



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

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

اصول الفقه

للشيخ محمد رضا المظفر السمرقاني

المتوفى ١٣٨٣ هـ . ق

همراه با :

شرح فارسی

جلد دوم

از: سیدعبدالله اصغری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح فارسی بر اصول فقه محمدرضا مظفر

نویسنده:

عبدالله اصغری

ناشر چاپی:

ناصر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۲	شرح فارسی بر اصول فقه محمد رضا مظفر جلد ۲
۱۲	مشخصات کتاب
۱۲	فهرست مطالب
۱۴	المقصد الثالث- مباحث الحجّة
۱۴	تمهید (۱)
۱۶	المقدمة
۱۶	اشاره
۱۶	۱- موضوع المقصد الثالث
۲۱	۲- معنی الحجّة
۲۳	۳- مدلول کلمة الامارة و الظن المعتبر (۱)
۲۴	۴- الظن النوعی (۱)
۲۵	۵- الأمانة و الاصل العملی (۱)
۲۶	۶- المناط فی اثبات حجیة الامارة (۲)
۳۱	۷- حجیة العلم ذاتیة (۱)
۳۷	۸- موطن حجیة الامارات (۱)
۴۰	۹- الظن الخاص و الظن المطلق (۱)
۴۱	۱۰- مقدمات دلیل الانسداد (۱)
۴۴	۱۱- اشتراك الاحکام بین العالم و الجاهل (۱)
۵۰	۱۲- تصحیح جعل الامارة (۱)
۵۳	۱۳- الامارة طریق او سبب (۱)
۵۶	۱۴- المصلحة السلوكیة (۱)
۶۰	۱۵- الحجیة امر اعتباری او انتزاعی (۱)

- الباب الاوّل - الكتاب العزيز ۶۴
- تمهید: ۶۴
- نسخ الكتاب العزيز ۶۵
- حقیقه النسخ: (۲) ۶۵
- امکان نسخ القرآن: ۶۹
- وقوع نسخ القرآن و اصله عدم النسخ: ۷۴
- الباب الثاني - السنّة ۷۵
- تمهید: ۷۵
- «قول المعصوم او فعله او تقريره» ۷۷
- اشاره ۷۷
- ۱- دلالة فعل المعصوم (۲) ۷۸
- ۲- دلالة تقرير المعصوم (۲) ۸۴
- ۳- الخبر المتواتر (۱) ۸۶
- ۴- خبر الواحد (۱) ۸۸
- اشاره ۸۸
- أ- أدلة حجیة خبر الواحد من الكتاب العزيز (۲) ۹۱
- اشاره ۹۱
- تمهید: ۹۱
- (الآیة الاولى) - آیة النبأ: (۲) ۹۲
- (الآیة الثانية) - آیة النفر: (۱) ۹۷
- (الآیة الثالثة) - آیة حرمة الکتمان: (۱) ۱۰۳
- ب- دلیل حجیة خبر الواحد من السنّة (۱) ۱۰۴
- ج- دلیل حجیة خبر الواحد من الاجماع (۱) ۱۰۸
- د- دلیل حجیة خبر الواحد من بناء العقلاء ۱۱۷

۱۲۱	الباب الثالث- الإجماع
۱۲۱	اشاره
۱۲۱	معنی و مفهوم اجماع
۱۲۱	اشاره
۱۲۴	اما السؤال الاول: (۲)
۱۲۹	و اما السؤال الثاني: (۲)
۱۳۱	الاجماع عند الامامية
۱۴۴	الاجماع المنقول (۱)
۱۵۲	الباب الرابع- الدليل العقلي
۱۵۲	اشاره
۱۶۳	وجه حجیة العقل:
۱۷۲	الباب الخامس- حجیة الظواهر
۱۷۳	تمهيدات:
۱۷۵	(طرق اثبات الظواهر)
۱۷۷	(حجیة قول اللغوی)
۱۸۱	(الظهور التصوري و التصديقي) (۱)
۱۸۵	(وجه حجیة الظهور) (۱)
۱۸۵	اشاره
۱۸۶	۱- اشتراط الظن الفعلي بالوفاق: (۲)
۱۸۹	۲- اعتبار عدم الظن بالخلاف: (۱)
۱۹۰	۳- اصالة عدم القرينة: (۱)
۱۹۴	۴- حجیة الظهور بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام: (۱)
۲۰۰	۵- حجیة ظواهر الكتاب (۱)
۲۰۷	الباب السادس- الشهرة

