوم که شک در بقاء است، حاصل نیست. چرا که کلی جز به وجود افرادش، موجود نیست، و معلوم است که وجود کلی در ضمن فرد کوچک [مثل بول] قطعا و وجدانا در زمان دوم زائل شده است. و اما وجود کلی در ضمن فرد بزرگتر [مثل منی] از ابتداء مشکوک است که اصلا پدید آمده یا نه، و لذا با اصل عدم به منزله معدوم تلقی می‌شود. پس در زمان بعد کلی [حدث] منتفی است یا وجدانا و یا با اصل تعبدی. پس شکی در بقاء کلی وجود ندارد [تا استصحاب جاری گردد].

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۶

و الجواب: ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلي و فرده، أو فقل فيه خلط بين ذات الحصّة من الكلي أى ذات الكلي الطبيعي و بين الحصّة منه بما لها من الخصوصية و التعین الخاص، فان الذى هو معلوم الارتفاع اما وجدانا أو تعبدا انما هو الحصّة بما لها من التعین الخاص، و هى بالإضافة إلى ذلك غير معلومة الحدوث أيضا، فلم يتحقق فيها الركنا معا، لأنه كما ان كل فرد من الفردین مشکوک الحدوث فى نفسه فان الحصّة الموجودة به بما لها من التعین الخاص كذلك مشکوكة الحدوث، إذ لا یقین بوجوده هذه الحصّة و لا یقین بوجود تلك الحصّة، و لا موجود ثالث حسب الفرض. و اما ذات الحصّة المتعین واقعا لا بما لها من التعین الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أى القدر المشترك بينهما، ففى الوقت الذى هى فيه معلومة الحدوث هى مشکوكة البقاء إذ لا علم بارتفاعها و لا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعین الخاص يشك فى ارتفاعها و بقائها لاحتمال كون تعینها هو التعین الباقي أو هو التعین الزائل، و ارتفاع الفرد لا- يقتضى الا ارتفاع الحصّة المتعین به، و هى كما قدمنا غير معلومة الحدوث و انما المعلوم ذات الحصّة أى القدر المشترك.

و الحاصل: ان ما هو غير مشکوک البقاء اما وجدانا أو تعبدا لا یقین بحدوثه أصلا و هو الحصّة بما لها من التعین الخاص و ما هو متیقن الحدوث هو مشکوک البقاء وجدانا و هو ذات الحصّة لا بما لها من التعین الخاص. و قد أشار الشیخ قدس سرّه إلى هذا الجواب بقوله: «انه لا یقدح ذلك فى استصحابه بعد فرض الشك فى بقاءه و ارتفاعه».

الثانى: قال الشیخ الاعظم: «توهم كون الشك فى بقاءه مسیبا عن الشك فى حدوث ذلك المشكوک الحدوث، فإذا حکم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۷

جواب: در این توهّم، بین کلی و فردش خلط شده است. و یا بتعبیر دیگر بین ذات حصه‌ای از کلی یعنی ذات کلی طبیعی و بین حصه‌ای از کلی با خصوصیت و تعین خاص خلط شده است.

چرا؟ چون آنچه که وجدانا یا تعبدا زائل و مرتفع شده، همان حصه‌ای است که تعین خاص دارد و این حصّه علاوه بر این، حدوثش نیز معلوم نیست، پس هر دو رکن استصحاب در آن محقق نیست. چون همان گونه که هریک از دو فرد [بول یا منی] در واقع مشکوک الحدوث است، همین‌طور آن حصه‌ای هم که در ضمن آنها با تعین خاص محقق است، مشکوک الحدوث می‌باشد، چون نه یقینی به وجود این حصّه وجود دارد و نه آن حصّه، و فرض این است که حصّه سوّمی هم وجود ندارد. و اما ذات حصه‌ای که در واقع متعین است- نه از آن حیث که تعین خاصی به این فرد یا آن فرد یافته باشد یعنی همان قدر مشترک بین این دو- [این قدر

مشترک] در همان وقتی که معلوم الحدود است، مشکوک البقاء نیز هست. زیرا نه علم به ارتفاع آن وجود دارد و نه تعیدی به ارتفاع آن در کار است، بلکه بخاطر قطع به زوال تعین خاص، شک در ارتفاع و بقاء این حصه لا بعینه حاصل می‌شود، چرا که محتمل است تعین این حصه، تعین باقی و پایدار باشد و همچنین محتمل است تعین زائل باشد. و مرتفع شدن فرد اقتضا ندارد مگر ارتفاع حصه متعین به خودش را، و چنین حصه‌ای - چنانکه گفتیم - معلوم نیست که حادث شده باشد، و آنچه معلوم است ذات حصه یعنی قدر مشترک است.

حاصل: آنکه چیزی که وجدانا یا تعبدا مشکوک البقاء نیست، نسبت به حدوثش اصلا یقین وجود ندارد و این همان حصه است که تعین خاص دارد. و آنچه که حدوثش یقینی است، وجدانا بقایش مشکوک است و آن همان ذات حصه است نه از آن حیث که تعین خاصی دارد. و خود شیخ (ره) به این جواب اشاره نموده و فرموده: «چنین امری در استصحاب کلی مشکل ایجاد نمی‌کند چرا که فرض شک در بقاء و ارتفاع کلی متصور است».

(دوم) شیخ اعظم می‌فرماید: «برخی توهم کرده‌اند که شک در بقاء کلی [قدر مشترک] ناشی از شک در حدوث آن فرد مشکوک الحدود است، پس اگر با اصل عدم حکم به عدم حدوث این فرد بشود، لازمه‌اش مرتفع شدن قدر مشترک است چرا که این قدر مشترک از آثار آن است».

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۸

و الجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله: «ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر.

نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. و بينهما فرق واضح».

توضیح ما أفاده من الجواب: انا نمنع ان يكون الشك في بقاء القدر المشترك - أي الكلي - مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل و عدمه، لان وجود الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدود من أول الأمر اما في ضمن القصير أول الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستندا إلى عدم الفرد الطويل من الأول و الا لما وجد من الأول، بل في الحقيقة ان الشك في بقاء الكلي أي في وجوده و عدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند الى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعني يستند إلى الاحتمالين معا لا لخصوص احتمال وجود الطويل، إذ يحتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل و يحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

و الحاصل: ان احتمال وجود الكلي و عدمه في ثاني الحال مسبب عن الشك في ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لا انه مسبب عند خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالأصل موجبا لنفي الشك في وجود الكلي في ثاني الحال، فلا بد من نفي كل من الفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك و الاصلان معا لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي. و اما القسم الثالث - و هو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي مستندا إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوین:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۶۹

و جواب صحيح همان است که خود شیخ فرموده: «ارتفاع قدر مشترک از لوازم این است که آنچه حادث شده همان فرد مقطوع الارتفاع باشد، نه اینکه از لوازم عدم حدوث فرد دیگر باشد.

آری لازمه عدم حدوث آن فرد دیگر، این است که در زمان بعدی چیزی که قدر مشترک در ضمن آن محقق باشد، وجود نداشته

باشد نه اینکه اصلاً قدر مشترک بین دو فرد، مرتفع شود، و بین این دو مطلب فرق آشکاری است».

توضیح جواب شیخ (ره) اینست که: ما نمی‌پذیریم که شک در بقاء قدر مشترک - یعنی کلی - ناشی از شک در حدوث فرد طویل [مثل منی] و عدم آن باشد چون وجود کلی - به حسب فرض - از ابتدای امر، یقیناً حادث است، چه در ضمن فرد کوتاه [مثل بول] و چه در ضمن فرد طویل [مثل منی]، و لذا معقول نیست که عدم بعد از وجودش مستند به عدم فرد طویل از ابتدای امر باشد و الا می‌بایست از ابتدا موجود نمی‌شد. بلکه در حقیقت شک در بقاء کلی یعنی در وجود و عدمش - بعد از اینکه فرض کرده‌ایم قطع به وجودش داریم - مستند به دو احتمال است: احتمال وجود فرد طویل همراه با احتمال وجود فرد کوتاه. یعنی این شک ناشی از هر دو احتمال باهم است نه خصوص احتمال وجود فرد طویل، چرا که محتمل است وجود اول کلی باقی باشد بخاطر احتمال حدوث طویل؛ و محتمل است کلی بعد از وجود، باقی نباشد بخاطر احتمال حدوث فرد کوتاه که قطعاً می‌دانیم در زمان بعدی مرتفع شده است.

و حاصل: آنکه احتمال وجود کلی و عدم آن در زمان بعدی مسبب از این شک است که نمی‌دانیم آن حادثی که معلوم ماست، آیا فرد طویل (منی) است یا فرد قصیر (بول). نه اینکه شک در وجود کلی ناشی از خصوص احتمال حدوث طویل باشد تا اینکه اگر آن را با اصل عدم نفی کردیم موجب نفی شک در کلی در زمان بعدی گردد. پس لازم است هر دو فرد با اصل عدم نفی گردد تا این اجرای اصل موجب ارتفاع قدر مشترک شود. ولی از طرف دیگر می‌دانیم که با وجود علم اجمالی [به حدوث یکی از دو فرد] این دو اصل باهم قابل اجراء نیست.

و اما (قسم سوم):

این استصحاب کلی در آنجاست که شک در بقاء کلی مستند به این احتمال باشد که فرد دومی غیر از فرد اول - که می‌دانیم حادث بوده و مرتفع گردیده - موجود باشد. و این بدو صورت است:

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۰

۱- ان یحتمل حدوث الفرد الثانی فی ظرف وجود الأول.

۲- ان یحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأول، و هو علی نحوین: اما بتبدله إلیه أو بمجرد المقارنۃ الاتفاقیۃ بین ارتفاع الأول و حدوث الثانی.

و فی جریان الاستصحاب فی هذا (القسم الثالث من الکلی) احتمالات أو أقوال ثلاثه:

أ- جریانه مطلقاً.

ب- عدم جریانه مطلقاً.

ج- التفصیل بین النحوین المذكورین، فیجری فی الأول دون الثانی مطلقاً. و هذا التفصیل هو الذی مال إلیه الشیخ الأعظم قدس سره. و السر فی الخلاف يعود إلی: ان الأركان فی الاستصحاب هل هی متوفره هنا أو غیر متوفره، و المشکوک توفره فی المقام هو الرکن الخامس، و هو اتحاد متعلق یقین و الشک.

و لا شک فی ان الکلی المتیقن نفسه هو المشکوک بقاءه فی هذا القسم فهو واحد نوعاً، فینبغی ان یسأل:

أولاً- هل هذه الوحده النوعیه بین المتیقن و المشکوک کافیه فی تحقق الوحده المعبره فی الاستصحاب أو غیر کافیه بل لا بد له من وحده خارجیه؟

ثانیاً- بعد فرض عدم کفایه الوحده النوعیه هل ان الکلی الطبیعی له وحده خارجیه بوجود أفراد، بمعنی انه یكون بوحدته الخارجیه معروضاً لتعینات أفراد المتباینه، بناء علی ما قیل من ان نسبه الکلی إلی أفراد من باب نسبه الاب الواحد إلی الأبناء الکثیره کما نقل ذلک ابن سینا عن بعض من عاصره، أو ان الکلی الطبیعی لا وجود له الا بوجود أفراد بالعرض ففی کل فرد حصه موجوده منه غیر

الحصه الموجودة في فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۱

۱- يك احتمال این است که فرد دوم در ظرف وجود اول حادث شده باشد.

۲- احتمال دیگر اینست که حدوث دومی مقارن با ارتفاع اولی باشد. و این خود بدو گونه است: یا اولی تبدیل به دومی شده و یا صرفاً یک همزمانی اتفاقی بین ارتفاع اولی و پیدایش دومی رخ داده است.

و در جریان استصحاب در این قسم سوم از کلی، احتمالات یا اقوال سه گانه‌ای وجود دارد:

الف) جریان استصحاب بنحو مطلق. ب) عدم جریان بنحو مطلق. ج) تفصیل بین دو صورت فوق الذکر. یعنی در صورت اول جاری است ولی در صورت دوم جاری نیست بنحو مطلق. و این تفصیل همان است که شیخ اعظم بدان تمایل دارد.