- ۲۰۷ اشاره
- ۲۱۱ الدلیل الاول - اولويتها من خبر العادل
- ۲۱۲ الدلیل الثانی - عموم تعلیل آیه النبأ (۱)
- ۲۱۴ الدلیل الثالث - دلالة بعض الاخبار (۱)
- ۲۱۴ اشاره
- ۲۱۶ تنبيه: (۱)
- ۲۱۶ الباب السابع - السيرة
- ۲۱۶ اشاره
- ۲۱۸ ۱- حجية بناء العقلاء
- ۲۱۹ ۲- حجية سيرة المتشرعة (۲)
- ۲۲۲ ۳- مدى دلالة السيرة
- ۲۲۳ الباب الثامن - القياس
- ۲۲۳ تمهيد:
- ۲۲۵ ۱- تعريف القياس
- ۲۲۷ ۲- اركان القياس
- ۲۲۸ ۳- حجية القياس
- ۲۲۸ اشاره
- ۲۲۸ ۱- هل القياس يوجب العلم؟
- ۲۳۵ ۲- الدلیل على حجية القياس الظني: (۱)
- ۲۳۵ اشاره
- ۲۳۶ الدلیل من الآيات القرآنية: (۱)
- ۲۳۹ الدلیل من السنة: (۱)
- ۲۴۲ الدلیل من الاجماع:
- ۲۴۹ الدلیل من العقل: (۴)

۲۵۰	۴- منصوص العلة و قياس الاولوية (۱)-----
۲۵۵	تنبيه-----
۲۵۵	الاستحسان و المصالح المرسله و سدّ الدّرائع-----
۲۵۷	الباب التاسع- التعادل و التراجيح-----
۲۵۷	تمهيد:-----
۲۶۰	- المقدمة-----
۲۶۰	اشاره-----
۲۶۰	۱- حقیقه التعارض:-----
۲۶۱	۲- شروط التعارض:-----
۲۶۴	۳- الفرق بين التعارض و التزاحم: (۳)-----
۲۶۷	۴- تعادل و تراجيح المتزاحمين: (۱)-----
۲۷۴	۵- الحكومه و الورود: (۱)-----
۲۸۲	۶- القاعدة في المتعارضين التساقط او التخيير: (۲)-----
۲۸۹	۷- الجمع بين المتعارضين اولي من الطرح:-----
۲۹۵	الامر الاول- الجمع العرفي-----
۳۰۰	الامر الثاني- القاعدة الثانويه للمتعادلين-----
۳۱۶	الامر الثالث- المرجحات-----
۳۱۶	اشاره-----
۳۱۷	(المقام الاول- المرجحات الخمسه)-----
۳۱۷	اشاره-----
۳۱۸	۱- التراجيح بالاحداث:-----
۳۱۹	۲- التراجيح بالصفات: (۱)-----
۳۲۲	۳- التراجيح بالشهره: (۱)-----
۳۲۵	۴- التراجيح بموافقه الكتاب: (۱)-----

- ۳۲۸ ۵- مخالفه العامة: (۱)
- ۳۲۹ (المقام الثاني في المفاضلة بين المرجحات)
- ۳۲۹ اشاره
- ۳۳۱ و الذي نقوله على نحو الاختصار انه يبدو من ...
- ۳۳۲ و قد اصرر شيخنا التائيني اعلى الله درجته ...
- ۳۳۷ المقام الثالث- في التعدى عن المرجحات المنصوصة
- ۳۴۳ المقصد الرابع- مباحث الاصول العملية
- ۳۴۳ تمهيد:
- ۳۵۱ الاستصحاب
- ۳۵۱ تعريفه:
- ۳۵۶ مقومات الاستصحاب:
- ۳۶۵ معنى حجية الاستصحاب:
- ۳۶۷ هل الاستصحاب امانة أو أصل؟ (۱)
- ۳۶۹ الأقوال في الاستصحاب:
- ۳۷۶ أدلة الاستصحاب
- ۳۷۶ الدليل الاول- بناء العقلاء:
- ۳۷۸ الدليل الثاني- حكم العقل
- ۳۸۱ الدليل الثالث- الاجماع
- ۳۸۲ الدليل الرابع- الاخبار (۱)
- ۳۸۲ اشاره
- ۳۸۶ ۱- صحیحة زرارة الاولى
- ۳۹۲ ۲- صحیحة زرارة الثانية (۱)
- ۳۹۶ ۳- صحیحة زرارة الثالثة (۱)
- ۴۰۲ ۴- رواية محمد بن مسلم (۱)

- ۴۰۵ ۵- مکاتبه علی بن محمد القاسانی (۱) ۴۰۵
- ۴۰۵ اشاره ۴۰۵
- ۴۰۹ ۱- التفصیل بین الشبهه الحکمیة و الموضوعیة: ۴۰۹
- ۴۱۰ ۲- التفصیل بین الشک فی المقتضی و الرافع: (۲) ۴۱۰
- ۴۱۰ اشاره ۴۱۰
- ۴۱۰ ۱- المقصود من المقتضی و المانع (۲) ۴۱۰
- ۴۱۴ ۲- مدى دلالة الاخبار على هذا التفصیل (۱) ۴۱۴
- ۴۲۴ النتيجة: ۴۲۴
- ۴۲۵ الخلاصة: ۴۲۵
- ۴۲۵ تنبيهات الاستصحاب (۱) ۴۲۵
- ۴۲۵ اشاره ۴۲۵
- ۴۳۲ (التنبیه الاول) استصحاب الكلی (۱) ۴۳۲
- ۴۳۷ التنبیه الثاني (۱) (الشبهه العبائیة او استصحاب الفرد المردد) (۲) ۴۳۷
- ۴۴۴ درباره مرکز ۴۴۴

شرح فارسی بر اصول فقه ممدردضا مظفر جلد ۲

مشخصات کتاب

- سرشناسه: اصغری، عبدالله، شارح
 عنوان و نام پدیدآور: شرح فارسی بر اصول فقه ممدردضا مظفر / ترجمه و شرح عبدالله اصغری
 مشخصات نشر: قم: ناصر، - ۱۳۶۸.
 شابک: بها: ۱۷۵۰ ریال (ج. ۱).
 یادداشت: عنوان روی جلد: اصول فقه: همراه با یادواره علامه فقیه استاد حاج شیخ ممدردضا مظفر.
 عنوان روی جلد: اصول فقه: همراه با یادواره علامه فقیه استاد حاج شیخ ممدردضا مظفر.
 عنوان دیگر: اصول الفقه
 موضوع: مظفر، ممدردضا، ۱۹۶۴ - ۱۹۰۴. اصول الفقه -- نقد و تفسیر
 موضوع: اصول فقه شیعه
 شناسه افزوده: مظفر، ممدردضا، ۱۹۶۴ - ۱۹۰۴. اصول فقه. شرح
 رده بندی کنگره: BP۱۵۵/۸/م۶الف ۶۰۴۲۲۲ ۱۳۶۸
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲
 شماره کتابشناسی ملی: م ۶۸-۳۵۹۲

فهرست مطالب

- مقصد سوم مباحث حجّت ۳
 موضوع مقصد سوم ۸
 معنای حجّه ۱۶
 مدلول کلمه اماره و ظنّ معتبر ۲۰
 ظنّ نوعی ۲۱
 اماره و اصل عملی ۲۳
 مناط در اثبات حجّیت اماره ۲۶
 حجّیت علم ذاتی است ۳۴
 موطن حجّیت اماره ۴۵
 ظنّ خاص و ظنّ مطلق ۵۱
 مقدمات دلیل انسداد ۵۲
 اشتراک احکام بین عالم و جاهل. ۵۷
 تصحیح جعل اماره ۶۹
 اماره طریق است یا سبب؟ ۷۴
 مصلحت سلوکی ۷۹