و سرّ این اختلاف نظر به این سؤال برمی گردد که: ارکان استصحاب آیا در اینجا موجود است یا نه؟ و آنچه که موجودیتش محل تردید است، رکن پنجم استصحاب است یعنی یکی بودن متعلق یقین و شک.

و شکی نیست که کلی متیقن در این قسم عیناً همان امری است که بقایش مشکوک است و لذا متیقن و مشکوک بلحاظ نوعی، واحد است. پس جا دارد که دو پرسش زیر مطرح شود:

اولاً: آیا همین وحدت نوعی بین متیقن و مشکوک، برای تحقق وحدتی که در استصحاب معتبر است، کافی است یا نه، بلکه احتیاج به وحدت خارجی داریم؟

ثانیاً: اگر فرض کردیم که وحدت نوعی کافی نیست، آیا کلی طبیعی بخاطر وجود افرادش، برخوردار از وحدت خارجی است؟ یعنی آیا کلی طبیعی با وحدت خارجی‌اش معروض تعینات افراد متباینش قرار می گیرد- بنا بر آنچه گفته شده که نسبت کلی به افرادش از قبیل نسبت پدر واحد به فرزندان متعدّدش می باشد چنانکه این قول را ابن سینا از بعضی معاصرین خود نقل کرده است-؟ یا کلی طبیعی، وجودی ندارد جز وجود افرادش و لذا وجودش بالعرض است؟ پس در این صورت در هر فردی، حصه‌ای از کلی طبیعی موجود است و این حصه، غیر از حصه‌ای است که در فرد دیگر موجود است. پس کلی طبیعی

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۲

أفراد المتعددة بل نسبتة إلى أفراد من قبيل نسبة الآباء المتعددة إلى الأبناء المتعددة، وهذا هو المعروف عند المحققين-؟

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم اما ان يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب و اما ان يلتزم بأن الكلي له وحدة خارجية بوجود أفراد المتعددة، و الا فلا يجرى الاستصحاب.

و إذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسألة يتضح الحق فيها، و هو القول الثاني و هو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً. اما أولاً، فلانه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب، لان معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به. و نحن لا نعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فان هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجی لغرض ترتيب أحكامها الفعلية.

و اما ثانياً، فلانه من الواضح أيضاً ان الحق ان نسبة الكلي إلى أفراد من قبيل نسبة الآباء إلى الأبناء، لأنه من الضروري ان الكلي لا وجود له الا بالعرض بوجود أفراد.

و في مقامنا قد وجدت حصه من الكلي و قد ارتفعت هذه الحصه يقيناً، و الحصه الاخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الأمر مشكوكه الحدوث، فلم يتحد المتيقن و المشكوك. [۳۲۳]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۲ ؛ ص ۵۷۲

و بهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلّي، لأنه في القسم الثاني - كما سبق - ذات الحصّة من الكلّي المتعيّنة واقعا المعلومة الحدوث على الإجمال هي نفسها مشكوكه البقاء، حيث لا يدرى انها الحصّة المضافة إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۳

با وجود افراد متعدّدش وحدت خارجی ندارد بلکه نسبتش به افرادش از قبیل نسبت پدران متعدّد به فرزندان متعدّد است و همین قول است که بین اهل تحقیق معروف است.

پس قائل به جریان استصحاب در این قسم، یا بدین نکته ملتزم می‌شود که وحدت نوعی در تحقیق رکن استصحاب کفایت می‌کند، و یا ملتزم می‌گردد که کلی با وجود افراد متعدّدش، دارای وحدت خارجی است. در غیر این دو صورت استصحاب جاری نخواهد شد.

و اینک که این تحلیل دقیق برای منشأ اقوال در مسئله روشن شد، قول حق آشکار می‌شود که همان قول دوم است یعنی عدم جریان استصحاب بی هیچ قید و شرط.

اما (اولا): چون واضح است که وحدت نوعی برای استصحاب کافی نیست. زیرا معنای بقای مستصحاب این است که پس از یقین به آن، خارجا استمرار یابد. و مقصود ما از استصحاب کلی، استصحاب ذات ماهیت از آن حیث که ماهیت است، نمی‌باشد چون استصحاب چنین چیزی معنا ندارد. بلکه مراد، استصحاب ماهیت است از آن حیث که وجود خارجی دارد چرا که غرض، ترتیب احکام دارای فعلیت بر آن ماهیت موجود است.

و اما (ثانیا) چون این نکته نیز روشن است که قول حق در نسبت کلی به افراد این است که این رابطه از قبیل نسبت پدران متعدّد به فرزندان متعدّد است، زیرا بدیهی است که کلی جز وجود بالعرض بواسطه وجود افرادش ندارد.

و در محل بحث ما، حصه‌ای از کلی موجود شده و سپس یقینا این حصّه مرتفع گردیده است. و حصه دیگر کلی در فرد دوم، حصه‌ای است که از ابتدای امر، مشکوک الحدوث است، پس متیقن و مشکوک یک چیز نیستند.

و با همین امتیاز، فرق بین قسم سوم با قسم دوم استصحاب کلی روشن می‌شود. زیرا در قسم دوم - چنانکه گذشت - ذات حصه‌ای از کلی که واقعا متعین و اجمالا معلوم الحدوث است، عینا همان چیزی است که مشکوک البقاء است، چرا که معلوم نیست این حصه، حصه‌ای است که به فرد طویل (منی) منسوب است یا حصه‌ای است که به فرد قصیر (بول) نسبت دارد؟

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۴

و بهذا أيضا يتضح انه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه فان احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول لا يقدم ولا يؤخر ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك الا اذا قلنا بمقالة من يذهب إلى ان نسبة الكلّي إلى أفراد من قبیل نسبة الاب الواحد إلى ابناؤه، و حاشا الشيخ قدس سرّه ان يرى هذا الرأي. و لا شك ان الحصّة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من أول الأمر مشكوكه الحدوث، و اما المتيقن حدوثه فهو حصّة اخرى و هي في عين الحال متيقنه الارتفاع. و يكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتي ذكره.

تنبيه: و قد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل و شك في ارتفاعه أصلا أو تبدله بسواد اضعف، فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. و من هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفه كثرة الشك عنه أصلا أو تبدلها إلى مرتبة من الشك دون الاولى.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: «العبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، و لو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد السابق». يعني ان العبارة في اتحاد المتيقن و المشكوك هو الاتحاد عرفا و بحسب النظر المسامحي و ان كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۵

و با بيان فوق همچنين روشن می شود که وجهی برای تفصيل شيخ انصاری (ره) وجود ندارد زیرا احتمال وجود فرد دوم در ظرف وجود فرد اول که نه مقدم بر آن باشد و نه مؤخر از آن، تضمین کننده وحدت خارجی متيقن و مشکوک نیست. مگر اینکه قول کسی را قائل شویم که می گوید نسبت کلی به افرادش از قبیل نسبت پدر واحد به فرزندان می باشد، و بعيد است که شيخ انصاری (ره) چنین رأیی داشته باشد. و شکی نیست که حصه موجود در ضمن فرد دوم از ابتدای امر مشکوک الحدوث است. و اما آنچه یقینا حادث است حصه دیگر است که در عین حال، یقینا مرتفع گردیده است. و چگونگی این قسم از استصحاب کلی، همانند استصحاب فرد مردّد است که ذکرش خواهد آمد.

تنبیه

یک مورد از قسم سوم، مستثنی شده و آن مربوط به مواردی است که عرف در آن مسامحه می کند و فرد لاحق را که مشکوک الحدوث است با فرد سابق به منزله یک امر مستمرّ واحد تلقی می کند. مثل آنجا که علم داشته باشیم رنگ سیاه شدید در محلی موجود بوده و شک کنیم که آیا اصلا مرتفع شده یا به سیاه ضعیف تر مبدّل گشته؟ در چنین مواردی، همه حکم می کنند که استصحاب جاری است. و از همین قبیل است آنجا که فردی کثیر الشک باشد و بعد شک کنیم که صفت کثیر الشک بطور کلی از این شخص برطرف شده یا به درجه ای پائین تر از حالت اولیه رسیده است [۳۲۴].

شيخ انصاری (ره) در تعليل جريان استصحاب در این باب می گوید: «آنچه در جريان استصحاب معتبر است، این است که موجود سابق بعنوان مستمرّ تا زمان بعد شمرده شود، گرچه موجود بعدی با نظر دقّی - بفرض وجود - با فرد سابق مغاير باشد».

يعني آنچه در متيقن و مشکوک معتبر است، اتحاد عرفی و با نظر مسامحي است، گرچه با دقت عقلی - مانند این مقام - متغاير باشند.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۶

التنبیه الثاني - الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد [۳۲۵] ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر قدس سرّه زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند قدس سرّه فأثار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها و صارت عندهم موضعا للرد و البذل و اشتهرت بالشبهة العبائية.

و حاصلها: انه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة و لم يعلم انه الطرف الأعلى أو الأسفل، ثم طهر أحد الطرفين و ليكن الأسفل مثلا فان تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكه الارتفاع فينبغي ان يجرى استصحابها، بينما ان مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العباءة ان يحكم بنجاسة البدن - مثلا - الملاقى لطرفي العباءة معا. مع ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة، لان ملاقى أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع كما تقدم في محله. و هنا لم يلاق البدن الا أحد طرفي الشبهة و هو الطرف الأعلى و اما الطرف الأسفل - و ان لاقاه - فانه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرض - بتطهيره يقينا فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه.

و النكتة في الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني، و لا شك في ان مستصحب النجاسة لا بد ان

یحکم بنجاسة ملاقيه، بينما انه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقى، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلى القسم الثانى. وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على: ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلى، بل هو من نوع آخر سموه: «استصحاب الفرد المردد» و قد اتفقوا على عدم صحة جريانه عدا ما نقل عن بعض الأجلة فى

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۷

تنبیه دوم [۳۲۶] شبهه عبائیه یا استصحاب فرد مردد

نقل شده که سید بزرگوار آقای سید اسماعیل صدر (قده) در زمان شیخ محقق آخوند صاحب کفایه برای زیارت به نجف اشرف رفت و در محافل علمی نجف مسئله‌ای را طرح نمود که در همه جا آن را نقل می‌کردند و موضوعی برای ردوبدل‌های علمی و مباحثات گردید و به شبهه عبائیه معروف شد.

و حاصل این شبهه اینست: اگر نجاستی در گوشه‌ای از عبا واقع شود اما ندانیم که در طرف بالای عبا واقع شده یا در طرف پائین آن، و سپس یک طرف عبا- مثلاً- پائین آن- تطهیر شود، در این صورت این نجاستی که علم به حدوث آن داریم، مشکوک الارتفاع می‌شود و جا دارد که استصحاب آن جاری شود.

درحالی که مقتضای جریان استصحاب نجاست در این عباء این است که بدن فرد- مثلاً- که ملاقات با هر دو طرف عبا داشته، محکوم به نجاست باشد. با اینکه این لازمه قطعاً و ضرورتاً باطل است. چون همان‌طور که در جای خود گفته شد، ملاقی با یکی از دو طرف شبهه محصوره، اجماعاً محکوم به طهارت است.

و در این مثال (عبا) بدن جز با یکی از دو طرف شبهه ملاقات نکرده و آن همان طرف بالای عباست. و اما طرف پائین عبا- گرچه با بدن ملاقات کرده- ولی- بحسب فرض- با تطهیر یقیناً از طرف شبهه خارج شده است پس دیگر معنا ندارد که ملاقی با آن محکوم به نجاست شود.

و نکته‌ای که در این شبهه هست اینست که این استصحاب از قبیل استصحاب کلی قسم دوم بنظر می‌رسد، و شکی نیست که چیزی که نجاست آن استصحاب می‌شود حتماً باید به نجاست ملاقی آن نیز حکم شود، درحالی که در اینجا به نجاست ملاقی حکم نمی‌شود. و این کاشف از آنست که استصحاب کلی قسم دوم صحیح نمی‌باشد.

و جواب این شبهه توسط اهل تحقیق بر این نکته مبتنی شده که: این استصحاب از قبیل استصحاب کلی نیست، بلکه این از نوع دیگری است که بآن «استصحاب فرد مردد» می‌گویند.