حجیت، امر اعتباری است یا انتزاعی؟

۸۷

باب الاول کتاب العزیز ۹۴

الباب الثانی السنۃ ۱۱۶

الباب الثالث الاجماع ۱۹۸

الباب الرابع الدلیل العقلی ۲۵۴

الباب الخامس حجیت الظواهر. ۲۹۰

الباب السادس الشهرة ۳۵۲

الباب السابع السيرة ۳۶۸

الباب الثامن القياس ۳۸۰

الباب التاسع التعادل و التراجیح ۴۳۹

المقصد الرابع مباحث الاصول العملية ۵۸۹

الاستصحاب تعريفه ۶۰۳

معناى حجیت استصحاب ۶۲۷

ادلة الاستصحاب ۶۴۸

مدى دلالة الاخبار ۷۰۳

استصحاب کلی ۷۴۶

شبهه عبائیه ۷۵۵

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲

المقصد الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

در مقصد سوم از مقاصد اربعه «کتاب اصول فقه» که عنوان (مباحث حجة) را به خود اختصاص داده است، از دلیلیت و حجیت و از تشخیص ادله احکام شرعی بحث می‌شود، مثلاً از حجیت و اعتبار کتاب، سنه، اجماع، دلیل عقل، ظواهر، شهره، سیره، قیاس و تعادل و تراجیح، بررسی و تحقیق به عمل می‌آید، و لازم به تذکر است که مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحث علم اصول را، مباحث همین مقصد سوم تشکیل می‌دهد، و مؤثر بودن و فائده داشتن مقاصد اول و دوم (مباحث الفاظ و مباحث عقلیه) بستگی به مقصد سوم دارد، چه آنکه مقصد اول و دوم، «صغرای» قیاس را به وجود می‌آورند و کبرای قیاس باید از مقصد سوم حاصل گردد، مثلاً در مقصد اول، اصل ظهور، مشخص و منقح می‌شود که «فعل امر» ظهور در وجوب دارد و «صیغه نهی» ظهور در حرمت دارد و ... و در مقصد سوم ثابت می‌گردد که (کل ظاهر حجة) و سرانجام به نتیجه قیاس مذکور نائل می‌شویم (که ظهور صیغه افعال در وجوب حجیت می‌باشد) و نتیجه قیاس به عنوان دلیل شرعی، احکام را به اثبات می‌رساند.

و همچنین نتیجه در مقصد دوم (مباحث عقلیه) آن است که مثلاً مقدمه واجب بحکم عقل واجب است و در مقصد سوم، حجیت حکم عقل به اثبات می‌رسد و نتیجه می‌گیریم که حکم عقل، به عنوان دلیل شرعی، جهت اثبات احکام شرعی به کار خواهد رفت، بنابراین اگر مقصد سوم (مباحث حجیت) در کار نباشد مقصد اول و دوم هیچ‌گونه اثر و سودی در بر نداشته و خاصیت اصلی خود را از دست می‌دهند و این است که می‌گویند: مباحث مقصد سوم (غایه الغایات) مباحث علم اصول به حساب می‌آید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳

المقصد الثالث - مباحث الحجّة

تمهید (۱)

إن مقصودنا من هذا البحث، و هو (مباحث الحجّة)، (۲) تنقیح ما يصلح أن (۳)

(۱) - یعنی زمینه‌سازی برای ورود در مبحث مقصد سوم.

(۲) - شیخ مظفر (ره) تحت عنوان (تمهید) چند نکته‌ای (که توجه به آنها زمینه‌ساز ورود در اصل بحث می‌باشد) را یادآوری می‌نماید.

نکته اول: مقصود و هدف از بحث، در مقصد سوم (مباحث حجّت) منقّح ساختن و اصلاح نمودن آن چیزی است که برای دلیل بودن و حجّت بودن بر احکام شرعی، صلاحیت دارد که به وسیله همان دلیل و حجّت شرعی، به احکام واقعی و شرعی الهی دست می‌یابیم، بنابراین غرض از بحث و بررسی در مباحث حجّت این است که ادلّه و حجج اثبات‌کننده احکام شرعی، منقّح و مشخص گردد.

به عبارت دیگر: می‌خواهیم ببینیم که کدام‌یک از دلائل شرعی که ارائه شده‌اند حجّت دارد و می‌تواند اثبات‌گر احکام شرعی باشد؟

نکته دوم: اگر آقای مجتهد و مستنبط، با عمل کردن طبق دلیلی که حجّت آن در مباحث حجّت، ثابت شده است، به واقع و حکم واقعی دست یابد، چه بهتر که به مقصود نهائی و اصلی خود (فذلک هو غایة القصوی) نائل آمده است و دلیل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴

مزبور منجز خواهد بود. و اما اگر به واقع نرسد یعنی دلیل مورد عمل، به واقع اصابت نکند (مثلا: خبر واحد بر وجوب «صلاة جمعه» در زمان غیبت، دلالت کرده و آقای مجتهد طبق آن عمل نموده و حال آنکه در واقع «صلاة جمعه» در زمان غیبت حرام بوده است) در این صورت دلیل مذکور معذّر می‌باشد و آقای مجتهد و مقلّدین او در رابطه با مخالفت واقع، معذورند و مورد عقاب قرار نمی‌گیرند (و السیر فی ذلک) انگیزه مطلب مزبور این است که او تمام سعی و کوشش خود را مبذول داشته و وظیفه خود را در زمینه شناسائی راهها و طرق «موصله الی الواقع» انجام داده است و بلکه وقوع در خطاء، از ناحیه خود دلیل می‌باشد، به این کیفیت:

شارع مقدّس مثلا: خبر واحد را حجّت و دلیل شرعی قرار داده و به عمل برطبق آن راضی شده است و از آن طرف برای مجتهد با دلیل قطعی ثابت شده است که خبر واحد از نظر شارع حجّت و اعتبار دارد، بنابراین «دلیل شرعی» است که نقص فتنی داشته و نتوانسته است به واقع و حکم الله، اصابت نماید و این دلیل است که مجتهد و مقلّدین او را به خطاء و اشتباه سوق داده است.

به عبارت دیگر شارع مقدّس می‌توانست این دلیل را حجّت قرار ندهد و به عمل برطبق آن راضی نشود، تا وقوع در خطاء پیش نیاید.

کوتاه‌سخن، گردی از حادثه مخالفت واقع (که در سایه عمل کردن به دلیل معتبر عند الشّارع، اتّفاق افتاده است) روی دامن مجتهد و مقلّدین او نخواهد نشست (البته در این زمینه بحث مفصّل خواهد آمد).

نکته سوم (و لا شکّ فی أنّ هذا المقصد ...)

همان‌طوری که در آغاز بحث اشاره نمودم، آن است که نهائی‌ترین غرض از مباحث علم اصول و عمده‌ترین هدف در مباحث علم

اصول همین مقصد سوّم است که بیان گر کبرای مقصد اوّل و دوّم می‌باشد، چه آنکه در مقصد اوّل،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵

یکون دلیلا و حجة على الاحكام الشرعية، لتوصل الى الواقع من أحكام الله تعالى.

فان أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى (۴) و إن أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع.

و السر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا و قصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة الى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا- على سبيل القطع (۵)- أن هذا الدليل المعين، كخبر الواحد مثلا، قد ارتضاه