و علما متفق‌اند که این استصحاب نادرست است الا اینکه از برخی بزرگان نقل شده که در

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۸

حاشیه علی کتاب البیع للشیخ الأ-عظم قدس سرّه، إذ قال بما محصله: «بان تردده بحسب علمنا لا- یضر بیقین وجوده سابقاً، و المفروض ان أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول الذي حکم الشیخ قدس سرّه فيه باستصحاب کل من الکلی و فرده».

أقول: و يجب ان يعلم- قبل کل شیء- الضابط لكون المورد من باب استصحاب الکلی القسم الثانی أو من باب استصحاب الفرد المردد، فان عدم التفرقة بين الموردين هو الموجب للاشتباه و تحکم تلك الشبهة. إذن ما الضابط لهما؟

ان الضابط فی ذلك ان الاثر المراد ترتیه اما ان يكون اثرًا للکلی، أى اثرًا لذات الحصّة من الکلی لا- بما لها من التعین الخاص و الخصوصية المفردة، أو اثرًا للفرد، أى اثرًا للحصّة بما لها من التعین الخاص و الخصوصية المفردة. فان كان الأول فيکفی فيه

استصحاب القدر المشترك أى ذات الحصّة الموجودة اما فى ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه هو الحادث، و يكون ذلك من باب استصحاب الكلى القسم الثانى، و قد تقدم اننا لا-نعنى من استصحاب الكلى استصحاب نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها. و إن كان الثانى فلا يكفى استصحاب القدر المشترك و انما الذى ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه الحادث، و يكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد.

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذى وقعت فيه شبهة هو من النوع الثانى، لان الموضوع للنجاسة المستصحة ليس أصل العبادة أو الطرف الكلى منها، بل

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۷۹

حاشیه خود بر کتاب البیع شیخ انصارى مطالبی نوشته که حاصلش اینست: «تردد فرد به حسب علم ما ضررى به یقینى بودن وجود این فرد در زمان سابق نمى زند و فرض بر اینست که اثر قدر مشترک، اثر هریک از دو فرد محسوب مى شود. پس مى توان با استصحاب شخص واقعی ای که سابقا معلوم است، این اثر را مترتب کرد، همان طوری که در قسم اول، شیخ انصارى حکم کرد که کلی و فرد هر دو استصحاب مى شوند».

می گویم: و قبل از هر چیزی باید بدانیم که معیار برای استصحاب کلی قسم دوم و استصحاب فرد مردد چیست؟

چون همین فرق نگذاشتن بین دو مورد، موجب اشتباه و جا افتادن این شبهه شده است. پس اینک باید دید معیار این دو چیست؟ معیار و ملاک این است که ببینیم اثری که می خواهیم مترتب کنیم، اثر کلی است یعنی آیا این اثر مربوط به ذات حصه کلی، نه از آن حیث که تعیین خاص و خصوصیت فردی دارد، است؟ یا اثر فرد است یعنی اثر حصه ای است که تعیین خاص و خصوصیت فردی دارد؟ در صورت (اول) کافی است که قدر مشترک را استصحاب کنیم یعنی ذات حصه را که یا در ضمن فرد مقطوع الارتفاع- بفرض که این فرد حادث شده باشد- موجود است و یا در ضمن فرد مقطوع البقاء- بفرض که این فرد پدید آمده باشد- موجود می باشد. و این استصحاب از قبیل استصحاب کلی قسم دوم می شود. و ما قبلا گفتیم که مقصود ما از استصحاب کلی، استصحاب خود ماهیت کلی نیست بلکه مراد استصحاب وجود ماهیت است. و امّا در صورت (دوم) صرف استصحاب قدر مشترک کافی نیست و آنچه که منظور است استصحاب فرد است از آن جهت که خصوصیت فردی دارد و فرض اینست که این، مردد است بین فردی که مقطوع الارتفاع است- بنا بر اینکه این فرد حادث شده باشد- و بین فردی که مقطوع البقاء است- بنا بر اینکه این فرد پدید آمده باشد- و این مورد، از قبیل استصحاب فرد مردد است.

حال که این معیار را دانستی، معلوم می شود مثالی که در آن شبهه مطرح شده، از نوع دوم است زیرا موضوع نجاست مستصحب، اصل عبا یا یک طرف عبا بنحو کلی نیست، بلکه

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۸۰

نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الأعلى أو الأسفل.

و بعد هذا یبقی ان نساءل: لما ذا لا یصح جریان استصحاب الفرد المردد؟

نقول: لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة فى وجهه، فقد قيل: لأنه لا-یتوفر فيه الركن الثانى و هو الشک فى البقاء، و قيل: بل لا یتوفر الركن الأول و هو یقین بالحدوث فضلا عن الركن الثانى.

اما الوجه الأول، فبیانه ان الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بین ما هو مقطوع البقاء و بین ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شک فى بقاء الفرد الواقعى الذى کان معلوم الحدوث لأنه اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

و اما الوجه الثانى- و هو الأصح- فبیانه: ان یقین بالحدوث ان ارید به یقین بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة

لأنها مجهولة حسب الفرض، فاليقين موجود و لكن المتيقن حينئذ هو الكلى الذى يصلح للانطباق على كل من الفردين. و ان اريد به اليقين بالفرد بما له من الخصوصية المفردة فواضح انه غير حاصل فعلا لان المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة و مرددة بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنة فى عين الحال، إذ المردد بما هو مردد لا- معنى لان يكون معلوما متعينا، هذا خلف محال، و انما المعلوم هو القدر المشترك. و فى الحقيقة ان كل علم إجمالى مؤلف من علم و جهل و متعلق العلم هو القدر المشترك و متعلق الجهل خصوصياته، و الا- فلا- معنى للإجمال فى العلم و هو عين اليقين و الانكشاف. و انما سمي بالعلم الإجمالى لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع.

و عليه، فان ما هو متيقن- و هو الكلى- لا فائدة فى استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، و ما له الأثر المراد ترتيبه عليه- و هو الفرد بخصوصيته- غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا يتحقق فى استصحاب الفرد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۸۱

نجاست يك طرف خاص از آن حيث كه خاص است، مى باشد: يا طرف بالا و يا طرف پائين.

اينك يك سؤال باقى مانده است و آن اينكه: چرا جريان استصحاب فرد مردّد صحيح نمى باشد؟

مى گوئيم: تعابير اساتيد در اين زمينه مختلف است. عده‌اى گفته‌اند: علت آن است كه ركن دوم استصحاب يعنى شك در بقاء، در اين استصحاب وجود ندارد. و عده‌اى گفته‌اند: چه بسا بگوئيم علاوه بر فقدان ركن دوم، اصلا ركن اول يعنى يقين به حدوث نيز مفقود است.

و اما وجه قول اول اين است كه فرد از آن حيث كه خاص است، بحسب فرض مردد است بين فردى كه مقطوع البقاء است و فردى كه مقطوع الارتفاع است. پس شكى در بقاء فرد واقعى‌اى كه حدوثش معلوم است وجود ندارد چون اين فرد، يا مقطوع البقاء است و يا مقطوع الارتفاع.

و اما وجه قول دوم- كه اصح است- اين است كه: اگر مراد از يقين به حدوث، يقين به حدوث فرد جدای از خصوصيت فردى‌اش باشد- چرا كه على الفرض اين خصوصيت مجهول است- اين يقين موجود است ولى در اين صورت متيقن، امرى كلى خواهد بود كه قابليت انطباق بر هريك از دو فرد را دارد. و اگر مراد از يقين، يقين به حدوث فرد همراه با خصوصيت فردى باشد، روشن است كه چنين يقينى بالفعل وجود ندارد. چون على الفرض اين خصوصيت فردى مجهول و مردد بين دو خصوصيت است. پس چگونه امكان دارد كه در عين حال متيقن هم باشد؟ زيرا فرد مردد از آن حيث كه مردد است معنا ندارد كه معلوم و متعين نيز باشد، اين خلف و محال است! و آنچه كه معلوم است، فقط قدر مشترك است. و در حقيقت هر علم اجمالى‌اى مركب از يك علم و يك جهل است. و متعلق علم همان قدر مشترك است و متعلق جهل خصوصيات قدر مشترك است. و الا معنائى براى اجمال در علم- كه عين يقين و انكشاف است- وجود نخواهد داشت. و اينكه اين علم، اجمالى ناميده شده فقط بدین جهت است كه جهل به خصوصيات، ضميمه علم به جامع شده است.

و بنا بر اين، آنچه متيقن است- يعنى كلى- فائده‌اى در استصحابش براى ترتيب اثر فرد خاص نيست.

و آنچه كه داراى اثر مورد نظر است- يعنى فرد خاص- غير متيقن است بلكه مجهول و مردّد

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۸۲

المردد ركن اليقين بالحالة السابقة، لا ان الفرد المردد متيقن و لكن لا شك فى بقاءه.

و الوجه الأصح هو الثانى كما ذكرنا. و اما الوجه الأول- و هو انه لا شك فى بقاء المتيقن- فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق، فان كونه مرددا بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع معناه فى الحقيقة هو الشك فعلا فى بقاء الفرد الواقعى و ارتفاعه، لان المفروض ان القطع بالبقاء و القطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، و القطع على تقدير

مشکوک ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك.

و على كل حال، فلا- معنى لاستصحاب الفرد المردد، و لا معنى لأن يقال- كما سبق عن بعض الأجلّة:- «ان تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً» فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين؟ و هل اليقين الا العلم؟ الا إذا أراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك و التردد في الفرد، فاليقين متعلق بشيء و التردد بشيء آخر، فيتوفر ركن الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه و ما يراد استصحابه غير متيقن على ما سبق بيانه.

ترجمه اصول فقه، ج ۲، ص: ۵۸۳

بين دو خصوصیت است. پس در استصحاب فرد مردد، رکن یقین به حالت سابقه تحقق نمی‌یابد، چون فرد مردد متیقن است ولی شکی در بقایش نیست.

و وجه صحیح‌تر همان گونه که گفتیم وجه دوم است. و اما وجه اول- یعنی اینکه شکی در بقاء متیقن نیست- صدورش از جانب برخی اهل تحقیق بعید است. چون مردد بودن فرد بین فردی که مقطوع البقاء است و فردی که مقطوع الارتفاع است در حقیقت به معنای شک فعلی در بقاء یا ارتفاع فرد واقعی است. چون فرض بر این است که قطع به بقاء و قطع به ارتفاع هر دو قطع فعلی نیستند بلکه هریک از این دو در فرض امری مشکوک، قطع‌اند! و قطع در فرضی مشکوک، بالفعل قطع محسوب نمی‌شود بلکه عین شک است.

و در هر حال، استصحاب فرد مردد معنایی ندارد. و معنا ندارد گفته شود- کما اینکه از برخی بزرگان گذشت- «تردد فرد بحسب آگاهی ما ضرری به یقین به وجود سابقش نمی‌زند»! چون چگونه ممکن است تردد بحسب علم ما ضرری به یقین نزنند؟ و مگر یقین غیر از علم است؟ مگر اینکه مراد گوینده از یقین به وجود سابق فرد، یقین به قدر مشترک و تردید در فرد باشد. پس یقین [در این صورت] متعلق به چیزی است و تردد متعلق به چیز دیگر. پس در این فرض هر دو رکن استصحاب نسبت به قدر مشترک موجود است نه نسبت به فردی که قصد استصحاب آن را داریم. بنابراین آنچه متیقن است استصحابش مراد نیست و آنچه استصحابش منظور است- بنا بر آنچه گفتیم- متیقن نیست.

و الحمد لله قم المقدسه محسن غرویان- ۱۳۸۲ ه. ش [۳۲۷]

[۱] (۱)- نخستین رساله اصولی، توسط شیخ مفید (ف ۴۱۳ ه. ق) تألیف شد، به نام التذکره باصول الفقه.

[۲] (۲)- صاحب این قلم که خود سالها در مکتب اصولی شهید صدر، علم اصول را آموخته و نکته‌های فراوان از شاگردان آن عزیز (آیه الله سید کاظم حائری و آیه الله سید محمود هاشمی شاهرودی) فرا گرفته و نوشته‌های اصولی وی را (حلقات فی علم الاصول) تدریس کرده است، به خوبی با نوآوری‌های آن شهید سعید آشناست و به آن گواهی می‌دهد.

[۳] (۱)- کسانی که می‌خواهند خلاصه‌ای از مطالب کتاب اصول فقه را در دست داشته باشند، نیز می‌توانند از این نوشته استفاده کنند.

[۴] (۲)- لازم به ذکر است که نیمه نخست این جلد (تا پایان بحث شهرت) به خامه صاحب این قلم و نیمه دوم آن به قلم فاضل ارجمند جناب استاد غرویان است.

[۵] (۱)- ان بعض مشايخنا الأعظم قدس سره التزم في المسألة الاصولية انها يجب ان تقع كبرى في القياس الذي يستنبط منه الحكم

الشرعی و جعل ذلك مناطا في كون المسألة اصولية، و وجه المسائل الاصولية على هذا النحو. و هو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم و قد أوضحنا الحقيقة هنا و فيما سبق. (المؤلف)

[۶] (۱). برخی از اساتید بزرگوار ما در مسائل اصولی لازم دانسته‌اند که حتماً آن مسئله در قیاس استنباط حکم شرعی، کبرا قرار گیرد، و این ویژگی را معیار اصولی بودن یک مسئله بشمار آورده‌اند و مسائل اصولی را بدین گونه توجیه کرده‌اند. اما در واقع این شرط زاید و غیر معتبر است، و ما حقیقت مطلب را اینجا و در بحثهای پیشین روشن ساختیم.

[۷] (۱) - سیأتی فی المبحث السادس بیان آنه لما ذا يجب ان يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعي و لا يكفي الدليل الظني. (المؤلف)

[۸] (۱). در مبحث ششم بیان خواهد شد که چرا باید ثبوت حجیت یک دلیل [مثلاً خبر واحد] با مدرک قطعی صورت گیرد و مدرک ظنی برای این مقصود کفایت نمی‌کند.

[۹] (۱) - المقصد الأول، ص ۱۶.

[۱۰] (۱) - المقصد الأول، ص ۲۰.

[۱۱] (۱) - النجم / ۲۸ - یونس / ۳۶.

[۱۲] (۲) - الانعام / ۱۱۶ - یونس / ۶۶.

[۱۳] (۳) - یونس / ۵۹.

[۱۴] (۱) - الانعام / ۱۱۶ - یونس / ۶۶.

[۱۵] (۱) - مما يجب التنبيه عليه ان المراد من العلم هنا هو «القطع»، أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، و لا يعتبر فيه ان يكون مطابقا للواقع في نفسه، و ان كان في نظر القاطع لا- يراه الا- مطابقا للواقع، فالقطع الذي هو حجة تجب متابعتها أعم من اليقين و الجهل المركب. یعنی ان المبحوث عنه هو العلم من جهة انه جزم لا يحتمل الخلاف عند القاطع.

[۱۶] (۱) - لازم به ذکر است که مقصود از «علم» در اینجا همان «قطع» است، یعنی جزمی که هیچ احتمال خلاف در آن راه ندارد، اما مطابق بودن با واقع در آن شرط نیست، گرچه کسی که قطع دارد همواره آن را مطابق با واقع می‌بیند.

بنابراین، قطعی که حجت بوده پیروی از آن لازم است، اعم از یقین و جهل مرکب می‌باشد. یعنی محل بحث علم است از آن جهت که جزمی است که در نظر کسی که قطع دارد احتمال خلاف در آن راه ندارد.

[۱۷] (۱) - هذه اللابديّة العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي. لأنه داخل في الآراء المحمودّة التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني. (المؤلف)

[۱۸] (۱). این «باید عقلی» همان وجوب اطاعت است که یک وجوب عقلی است، زیرا در زمره آراء محموده‌ای است که عقلاً، از آن جهت که عاقلند، بر آن اتفاق کرده‌اند، که شرح آن در مقصد دوم گذشت.

[۱۹] (۱) - راجع الفلسفة الاسلامية للمظفر، الدرس الحادی عشر، ص ۳۱، ۳۲.

[۲۰] (۱). مفاد جعل مرکب همان مفاد کانی ناقصه است و به معنای قرار دادن و پدید آوردن وصفی برای چیزی، و یا دادن یک ویژگی به موضوع مورد نظر می‌باشد، یعنی ایجاد چیزی برای چیزی است، که امر اول را مجعول و امر دوم را مجعول له می‌گویند. اما جعل بسیط همان مفاد کانی تامه است که بیانگر اصل وجود و تحقق شیء است، نه ایجاد صفتی برای آن. بنابراین، جعل بسیط الف، همان پدید آوردن الف است. برای مثال: ناطق بودن برای انسان به جعل مرکب جعل نمی‌شود بلکه جعل آن، جعل بسیط است، و آن جعل بسیط به انسان تعلق می‌گیرد، و با جعل انسان همه ذاتیات آن نیز جعل می‌شود. در مورد قطع نیز جعل بسیط وجود دارد. یعنی قطع ایجاد می‌شود و تحقق می‌یابد، و با تحقق آن، همه ذاتیاتش نیز تحقق می‌یابند، و ذاتیات دیگر نیازی به جعل مستقل

ندارند. و همین است معنای این سخن که «ذاتی تعلیل نمی‌شود.» م.

[۲۱] (۲). نگاه کنید به: محمد رضا مظفر، الفلسفة الاسلامیة، درس یازدهم، صص ۳۱ و ۳۲.

[۲۲] (۱) - المقصد الثانی، ص ۲۹۶.

[۲۳] (۱). قطاع کسی را گویند که به سرعت به چیزی قطع و یقین می‌یابد؛ در برابر شکاک، که خیلی دیر به چیزی یقین می‌کند.

۰م

[۲۴] (۲). مثل آنکه یقین کند به «حرمت شرب خمر». در اینجا متعلق قطع، حرمت است که حکم شرعی است. م.

[۲۵] (۳). مثل آنکه یقین کند به «شرب خمر» یعنی یقین کند شراب خورده است. در اینجا متعلق قطع، موضوع حکم، یعنی حرمت،

است نه خود حکم. م.

[۲۶] (۴). مثل آنکه یقین کند به «خمر بودن مایعی که در ظرف است»، که خمر متعلق موضوع حکم است. م.

[۲۷] (۱) - المقصد الثالث، البحث ۱۲ (تصحیح جعل الأمانة).

[۲۸] (۲) - المعالم، ص ۱۹۲.

[۲۹] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۳۰] (۱) - سیأتی فی الجزء الرابع ان شاء الله تعالى مدى تأثير العلم الاجمالي في تنجيز الأحكام الواقعية. (المؤلف)

[۳۱] (۱). در آینده میزان تأثیر علم اجمالی در تنجیز حکم واقعی بیان خواهد شد.

[۳۲] (۱). یعنی عنوان نماز بدون قید و شرط زاید. رجوع شود به اصطلاح «کلی طبیعی» در منطق.

[۳۳] (۱) - المقصد الأول، ص ۱۳۶.

[۳۴] (۱) - آیه التقصیر: النساء / ۱۰۱.

[۳۵] (۲) - وسائل الشیعة، الباب ۱۷، ۵ / ۵۲۱.

[۳۶] (۱) - نساء / ۱۰۱

[۳۷] (۲). وسائل الشیعة، باب ۱۷، ج ۵، ص ۵۲۱.

[۳۸] (۱) - المقصد الثالث، موطن حجیة الأمارات.

[۳۹] (۱) - راجع فرائد الاصول طبع مؤسسه النشر الاسلامی بتحقیق النورانی، ۱ / ۴۲ و عدة الاصول، ص ۳۸.

[۴۰] (۲) - المقصد الثانی، ص ۴۳۶.

[۴۱] (۱) - ان التصویب الباطل علی ما بینہ الشیخ علی نحوین: (الأول) ما ينسب الى الأشاعرة و هو ان يفرض ان لا حکم ثابتاً فی

نفسه يشترك فيه العالم و الجاهل، بل الشارع ينشئ أحكامه علی طبق ما تؤدي اليه آراء المجتهدين.

(الثانی) ما ينسب الى المعتزلة و هو أن تكون هناك أحكام واقعية ثابتة فی نفسها يشترك فيها العالم و الجاهل.

و لكن لرأى المجتهد أثراً فی تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث علی وفق ما أدى اليه رأيه مصلحة غالبية علی مصلحة

الواقع، فينشئ الشارع أحكاماً ظاهريّة ثانويّة غير الأحكام الواقعية. و هذا المعنى من التصویب ترجع اليه السببية المحضّة. و انما كان

هذا تصویباً باطلاً لان معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الأمانة علی خلافه. (المؤلف)

[۴۲] (۲) فرائد الاصول، ۱ / ۴۵، بتحقیق النورانی: «و معنى الأمر بالعمل علی طبق الأمانة الرخصة فی أحكام الواقع علی مؤداها من

دون أن يحدث فی الفعل مصلحة علی تقدير مخالفة الواقع».

[۴۳] (۱). تصویب باطل، آن گونه که شیخ انصاری بیان کرده، بر دو صورت است:

صورت نخست: دیدگاه منسوب به اشاعره است، بدین گونه که فرض می‌شود حکم ثابتی که میان عالم و جاهل مشترک باشد

وجود ندارد، بلکه شارع احکام خود را برطبق آرا و فتاوی مجتهدان جعل و انشا می کند.

صورت دوم: دیدگاه منسوب به معتزله است، بدین شکل که بگوئیم احکام واقعی در جای خود ثابت و مشترک میان عالم و جاهل است، اما رأی مجتهد در تغییر یافتن عنوان موضوع حکم یا متعلق آن مؤثر می باشد، و در نتیجه مطابق با رأی و فتاوی مجتهد، مصلحتی پدید می آید که بر مصلحت واقع غلبه دارد، و در نتیجه، شارع یک سری احکام ظاهری نیز جدا از احکام واقعی جعل می کند. این معنای از تصویب نیز به دیدگاه سببیت محض بازمی گردد، و باطل بودن این تصویب از آن روست که معنایش خالی بودن واقع از حکم به هنگام قیام اماره برخلاف آن می باشد.

[۴۴] (۱) - فی رسائله: «الثالث: أن لا يكون للأماره القائمه على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأماره حكمه ولا تحدث فيه مصلحه الا ان العمل على طبق تلك الأماره»، ۴۴ / ۱.

[۴۵] (۱) - یونس / ۳۷.

[۴۶] (۱) - المقصد الأول، ص ۲۸۶.

[۴۷] (۱) - النحل / ۱۰۱.

[۴۸] (۲) - البقرة / ۱۰۶.

[۴۹] (۱) - الرعد / ۳۹.

[۵۰] (۲) - ان قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسي و ان من صفات الله تعالى الذاتية انه متكلم. و الحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله و ما يتفرع عليه من فروع. و هذا أمر موكول اثباته الى الفلسفه و علم الكلام (المؤلف)

[۵۱] (۳) - النحل / ۱۰۱.

[۵۲] (۱) - قدیم بودن کلام خداوند با مسأله کلام نفسی مرتبط است و اینکه یکی از صفات ذاتی خداوند آن است که او متکلم است. به عقیده ما اساس این نظریه و نتایج متفرع بر آن همگی باطل است. البته این مدعا در بحثهای فلسفی و کلامی اثبات می شود.

[۵۳] (۱) - الظاهر انّ الصحيح: فلا يحكون.

[۵۴] (۲) - احقاق الحق، ۴ / ۳۴۲ - ۶ / ۴۰، ۴۳.

[۵۵] (۳) - احقاق الحق، ۴ / ۴۲۶ - ۴۴۳، ۹ / ۳۰۹ - ۳۷۵.

[۵۶] (۱) - الأحزاب / ۲۱.

[۵۷] (۱) - المنطق، الجزء الثالث، ص ۲۸۴.

[۵۸] (۱) - عدة الاصول، ۱ / ۴۴.

[۵۹] (۱) - رسائل السيد، ۱ / ۲۰۲.

[۶۰] (۲) - السرائر، ۱ / ۴۶.