صغرای قیاس بوجود می‌آید که مثلا: جمله شرطیه (إن جاءك زيد فاکرمه) در مفهوم داشتن (انتفاء جزاء عند انتفاء شرط) ظهور دارد و صیغه (افعل) در وجوب و (لا تفعل) در حرمت ظهور دارند و در مقصد سوّم کبری قیاس محقق می‌شود که (کلّ ظاهر حجّة) و نتیجه حاصل می‌شود که ظهور (افعل) در وجوب و (لا تفعل) در حرمت و جمله شرطیه، در انتفاء (عند الانتفاء) حجّت خواهند بود و همچنین در مقصد دوّم صغرای قیاس به دست می‌آید که جناب عقل و وجوب مقدّمه را درک نموده (یعنی ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه را شرعا، عقل درک می‌نماید) و از مباحث مقصد سوّم باید کبرای قیاس را حاصل نمائیم (مبنی بر اینکه درک عقل حجّت می‌باشد) و بدین سان دلیل و بلکه دلایل شرعی جهت استنباط احکام شرعی الهی، توشه راه مجتهد در وادی صحرای فروع و احکام فقهی، خواهد گردید.

(۳)- تنقیح به معنای اصلاح کردن است.

(۴)- مشار الیه «ذلک» و مرجع «هو» یک چیز است یعنی رسیدن ما بواقع به وسیله دلیل، نهایت چیزی است که مقصود ما می‌باشد.

(۵)- یعنی با ادله قطعی و علمی، حجّت و اعتبار آن ثابت خواهد شد و لکن با ادله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶

الشارع لنا طريقا الى أحكامه و جعله حجة عليها. فالخطأ الذي نقع فيه انما جاء من الدليل الذي نصبه و ارتضاه لنا، لا من قبلنا. و سیأتی بیان کیف نכון معذورین، و کیف یصح وقوع الخطأ فی الدلیل المنصوب حجّة، مع أن الشارع هو الذی نصبه و جعله حجّة. و لا شک فی أن هذا المقصد هو غایة الغایات من مباحث علم أصول الفقه، و هو العمدة فیها، لانه هو الذی یحصل کبریات مسائل المقصدین السابقین (الاول و الثانی) فانه لما کان یبحث فی المقصد الاول عن تشخیص صغریات الظواهر اللفظیة (۱) فانه فی هذا المقصد یبحث عن حجیة مطلق الظواهر اللفظیة بنحو العموم، فتتألف الصغری من نتیجة المقصد الاول. و الکبری من نتیجة هذا المقصد. لیستنتج من ذلك الحكم الشرعی. فیقال مثلا.

صیغة افعال ظاهرة فی الوجوب ... (الصغری)

و کل ظاهر حجّة ... (الکبری)

فینتج: صیغة افعال حجّة فی الوجوب ... (النتیجة)

فاذا وردت صیغة افعال فی آیه او حدیث استنتج من ذلك وجوب متعلقها. (۲) و هكذا یقال فی المقصد الثانی، اذ یبحث فی عن تشخیص صغریات احکام العقل، و فی هذا المقصد یبحث عن حجیة حکم العقل، فتتألف منهما صغری و کبری.

ظنی، حجّت و اعتبار آن دلیل، ثابت نمی‌شود.

(۱)- ان بعض مشایخنا الاعاظم قدّس سرّه التزم فی المسألة الاصولیة انها یجب أن تقع کبری فی القیاس الذی یستنبط 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.

(۲) - مثلا: در آیه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ... متعلق صیغه (افعل) که «اقیموا» باشد، صلاة است و وجوب صلاة استنباط و استنتاج می گردد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷

و قد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدین (فراجع).

و عليه، فلا بد ان نستقصى في بحثنا (۱) عن كل ما قيل او يمكن ان يقال باعتباره و حجيته، لنستوفي البحث، و نغذر عند الله تعالى في اتباع ما يصح اتباعه و طرح ما لا يثبت اعتباره.