[۶۱] (۳) - القاضي: هو أبو القاسم عبد العزيز بن تحرير بن عبد العزيز بن البرّاج (المتوفى: ۴۸۱ هـ. ق) المعروف بالقاضي لكونه قاضيا في طرابلس الشام مدة عشرين أو ثلاثين سنة و كان خليفه الشيخ الطوسي في البلاد الشاميه.

[۶۲] (۴) - ابن زهرة: هو أبو المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي المعروف بابن زهرة (المتوفى: ۵۸۵ هـ. ق). صاحب كتاب «غنية النزوع».

[۶۳] (۵) - ابن ادریس: هو محمد بن أحمد بن ادریس العجلي الحلبي (المتوفى: ۵۹۸ هـ. ق) صاحب كتاب «السرائر».

[۶۴] (۱) - الحجرات / ۶.

[۶۵] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

- [۶۶] (۲) - البقرة / ۱۸۷.
- [۶۷] (۳) - فصلت / ۵۳.
- [۶۸] (۱) - النساء / ۹۴.
- [۶۹] (۲) - راجع الکشاف، ۴ / ۳۶۰.
- [۷۰] (۱) - راجع المیزان، ۱۸ / ۳۱۱، طبع بیروت.
- [۷۱] (۲) - التوبة / ۱۲۲.
- [۷۲] (۱) - يستفيد بعضهم من الآية النهی عن نفر الکافه. و هی استفادة بعيدة جدا و لیست کلمه «ما» من أدوات النهی. اذن لیس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نفی الوجوب. (المؤلف)
- [۷۳] (۱) - برخی از این آیه، نهی از کوچ کردن همگان را استفاده کرده‌اند. اما این استفاده جدا بعید است، چرا که کلمه «ما» از ادوات نهی نیست. بنابراین آیه بیش از نفی وجوب را نمی‌رساند.
- [۷۴] (۱) - البقرة / ۱۵۹.
- [۷۵] (۱) - ان الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الأخبار معنی، و انما اقصى ما اعترف به «انها متواترة اجمالا» و غرضه من التواتر الاجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقينا. و تسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة. (المؤلف)
- [۷۶] (۲) - وسائل الشيعة، باب ۱۱، ۱۸ / ۹۸ - ۱۱۱.
- [۷۷] (۳) - فرائد الاصول، ص ۸۴.
- [۷۸] (۴) - بحار الأنوار، ۲ / ۲۴۶.
- [۷۹] (۵) - بحار الأنوار، ۲ / ۲۵۱ - وسائل الشيعة، ۱۸ / ۱۰۷.
- [۸۰] (۱) - برای صاحب کفایه تواتر معنوی اخبار واضح نیست، و نهایت چیزی که بدان اعتراف دارد آن است که: «این روایات تواتر اجمالی دارند.» مقصود او از تواتر اجمالی علم یقینی به صدور برخی از این روایات از معصومین علیهم السلام است. و چنین چیزی را تواتر نامیدن، مسامحه‌ای روشن است.
- [۸۱] (۱) - فرائد الاصول، ص ۸۵.
- [۸۲] (۲) - بحار الأنوار، ۲ / ۹۰.
- [۸۳] (۳) - میزان الحکمة، ۲ / ۲۹۰.
- [۸۴] (۴) - راجع الذریعة، ۱ / ۴۰۹ - ۴۳۴.
- [۸۵] (۵) - الکافی، ۱ / ۵۶.
- [۸۶] (۱) - فرائد الاصول، ص ۸۸.
- [۸۷] (۲) - عدة الاصول، ۱ / ۴۷.
- [۸۸] (۱) - ذکر المحقق الآشتیانی فی حاشيته على الرسائل فی هذا الموقع ان هذا الوجه من التوجيه سبق اليه بعض أفاضل المتأخرين و هو المحقق النراقي صاحب المناهج، و نقل نص عبارته. (المؤلف)
- [۸۹] (۱) - محقق آشتیانی در حاشیه خود بر رسائل در همین محل می‌نویسد: «جناب محقق نراقی صاحب مناهج پیش از شیخ انصاری این وجه را بیان کرده بود.» آنگاه عین عبارت محقق نراقی را نقل می‌کند.
- [۹۰] (۱) - غرضه من عبارته المتقدمة عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد و قد نقلها الشيخ الأعظم في الرسائل. (المؤلف)

- [۹۱] (۲) - السرائر، ۱/ ۴۶.
- [۹۲] (۳) - انما قلت أصرح منه، لأنه يحتمل في العبارة المتقدمة انه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم و العلم بمشروعية الطريق اليه و ان كان الطريق في نفسه ظنيا. و هذا الاحتمال لا يتطرق الى عبارته الثانية. (المؤلف)
- [۹۳] (۱) - مقصود شيخ از «عبارت پیشین» عبارتی است که در سرائر از سید مرتضی نقل شده و شیخ اعظم در رسائل آورده است.
- [۹۴] (۲) - علّت اینکه گفتم «از این صریح‌تر» آن است که در عبارت پیشین این احتمال وجود دارد که مقصود وی از علم، اعم از علم به حکم و علم به مشروع بودن راه رسیدن به آن باشد در جایی که خود آن راه فی نفسه ظنی است. اما این احتمال در عبارت دوم راه ندارد.
- [۹۵] (۱) - السرائر، ۱/ ۴۷، طبع مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۹۶] (۱) - رسائل الشریف المرتضی، ۱/ ۲۰۲.
- [۹۷] (۱) - فوائد الاصول، ۳/ ۶۹.
- [۹۸] (۱) - النجم / ۲۸ - یونس ۳۶.
- [۹۹] (۲) - ج ۳/ ۶۹.
- [۱۰۰] (۱) - فوائد الاصول، ۳/ ۶۹.
- [۱۰۱] (۱) - شرح المواقف، ۸/ ۳۴۴، طبع منشورات الرضی - قم.
- [۱۰۲] (۲) - النساء / ۱۱۵.
- [۱۰۳] (۳) - راجع الاصول العامة لفقه المقارن محمد تقی حکیم، ص ۲۵۳ - ۳۰۰.
- [۱۰۴] (۴) - المستصفی، ۱/ ۱۱۱.
- [۱۰۵] (۱) - راجع اصول الفقه للخضری بکر، ص ۲۷۹ و الاصول العامة للحکیم، ص ۲۶۱.
- [۱۰۶] (۱) - المنطق، الجزء الثالث، ص ۲۸۴.
- [۱۰۷] (۱) - هو أبو سفیان داود بن علی بن خلف الاصبهانی المعروف بالظاهری و امام اصحاب الظاهر کان مولده بالكوفة سنة ۲۰۲ هـ. ق و توفي ۲۷۰ هـ. ق (راجع وفيات الأعيان ابن خلکان، ۲/ ۲۷ و ۲۸ بتحقيق محمد محیی الدین عبد الحمید).
- [۱۰۸] (۱) - المقصد الأول، ص ۲۲۱.
- [۱۰۹] (۲) - المعبر، ص ۶.
- [۱۱۰] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.
- [۱۱۱] (۱) - راجع تألیفه کنز الفوائد، ص ۱۸۶، المطبوع علی الحجر فی ایران سنة ۱۳۲۲ هـ. ق.
- [۱۱۲] (۱) - السرائر، ۱/ ۴۶، طبع مؤسسه الاسلامی.
- [۱۱۳] (۲) - المعبر فی شرح المختصر، ص ۶.
- [۱۱۴] (۱) - راجع أول الجزء الثاني من كتاب القوانين.
- [۱۱۵] (۱) - الحدائق، الجزء الأول، ص ۴۰، طبع النجف - ۱/ ۴۰، ۴۱، طبع مؤسسه الاسلامی - قم.
- [۱۱۶] (۱) - المقصد الثاني، ص ۳۸۶.
- [۱۱۷] (۱) - راجع ما تقدم في المقصد الثاني، ص ۴۱۸.
- [۱۱۸] (۲) - المقصد الثالث، المناط فی اثبات حجية الأمارات.
- [۱۱۹] (۱) - راجع البحث الرابع فی اسباب حکم العقل العملی، الجزء الثاني، ص ۳۹۰، فما بعدها لتعرف السر فی التخصيص بالأراء

المحمودة.

- [۱۲۰] (۱) - المقصد الثاني، ص ۳۷۲.
- [۱۲۱] (۱) - راجع كتاب «العقل» من اصول الكافي و هو أول كتبه، ۱/ ۱۶ طبع دار الكتاب الاسلاميه.
- [۱۲۲] (۱) - المقصد الثاني، ص ۴۱۴.
- [۱۲۳] (۲) - المقصد الثاني، ص ۴۱۸.
- [۱۲۴] (۳) - المقصد الثاني، ص ۴۱۸.
- [۱۲۵] (۱) - المقصد الأول، ص ۹۲.
- [۱۲۶] (۱) - المقصد الأول، ص ۱۱۰.
- [۱۲۷] (۲) - المقصد الأول، ص ۵۰.
- [۱۲۸] (۳) - المقصد الأول، ص ۵۸.
- [۱۲۹] (۱) - المقصد الأول، ص ۴۲.
- [۱۳۰] (۲) - المقصد الأول، ص ۲۵۲.
- [۱۳۱] (۱) - كفاية الاصول، ص ۳۲۴، طبع مؤسسة النشر الاسلامي.
- [۱۳۲] (۱) - من لا يحضره الفقيه، ۱/ ۳۰.
- [۱۳۳] (۲) - المائدة/ ۶.
- [۱۳۴] (۱) - راجع ميزان الحكمه، ۸/ ۹۵.
- [۱۳۵] (۱) - الكوثر/ ۱.
- [۱۳۶] (۲) - الكوثر/ ۳.
- [۱۳۷] شيرواني، علي، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.
- [۱۳۸] (۱) - نسب الى الشهيد الأول ترجيحه هذا القول و نقله عن بعض الأصحاب من دون يذكر اسمه. و نسب أيضا الى المحقق الخوانساري اختيار هذا القول و عزى كذلك الى صاحب المعالم. و لكن الشهرة على خلافهم. (المؤلف)
- [۱۳۹] (۱) - به شهيد اول نسبت داده‌اند كه اين قول را ترجيح می‌داده و آن را از بعضی از اصحاب نقل کرده بی‌آنكه نامش را ذكر كند. همچنین به محقق خوانساری و نیز صاحب معالم منسوب است كه اين قول را برگزيده‌اند. لكن شهرت برخلاف ایشان است.
- [۱۴۰] (۱) - غوالي اللثالي، ۴/ ۱۳۳ - جامع أحاديث الشيعة، ابواب المقدمات، ۱/ ۶۲.
- [۱۴۱] (۱) - راجع حاشية شيخنا الأصفهاني قدس سرّه على مكاسب الشيخ، ص ۲۵. (المؤلف)
- [۱۴۲] (۲) - المكاسب، ص ۸۳، طبع تبريز سنة ۱۳۷۵ هـ. ق.
- [۱۴۳] (۱) - رجوع كنيد به حاشيه شيخ ما مرحوم غروي اصفهاني بر مكاسب شيخ انصاري، ص ۲۵.
- [۱۴۴] (۲) - مكاسب ص ۸۳، طبع تبريز، سنه ۱۳۷۵.
- [۱۴۵] (۱) - مراد مصنف اينست كه در اینجا بين « مشروعيت » و « وجوب » ملازمه برقرار است (غ).
- [۱۴۶] (۱) - راجع وفيات الأعيان ابن خلكان، ۲/ ۲۷، ترجمه « ابو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني ».
- [۱۴۷] (۱) - ابطال القياس، ص ۷۱، مطبعة جامعة دمشق ۱۳۷۹ هـ. ق.
- [۱۴۸] (۲) - راجع كتاب « السقيفة » للمؤلف، ص ۱۷، الطبعة الثالثة و الغدير، ۷/ ۱۵۸.
- [۱۴۹] (۱) - ابطال القياس، ص ۷۱، مطبعة دانشگاه دمشق، ۱۳۷۹.

[۱۵۰] (۲) - رجوع کنید به کتاب «سقیفه» از مؤلف، ص ۱۷، چاپ سوم.

[۱۵۱] (۱) - راجع الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۳۳۸ - ۳۴۴ و بحار الأنوار، باب البدع و الرأي و المقایس، ۲/ ۲۸۳ و وسائل الشیعة، ۱۸/ ۲۰.

[۱۵۲] (۱) - المنطق (للمؤلف)، الجزء الثاني، ص ۲۶۷، س ۳.

[۱۵۳] (۱) - اشاره به مذهب اشاعره است (غ).

[۱۵۴] (۱) - المنطق (للمؤلف)، الجزء الأول، ص ۱۱۱.

[۱۵۵] (۱) - المنطق، از مؤلف، ج ۱، ص ۱۰۶ الی ۱۰۸، چاپ دوم (عربی).

[۱۵۶] (۱) - النساء / ۱۶۰.

[۱۵۷] (۲) - النجم / ۲۸ - یونس / ۳۶.

[۱۵۸] (۱) - الحشر / ۲.

[۱۵۹] (۲) - ابطال القیاس، ص ۳۰.

[۱۶۰] (۱) - یس / ۷۸ - ۷۹.

[۱۶۱] (۲) - المائدة / ۹۵.

[۱۶۲] (۳) - النحل / ۹۰.

[۱۶۳] (۴) - الطحلب: (بضم الطاء و اللام مضمومة و مفتوحة) شيء أخضر لزج يخلق في الماء و يعلوه (مصباح المنیر فیومی ۲/ ۳۶۹، مختار الصحاح الرازی ص ۱۶۳).

[۱۶۴] (۱) - ضرب المثل معروف می گوید: الغریق يتشبث بكل حشيش (غ).

[۱۶۵] (۱) - سنن الدارمی، ص ۱/ ۶۰.

[۱۶۶] (۲) - راجع تعلیقه الناشر لكتاب ابطال القیاس لابن حزم، ص ۱۵.

[۱۶۷] (۱) - حدیث مرسل، حدیثی است که بخشی از سلسله سند آن، مبهم است و از تعابیری مثل «عن جماعة» در آن استفاده شده است (غ).

[۱۶۸] (۲) - شهری است در سوریه (غ).

[۱۶۹] (۱) - المسند لأحمد حنبل، ۱/ ۲۱۲.

[۱۷۰] (۲) - السنن للنسائی، ۷/ ۳۶۹: «عن سعد قال سئل عن رسول الله عن التمر بالرطب ...».

[۱۷۱] (۱) - سؤال این است که آیا چنین بیعی، ربوی است یا نه؟ (غ).

[۱۷۲] (۲) - قیاسیین گفته‌اند پیامبر در اینجا بیع رطب با تمر را با بیوع دیگر قیاس کرده است و حکم آنها را روی این مورد آورده است! (غ)

[۱۷۳] (۱) - راجع الکافی للکلینی، کتاب العلم، باب البدع و الرأي و المقایس.

[۱۷۴] (۲) - النص و الاجتهاد، ص ۱۸۵ - مفتاح كنوز السنه، ص ۵۰۹.

[۱۷۵] (۳) - راجع النص و الاجتهاد، ص ۲۱۶.

[۱۷۶] (۴) - النص و الاجتهاد، ص ۲۰۷.

[۱۷۷] (۱) - المصالح المرسله هي المصالح التي لم يشرع الشارع حكما لتحقيقها و لم يدل دليل شرعی علی اعتبارها او الغائها. و سميت مرسله لانها مطلقة غير مقيدة بدليل اعتبار و لا دليل الغاء: مصالح مرسله، مصلحتهايی است که شارع حکمی در مورد آنها

نداده و دلیل شرعی بر اعتبار یا عدم اعتبار آنها نداریم. و اگر مرسله نامیده می‌شوند به همین جهت است که مطلق بوده، مقید به دلیلی بر اعتبار یا الغاء نیستند (غ).

[۱۷۸] (۲) - «التراویح» جمع ترویحه: هی فی الأصل اسم للجلسة التي بعد أربع ركعات فی لیالی رمضان لاستراحة الناس بهائم سمي كل أربع ركعات ترویحه، و هی ایضا اسم لعشرين ركعة فی الليالی نفسها: تراویح جمع ترویحه [استراحت دادن] است و در اصل اسم است برای نشستنی که در شبهای ماه رمضان پس از چهار ركعت نماز واقع می‌شود و سپس هر چهار ركعت از نماز «ترویحه» نامیده شده و همچنین اسم هر بیست ركعت در شبهای رمضان «ترویحه» گذشته شده است (غ).

[۱۷۹] (۱) - ابطال القیاس، ص ۵.

[۱۸۰] (۲) - الأحكام لابن حزم المشهور بالمحلی، ۱۷۷/۷.

[۱۸۱] (۳) - المستصفی، ۵۸/۲ - ۶۲.

[۱۸۲] (۱) - ابطال القیاس ص ۱۹.

[۱۸۳] (۲) - هذه لیست من المسائل الاجماعیة بل هذه من ضروریات الدین. و قد تقدم ان الأخذ بها لیس أخذًا بالإجماع. (المؤلف)

[۱۸۴] (۱) - ابطال القیاس، ص ۵۸ - المستصفی، ۶۱/۲.

[۱۸۵] (۲) - احقاق الحق، ۲۷/۴.

[۱۸۶] (۳) - روی ابن قتیبة الدینوری هذه عن عمر بن خطاب فی كتابه «تأویل مختلف الحديث»، ص ۲۰، طبع دار الجیل - بیروت. و روی ابن حزم فی «المحلی» هذه الروایة عن علی علیه السلام المحلی، ۶۱/۱، طبع دار الجیل و دار الآفاق الجدیة - بیروت.

[۱۸۷] (۱) - ابطال قیاس، ص ۵۸ و مستصفی ج ۲ ص ۶۱.

[۱۸۸] (۲) - علی مع الحق و الحق مع علی علیه السلام یدور حیثما دار. (غ)

[۱۸۹] (۳) - اهل سنت مسح بر روی دمپایی را جایز می‌دانند و حال آنکه داخل دمپایی به پای انسان نزدیکتر است و بدان متصل است. پس - طبق معنای روایت - باید مسح بر داخل کفش باشد نه بر خارج آن (غ).

[۱۹۰] (۱) - قال الشیخ الطوسی قدس سره فی العدة، ۸۴/۲: «فاما من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلا و هم شذاذ غیر محصلین».

[۱۹۱] (۲) - راجع الحدائق الناضرة، ۶۳/۱، المقدمة الثالثة.

[۱۹۲] (۱) - شیخ طوسی (ره) در «عدة» ج ۲، ص ۸۴ می‌فرماید: «و اما کسانی که حجیت قیاس را اثبات کرده‌اند، مختلف‌اند:

یک دسته کسانی هستند که عقلا آن را اثبات کرده‌اند و اینان نادرند و اهل تحصیل نیستند».

[۱۹۳] (۱) - مراد از آب دارای ماده، آبی است که به منبع و سرچشمه‌ای متصل است (غ).

[۱۹۴] (۱) - الاسراء/ ۲۳.

[۱۹۵] (۱) - یعنی وقتی آیه می‌گوید به پدر و مادرتان «أف» نگوئید، به طریق اولی دلالت می‌کند که ضرب و شتم پدر و مادر حرام است (غ).

[۱۹۶] (۱) - الزلزلة/ ۷.

[۱۹۷] (۲) - الکافی، ۲۹۹/۷، طبع طهران بالحروف سنة ۱۳۷۹ ه. ق.

[۱۹۸] (۳) - فی النسخة المطبوعة (اثنین).

[۱۹۹] (۱) - کافی ج ۷/ ۲۹۹ طبع طهران، حروفی، سنه ۱۳۷۹.

[۲۰۰] (۲) - در نسخه مزبور بجای «اثنتین»، «اثنین» آمده است.

[۲۰۱] (۱) - تعادل: توازن. و فی النسخة المطبوعة (تقابل)، و أحسبه من تصحيح الناشر اشتباها.

[۲۰۲] (۱) - تعادل به معنای توازن است. و در نسخه چاپ شده «تقابل» آمده است و من گمان می‌کنم ناشر در تصحیح اشتباه کرده است.

[۲۰۳] (۲) - انسان دارای ۱۰ انگشت است و دیه هر انگشت، ده شتر است و بنابراین دیه کامل ۱۰ انگشت، صد شتر می‌شود. و دیه چهار انگشت یعنی ۴۰ شتر از ثلث دیه کامل بیشتر است و در اینجا است که تنصیف دیه زن نسبت به مرد آغاز می‌شود. یعنی تنصیف از ۴۰ آغاز می‌شود و تا صد ادامه دارد (غ).

[۲۰۴] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۲۰۵] (۱) - المستصفی، ۵۷/۲.

[۲۰۶] (*) الاستحسان: هو رجحان ینقدح فی نفس الفقیه بالنسبة الی حکم خاص لموضوع بسبب کثرة ملاحظة احکام الشرع-- فی الموارد المناسبة لهذا الموضوع بلا ورود دلیل علیه بالخصوص کرجحان حرمة التکلم مع المرأة الاجنبیة او حرمة تخيل صورتها فی نظره بواسطة ملاحظة حال النظر و اللمس و التقیيل و نحوها. [ر. ک: اصطلاحات الأصول، علی مشکینی، ص ۳۰]. استحسان را به چهار قسم تقسیم می‌کنند: ۱- استحسان قیاسی ۲- استحسان ضرورت ۳- استحسان سنت ۴- استحسان اجماع (غ).

[۲۰۷] (۲) - «هی کل مصلحة لم یرد فی الشرع نص علی اعتبارها بعینها أو بنوعها». مصلح مرسله بعنوان یک دلیل مورد قبول مالکیه و حنابله است ولی شافعیه، حنفیه، امامیه و ظاهریه آن را قبول ندارند. بعنوان مثال حنابله براساس همین دلیل معتقدند معامله شخص ورشکسته که دین مستغرق بر ذمه دارد، از نظر فقهی باطل است. (غ)

[۲۰۸] (۳) - مراد از سد ذرایع، ممنوع کردن هر راهی است که به گناه و مفسده منجر می‌شود. مثلاً حنابله می‌گویند: زنان نباید به مقابر بروند چون در هنگام شیون، سر و صورت آنها مکشوف می‌شود و این حرام است. پس باید مقدمات آن نیز- مثل رفتن به قبرستان- حرام گردد. (غ)

[۲۰۹] (۱) - مستصفی ج ۲ ص ۵۷.

[۲۱۰] (۱) - فرائد الاصول، ص ۴۳۱.

[۲۱۱] (۲) - کفایة الاصول، ص ۴۹۶، طبع مؤسسه الاسلامی.

[۲۱۲] (۱) - المقصد الثانی، ص ۵۶۶.

[۲۱۳] (۱) - اطعام شصت مسکین یا شصت روز روزه و یا آزاد کردن یک بنده که مکلف مختار است یکی را برگزیند (غ).

[۲۱۴] (۲) - تیمم وقتی است که وضو ممکن نباشد و جلوس در نماز وقتی صحیح است که قیام متعسر یا متعذر باشد (غ).

[۲۱۵] (۳) - واجب مضیق غیر از واجب فوری است چرا که مضیق آنست که دارای وقت وسیع بوده ولی الآن مضیق شده است مثل نماز در آخر وقت. ولی واجب فوری اصلاً وقتی ندارد تا بعداً مضیق شود (غ).

[۲۱۶] (۱) - قیل هو میرزا حبیب الله الرشتی.

[۲۱۷] (۱) - گفته‌اند ایشان میرزا حبیب الله رشتی (ره) بوده است.

[۲۱۸] (۱) - در مثال «اکرم العالم» و «المتقی عالم» آنچه بدان متعبدیم اینست که «متقی عالم است» پس متعبد به، عالم بودن متقی است، و لو اینکه در واقع، متقی همان عالم نیست و حیثیت تقوی با حیثیت علم تفاوت دارد، ولی تعبداً متقی را همانند عالم اعتبار می‌کنیم (غ).

[۲۱۹] (۱) - یعنی اگر اجمالاً علم داریم به اینکه یکی از این دو مطابق با واقع است، باید کاری کنیم که بواقع برسیم و لو اینکه این دو روایت هر دو- مثلاً از حیث سند- ضعیف و غیر حجت باشند، چون در اینجا ما کاری به روایات نداریم، بلکه دنبال واقع هستیم).

(غ).

[۲۲۰] (۲) - محقق نائینی (ره) می‌گوید در اینجا سه قول است: ۱- تساقط مطلق ۲- عدم تساقط، مطلقا ۳- تساقط در صورت تنافی ذاتی و عدم تساقط در صورت تنافی عرضی. رجوع کنید به فوائد الأصول، مبحث تعارض. (غ).

[۲۲۱] (۳) - مثلاً مولی می‌گوید: «لا تبع وقت النداء» که دال بر حرمت و فساد بیع در هنگام اذان ظهر جمعه است. و در کلام دیگر می‌گوید: «البيع وقت النداء ليس بفاسد» که دال بر عدم فساد معامله است و لذا در این دلالت، با کلام اول معارض است. در نتیجه حدیث اول در دلالت بر حرمت - و نه فساد - بلا معارض می‌باشد و همچنان بر حجّیت و دلالت خود باقی است (غ).

[۲۲۲] (۱) - از مؤلفات ابن ابی جمهور است (غ).

[۲۲۳] (۲) - جمع تبرعی، جمع سلیقه‌ای و ذوقی و شخصی است که چه بسا توجیهات ریز عقلی دارد ولی عرفی و عقلانی نیست (غ).

[۲۲۴] (۱) - اگر «یعینه» بخوانیم، مراد تعیین جمع تبرعی از جانب دلیل است و اگر «یعینه» بخوانیم، مراد کمک به جمع تبرعی از جانب دلیل است و بنظر ما معنای «تأیید» با هر دو قرائت سازگار است (غ).

[۲۲۵] (۱) - یعنی دلیل اصالت ظهور نسبت به دلیل سند، اولویت ندارد (غ).

[۲۲۶] (۱) - روایت اول می‌گوید: قیمت نجاست، حرام است، و روایت دوم می‌گوید: خرید و فروش نجاست اشکال ندارد.

بین این دو روایت تعارض است، اما با قدر متیقن‌گیری از هر دو روایت، تعارض برطرف می‌شود (غ).

[۲۲۷] (۲) - مصنف (ره) مثالی برای این مورد ذکر نکرده است. ما مثالی عرفی می‌آوریم: اگر سلطانی بگوید «همه فرزندانم را اکرام کنید» و سپس بگوید «ظالمین را اکرام نکنید» و از قضا بدانیم که اکثر فرزندان وی ظالم‌اند. در این صورت جمع عرفی اقتضا می‌کند که عام دوم را تخصیص بزیم و بگوئیم مراد سلطان اینست که: ظالمین را اکرام نکنید بجز فرزندان من» (غ).

[۲۲۸] (۱) - المقصد الأول، ص ۲۹۰.

[۲۲۹] (۱) - الوسائل، کتاب القضاء، الباب ۹ من ابواب صفات القاضی، ۸۷/۱۸، الحدیث ۴۰، عن الاحتجاج.

[۲۳۰] (۱) - وسائل الشیعة، کتاب قضاء، باب ۹، از ابواب صفات قاضی، از کتاب احتجاج.

[۲۳۱] (۱) - نفس المصدر، الحدیث ۴۱.

[۲۳۲] (۱) - مصدر قبلی.

[۲۳۳] (۲) - مصدر قبلی.

[۲۳۴] (۱) - نفس المصدر، الحدیث ۴۴ مع اختلاف یسیر.

[۲۳۵] (۲) - نفس المصدر، الحدیث ۳۹.

[۲۳۶] (۱) - مصدر قبلی.

[۲۳۷] (۱) - غوالی اللالی، ۳۳/۴.

[۲۳۸] (۲) - الکافی، ۶۶/۱، الطبعة الثانية بطهران سنة ۱۳۸۰ ه. ق.

[۲۳۹] (۱) - مرفوعه به روایتی گفته می‌شود که راوی، قول و یا فعل و یا تقریری را به معصوم نسبت دهد خواه اسنادش به معصوم متصل باشد یا منقطع باشد، بدین صورت که بعضی از روات را ترک کند و یا مبهم بگذارد و یا بعضی روات از کسانی که آنها را ندیده‌اند، روایت کنند (غ).

[۲۴۰] (۲) - کافی، ج ۱، ص ۶۶، چاپ دوم، طهران، سال ۱۳۸۰ ه. ق.

[۲۴۱] (۱) - راجع عنه تعلیقه الکافی، ۶۶/۱.

[۲۴۲] (۱) - درباره این کتاب، رجوع کن به تعلیقات کافی ج ۱ ص ۶۶.

[۲۴۳] (۱) - وسائل الشیعه، ۸۶ / ۱۸، الحدیث ۳۵.

[۲۴۴] (۲) - وسائل الشیعه، ۸۸ / ۱۸، الحدیث ۴۲.

[۲۴۵] (۳) - عوالی اللآلی، ۳۳ / ۴.

[۲۴۶] (۱) - «مقبوله» روایتی است که علما آن را تلقی به قبول کرده‌اند و به مضمونش عمل نموده‌اند بدون اینکه التفاتی به صحت و یا عدم صحتش از حیث سند، داشته باشند (غ).

[۲۴۷] (۲) - وسائل الشیعه، کتاب القضاء، باب ۹، از ابواب صفات قاضی.

[۲۴۸] (۳) - «مرسله» روایتی است که راوی آن امام معصوم را درک نکرده است ولی بی‌واسطه آن را از امام نقل می‌کند و یا واسطه را فراموش کرده و یا واسطه را ترک کرده و یا آن را مبهم گذاشته است مثل اینکه می‌گوید: عن رجل، عن بعض و امثال این‌ها. (غ).

[۲۴۹] (۱) - راجع الحدائق الناظره، للبحرانی، ۱ / ۱۰۰.

[۲۵۰] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۲۵۱] (۱) - المقصد الأول، ص ۲۱۸.

[۲۵۲] (۱) - المقصد الثالث، الباب التاسع، الشرط الرابع.

[۲۵۳] (۱) - الکافی، ۶۷ / ۱.

[۲۵۴] (۱) - آخوند صاحب کفایه معتقد است موافقت با کتاب و یا مخالفت با عامه از ممیزات حجت از غیر حجت است نه از مرجحات حجتی بر حجت دیگر. (غ)

[۲۵۵] (۲) - کافی، ج ۱ ص ۶۷ - وسائل ج ۱۸ ص ۷۹.

[۲۵۶] (۱) - الحدائق الناظره، ۹۹ / ۱.

[۲۵۷] (۱) - محدث بحرانی (ره).

[۲۵۸] (۱) - الکافی، ۶۷ / ۱ - من لا یحضره الفقیه، ص ۳۱۸، المطبوع بطنهران سنه ۱۳۷۶ ه. ق - التهذیب فی باب الزیادات من کتاب القضاء.

[۲۵۹] (۲) - یقصد الباقر و الصادق علیهما السلام.

[۲۶۰] (۱) - مشایخ ثلاثه عبارتند از: شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی (رهم) (غ).

[۲۶۱] (۲) - کتب اربعه از مشایخ ثلاثه عبارتند از: «کافی» از کلینی - «من لا یحضره الفقیه» از شیخ صدوق - «تهذیب» و «استبصار» از شیخ طوسی (غ).

[۲۶۲] (۳) - کافی ج ۱ ص ۶۷، من لا یحضره الفقیه، چاپ تهران، سنه ۱۳۷۶ ه. ق ص ۳۱۸. تهذیب، باب زیادات از کتاب قضاء.

[۲۶۳] (۴) - مقصود امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) است.

[۲۶۴] (۱) - المقصد الثالث، الباب السادس.

[۲۶۵] (۱) - ولی می‌توان از اجماع، شهرت را اراده کرد (غ).

[۲۶۶] (۱) - کفایه الاصول، ص ۵۰۵.

[۲۶۷] (۱) - کفایه الاصول، ص ۵۱۸.

[۲۶۸] (۲) - نفس المصدر - الفوائد القدیمه، ص ۱۲۰.

[۲۶۹] (۱) - کفایه الاصول، ص ۵۰۹، ۵۱۰.

[۲۷۰] (۱) - لو فرض ان مکلفا لا یسعه فحص أدله الأحکام لسبب ما، و لو من جهة لزوم العسر و الحرج - فانه يجوز له ان یقلد من یطمئن الیه من المجتهدين الذی تم له فحص الأدله و تحصیل الحجة، و ذلک بمقتضى أدله جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم، كما يجوز له ان یعمل بالاحتیاط فی جمیع الموارد المحتملة للتکلیف و التی یمکن فیها الاحتیاط علی النحو الذی یأتی بیانہ فی موقعه و من هنا قسموا مکلف الی: مجتهد و مقلد و محتاط.

و نحن غرضنا من هذا المقصد انما هو البحث عن وظیفه المجتهد فقط. و هو المناسب لعلم الاصول. (المؤلف)

[۲۷۱] (۱) - فرضا اگر مکلفی بسببی نتواند از ادله احکام فحص کند، و لو از جهت لزوم عسر و حرج، جایز است که از یکی از مجتهدين که مورد اطمینان اوست و ادله را فحص کرده و تحصیل حجت نموده، تقلید کند. و این به مقتضای ادله جواز تقلید و رجوع جاهل به عالم است. کما اینکه مکلف می‌تواند در جمیع مواردی که احتمال تکلیف می‌رود و احتیاط در آنها ممکن است، به صورتی که بیانش خواهد آمد، عمل به احتیاط کند. از این رو علما مکلفین را به سه قسم مجتهد، مقلد و محتاط تقسیم کرده‌اند. و غرض ما در این مقصد، فقط بحث از وظیفه مجتهد است و همین است که مناسب علم اصول می‌باشد.

[۲۷۲] (۱) - ان تعذر اقامه الحجة قد یحصل من جهة فقدان الدلیل، و قد یحصل من جهة اجماله، و قد یحصل من جهة تعارض الدلیلین و تعادلها من دون مرجح لأحدهما علی الآخر. (المؤلف)

[۲۷۳] (۱) - ناممکن بودن اقامه حجت گاهی از جهت فقدان دلیل است و گاهی بخاطر اجمال دلیل است و گاهی ناشی از تعارض و تعادل دو دلیل می‌باشد که هیچیک بر دیگری ترجیحی ندارد.

[۲۷۴] (۱) - المقصود بالشک ما هو أعم من الشک الحقیقی (و هو تساوی الطرفين) و من الظن غیر المعبر، نظرا الی ان حکمه حکم الشک، بل باعتبار آخر یدخل الظن غیر المعبر فی الشک حقیقه، من ناحیه انه لا یرفع حیره المكلف باتباعه فیبقى العامل به شاکا فی فراغ ذمته. (المؤلف)

[۲۷۵] (۲) - راجع فوائد الاصول، ۴/ ۳۲۵ - ۳۴۰.

[۲۷۶] (۱) - مقصود از شک، اعم از شک حقیقی (یعنی تساوی طرفین) و ظن غیر معتبر است، چرا که حکم چنین ظنی، حکم شک است. و به یک اعتبار، ظن غیر معتبر حقیقتا داخل در شک است. چرا که ظن غیر معتبر، تحیر مکلف را رفع نمی‌کند و عامل به ظن، همچنان نسبت به فراغ ذمه‌اش در شک باقی می‌ماند.

[۲۷۷] (۱) - ر. ک: نهایه الدراية فی شرح الکفایه، للعلامة الأصفهانی، جلد ۳ ص ۱، (غ).

[۲۷۸] (۱) - اگر اعتبار یقین سابق از حیث صفت نفسانی‌اش باشد، این یقین، یقین موضوعی است و در این صورت، خبر واحد و امارات معتبره شرعیه، جای آن را نمی‌گیرند. و اگر اعتبار یقین سابق از حیث طریقت آن باشد، این یقین، یقین طریقی است و در این صورت، امارات معتبره شرعیه، جای آن را می‌گیرند و حکم همان یقین را دارند (غ).

[۲۷۹] (۱) - یعنی با وجود قاعده فراغ، قاعده استصحاب، سالبه بانتفاء موضوع می‌شود و معنای حکومت قاعده فراغ بر قاعده استصحاب، همین است (غ).

[۲۸۰] (۱) - یعنی بگوئیم: استصحاب حجت است (غ).

[۲۸۱] (۱) - یعنی عقلا در زندگی روزمره و برای نیل به اغراض واقعی، وجود قبلی یک موجود را دال بر استمرار وجود آن موجود در زمان بعدی تلقی می‌کنند (غ).

[۲۸۲] (۱) - یعنی هیچیک از اصول عملیه و قواعد فقهیه را که برای عمل شاک جعل شده‌اند، نمی‌توان اماره دانست (غ).

[۲۸۳] (۲) - مقصود از دلیل ظنی اجتهادی در کلام شیخ انصاری (ره)، همان اماره است. و به اصول عملیه، دلیل فقهاتی گفته

می‌شود (غ).

[۲۸۴] (۱) - از میان متأخرین، مرحوم آخوند صاحب کفایه قائل به همین قول است. مختار مصنف کتاب یعنی مرحوم مظفر نیز همین است (غ).

[۲۸۵] (۲) - این قول، مختار سید مرتضی است (غ).

[۲۸۶] (۳) - این قول مختار شریف العلماء استاد شیخ انصاری و مختار صاحب ریاض، مرحوم سید علی است (غ).

[۲۸۷] (۱) - ذهب الی هذا القول من المتأخرین الشیخ الآخوند صاحب الکفایه رحمه الله.

[۲۸۸] (۱) - اجماع علما بر این است که مثلاً استصحاب عدم نسخ احکام شرایع سابقه، حجت است (غ).

[۲۸۹] (۲) - مثلاً وضو و طهارت باطنی، خود شرط است و شرطیت آن در نماز، مجعول شرعی است (غ).

[۲۹۰] (۳) - حکم تکلیفی تخییری مانند اباحه، و بعضی مانند وجوب و استحباب، و زجری مانند حرمت و کراهت است (غ).

[۲۹۱] (۴) - مانند حکم حرمت استعمال نجس، که حرمت، حکم تکلیفی و نجاست، حکم وضعی است (غ).

[۲۹۲] (۵) - این قول مختار فاضل تونی صاحب وافیہ است. طبق این قول، اگر کسی با تیمم وارد نماز شود و در بین نماز آب پیدا شود و شک کند که باید نماز را ادامه دهد یا نه؟ در اینجا استصحاب کرده می‌گوید هنوز متطهرم. یعنی خود شرط را اثبات می‌کند نه شرطیت طهارت برای نماز را، چرا که این شرطیت برایش مسلم است. و بدنبال استصحاب این حکم وضعی، وجوب تکلیفی استمرار نماز هم استصحاب می‌شود (غ).

[۲۹۳] (۶) - این قول مختار غزالی است (غ).

[۲۹۴] (۷) - مثل یقین به وضو و شک در حدث، اعم از اینکه شک در وجود رافع باشد و یا در رافعیّت موجود (غ).

[۲۹۵] (۸) - صور شک در رافع پنج قسم است: (۱) شک در اصل وجود رافع (۲) شک در رافعیّت موجود (۳) شک در اندراج موجود در تحت عنوان رافع (۴) شک در مصداقیّت موجود برای رافع (۵) شک در اینکه متیقن با حادث مرتفع می‌شود یا نه؟ محقق خوانساری در مثل قسم چهارم قائل به جریان و حجیت استصحاب است (غ).

[۲۹۶] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۲۹۷] (۱) - قول نهم در نظر شیخ انصاری (ره) قوی‌ترین قول است (غ).

[۲۹۸] (۲) - پایان کلام شیخ انصاری (ره) (غ).

[۲۹۹] (۱) - فوائد الاصول، للکاظمی، (تقریرات بحث النائینی)، ۴/ ۳۳۱ - ۳۳۴.

[۳۰۰] (۱) - یعنی شیخ انصاری (ره) شک در استصحاب را به دو قسم شک در مقتضی و شک در رافع تقسیم می‌کند و می‌گوید بناء عقلاً فقط در شک رافع است نه شک در مقتضی. و این همان قول نهم است (غ).

[۳۰۱] (۱) - یعنی هم شارع می‌تواند براساس قاعده استصحاب، علیه مکلف احتجاج کند و هم مکلف می‌تواند با قاعده استصحاب در نزد شارع احتجاج نماید (غ).

[۳۰۲] (۱) - مانند سید مرتضی (ره) (غ).

[۳۰۳] (۱) - مراد از ملازمه، ملازمه بین علم به حالت سابقه و ظن به بقاء است. اگر دلیلی بر حجّیت ظن به بقاء داشته باشیم، در حقیقت دلیل بر حجّیت استصحاب است و ملازمه مزبور، موضوع استصحاب را تأمین می‌کند (غ).

[۳۰۴] (۱) - مبادی الاصول، ص ۲۵۱، (بتحقیق عبد الحسین البقال).

[۳۰۵] (۱) - علّامه، صاحب مبادی الاصول و نهائیه الاصول، بر حجیت استصحاب در ص ۲۵۰ مبادی الاصول نقل اجماع کرده است. و نیز شیخ انصاری (ره) در کتاب رسائل ص ۳۲۹ از نهائیه الاصول وی، نقل اجماع کرده است (غ).

[۳۰۶] (۱) - وسائل الشیعه، ۱/ ۱۷۴، الحدیث ۱.

[۳۰۷] (۱) - بنی الشیخ الانصاری و من هذا حذوه الاستدلال بهذه الصحیحه علی ان جواب الشرط محذوف و ان قوله «فانه علی یقین من وضوئه» علت للجواب قامت مقامه. و قال: «و جعله نفس الجزاء یتحتاج الی تکلف». فیکون معنی الروایه علی قوله ان لم یتیقن انه قد نام فلا یتوجب علیه الوضوء لانه علی یقین من وضوئه فی السابق.

فحذف «فلا» یتوجب علیه الوضوء و أقام العلة مقامه. و هذا الوجه الذی ذکره و ان کان وجیها و لکن الحذف خلاف الأصل و لا موجب له و لا- تکلف فی جعل الموجود نفس الجزاء علی ما بیناه فی المتن. و لا یتوقف الاستدلال بالصحیحه علی هذا الوجه و لا علی ذلک الوجه و لا علی أى وجه آخر ذکره. فان المقصود منها فی بیان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح یتحصل فی جمیع هذه الوجوه. (المؤلف)

[۳۰۸] (۱) - بنای شیخ انصاری (ره) و پیروان ایشان در استدلال باین روایت بر این است که جواب شرط محذوف است و جمله حضرت «فانه علی یقین من وضوئه» علت جواب است که جانشین خود جواب شده است. و شیخ انصاری فرموده است: «اگر بخواهیم این جمله را خود جزاء بدانیم، احتیاج به تکلف دارد». پس معنای روایت بنا بر قول شیخ انصاری (ره) این است که اگر شخص یقین ندارد که تحقیقا خوابیده، دیگر وضو بر وی واجب نیست چون همچنان یقین دارد که سابقا وضو گرفته است. پس جمله «فلا» یتوجب علیه الوضوء» [دیگر وضو بر وی واجب نیست] حذف شده است و امام علیه السلام علت [جمله فانه علی ...] را جانشین آن جمله قرار داده است. و این توجیهی که شیخ انصاری بیان نموده، گرچه توجیه خوبی است و لکن، حذف برخلاف اصل است و سببی برای حذف وجود ندارد و همان گونه که در متن توضیح داده‌ایم هیچ تکلفی نیست که همان جمله موجود (محذوف) را خود جزاء بدانیم. و استدلال با این روایت صحیح، متوقف بر این یا آن وجه و یا هر دو وجه دیگری که علما ذکر کرده‌اند، نیست. چرا که مقصود از این روایت در بیان قاعدة استصحاب، مفهومی واضح و روشن است که در تمامی این وجوه، این مفهوم و مقصود بدست می‌آید.

[۳۰۹] (۱) - تهذیب الأحکام، ۱/ ۴۲۱، الحدیث ۸.

[۳۱۰] (۱) - وسائل الشیعه، ۵/ ۳۲۱، الحدیث ۳.

[۳۱۱] (۱) - لا یخفی ان هنا مقدمه مطویه یتوجب التنبه لها، و هی ان تجرد کلمه الیقین و الشک فی الروایه من ذکر المتعلق یدل علی وحده المتعلق، یعنی ان هذا التجرد یدل علی ان ما تعلق به الیقین هو نفس ما تعلق به الشک، و إلا فإن من المقطوع به انه لیس المراد الیقین بأى شیء کان و الشک بأى شیء کان لا یرتبط بالمتیقن. و لکن کونها داله علی وحده المتعلق لا یجعلها ظاهره فی کونه واحدا فی جمیع الجهات حتی من جهة الزمان لتکون ظاهره فی قاعدة الیقین کما قیل. (المؤلف)

[۳۱۲] (۱) - ناگفته نماند که در این بحث، یک مقدمه مطویه (پیچیده) وجود دارد که لازم است بدان توجه کنیم و آن اینست که عدم ذکر متعلق برای دو کلمه یقین و شک در روایت، دال بر وحدت متعلق است. یعنی همین تجرد، دال بر این است که آنچه یقین بدان تعلق گرفته، عینا همان چیزی است که شک بدان تعلق گرفته است. و اما روشن و قطعی است که مراد، یقین به هر چیزی و شک در هر چیزی که ربطی به متیقن ندارد، نیست. ولی دلالت بر وحدت متعلق، ظهوری در این معنا ندارد که متعلق از همه جهات، حتی از جهت زمان، یکی است تا اینکه روایت - چنانکه گفته‌اند - ظهور در قاعدة یقین داشته باشد.

[۳۱۳] (۱) - وسائل الشیعه، ۷/ ۱۸۴، الحدیث ۱۳.

[۳۱۴] (۲) - کفایة الاصول، ص ۴۵۲.

[۳۱۵] (۱) - تهذیب الأحکام، ۲/ ۳۶۱.

[۳۱۶] (۱) - یعنی ملاک حکم به طهارت فعلی، یقین سابق به طهارت و شک لاحق در آن است و این همان مفاد قاعدة استصحاب

است (غ).

[۳۱۷] (۱) - اگر مشتری پس از معامله بفهمد که از حیث ثمن یا مثن، مغبون واقع شده می‌بایست فوراً رجوع کند و معامله را فسخ کند. حال اگر در این فرصت از این خیار غبن استفاده نکند، شک می‌کنیم که آیا هنوز حق خیار غبن باقی است یا نه؟ عده‌ای می‌گویند چون شک در مقتضی است، پس استصحاب جاری می‌شود و در نتیجه باید گفت خیار غبن باقی است (غ).

[۳۱۸] (۱) - مراد از حکم، حکم یقین بعنوان صفت است. و مراد مصنف این است که اگر مکلف در مقام عمل، رفتار شاک در تکلیف را دارد ولی نهایتاً حکم متیقن را ملتزم می‌شود، این به معنای نقض یقین با یقین است زیرا واقعاً صفت یقین زائل شده و یقیناً صفت شک جایگزین آن شده است (غ).

[۳۱۹] (۱) - کفایه الاصول، ص ۴۵۹ - ۴۸۹.

[۳۲۰] (۲) - هذا هو التنبيه الأول في تعداد الرسائل و التنبيه الثالث في تعداد الكفایه.

[۳۲۱] (۱) - این همان تنبیه اول در کتاب رسائل شیخ (ره) و تنبیه سوم در کتاب کفایه الاصول [آخوند] است.

[۳۲۲] (۱) - چهار سوره ۳۲، ۴۱، ۵۳ و ۹۶ را که بترتیب عبارتند از: سجده، فصلت، نجم و علق، سور عزائم گویند (غ).

[۳۲۳] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۳۲۴] (۱) - در این صورت اصل صفت «کثرت شک» استصحاب می‌شود چون عرف مسامحه می‌کند و متیقن و مشکوک را یک چیز می‌داند (غ).

[۳۲۵] (۱) - لم يذكر هذا التنبيه في الرسائل و لا في الكفایه.

[۳۲۶] (۱) - این تنبیه نه در رسائل آمده و نه در کفایه.

[۳۲۷] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می‌کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می‌دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه

مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲-۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲-۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران ۲۳۳۳۰۴۵-۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام :- هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده

است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: امام حسين عليه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می‌دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



اصفهان

فائمه



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