و ينبغي لنا أيضا - من باب التمهيد و المقدمة - ان نبحث عن موضوع 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:

(۱) - با توجه به نکات مزبور زمینه برای ورود در اصل بحث فراهم می شود که باید عمیقا و دقیقا، راجع به حجیت و اعتبار ادله،

تحقیق و بررسی نمائیم که کدام یک از ادله ارائه شده از نظر شرعی حجیت و اعتبار دارد و کدام یک اعتبار و وقاری ندارد؟

یعنی اعتبار و حجیت هریک از ادله اگر با دلیل قطعی ثابت گردید باید طبق آن عمل نمائیم و آن را جهت استنباط احکام شرعی

بکار بگیریم و الا باید آن را طرد نمائیم، و بدین لحاظ بحث، در مقصد سوم (مباحث حجیت) به دو بخش تقسیم می شود:

بخش اول: بحث مقدمی است که از باب مقدمه، از موضوع بحث، در مقصد سوم (کل شیء یصلح ان یدعی ثبوت الحکم الشرعی

به ...) و از معنای حجیت و خصوصیت‌های آن، و از معیار در حجیت و از چگونگی اعتبار و حجیت و از متعلقات آن، بررسی نمائیم

که جمعا به عنوان مقدمه ۱۵ تا مبحث مورد توجه واقع خواهد شد.

بخش دوم: بحث ذی‌المقدمه‌ای است که دارای ۹ باب است که در این ۹ باب از ۹ تا دلیل که صلاحیت دلیل بودن را دارند، از نظر

حجیت و اعتبار مورد تحقیق واقع می شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸

المقدمة

اشاره

و فيها مباحث:

۱- موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم (۱) في بيان المقصود من «مباحث الحجية» يتبين لنا أن الموضوع

(۱) - الى قوله و لا يصح ان نجعل موضوعه ...

اولین بحث از مباحث مقدمی که ۱۵ تا می باشد مربوط به موضوع مقصد سوم است که ببینیم موضوع بحث در مقصد سوم چه چیز

است و به اصطلاح سر کی را باید بتراشیم؟

پیش از توضیح فرمایشات شیخ مظفر (ره) در زمینه موضوع مقصد سوم باید به دو نکته توجه داشت:

نکته اول: موضوع مسائل و قضایای هر علمی، یکی از مصادیق موضوع همان علم می‌باشد، مثلاً: موضوع علم نحو (کلمه و کلام) است و یکی از مسائل و قضایای علم نحو (الفاعل مرفوع) می‌باشد، «فاعل» که موضوع این قضیه نحوی است، یکی از مصادیق (کلمه) خواهد بود و در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم، بحث و گفتگو می‌شود. مثلاً: (مرفوع بودن) یکی از عوارض (کلمه) است که در علم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹

نحو به بحث گرفته خواهد شد.

بنابراین اگر برای مقصد سوّم که یکی از مسائل علم اصول است، موضوعی مشخص و معین گردد این موضوع یکی از مصادیق موضوع علم اصول می‌باشد، به عبارت دیگر آنچه که موضوع مقصد سوّم می‌باشد، موضوع علم اصول خواهد بود.

نکته دوّم: شیخ مظفر (ره) در ج اول (اصول فقه) راجع به موضوع علم اصول فرمودند: (که علم اصول موضوع مشخصی ندارد) و بلکه در علم اصول از موضوعات پراکنده‌ای بحث می‌شود که همه آن‌ها در یک هدف (استنباط حکم شرعی) شریکند.

با توجه به دو نکته مزبور بفرمایشات استاد مظفر با دقت گوش فرا می‌دهیم: او می‌فرماید: (من التمهید المتقدّم...) از تمهیدی که بیانش گذشت معلوم گردید که موضوع مقصد سوّم (مباحث حجّت) (کلّ شیء يصلح ان يدعی ثبوت الحكم الشرعی به لیکون دلیلاً و حجّة علیه...) «هر چیزی است که صلاحیت داشته باشد که اثبات حکم شرعی به وسیله آن، ادعا شود و دلیل و حجّت برای حکم الهی باشد»، به عبارت دیگر موضوع مقصد سوّم، شیء خاص و معین نمی‌باشد بلکه موضوع مقصد ثالث هر چیزی است که صلاحیت دلیل بودن را برای اثبات حکم شرعی، دارا باشد و لذا در مقصد سوّم اگر توانستیم با دلیل قطعی، ثابت نمائیم که فلان دلیل اعتبار و حجّت دارد و می‌تواند حکم واقعی الهی را ثابت نماید، به آن دلیل عمل خواهیم نمود و اگر اعتبار و حجّت آن دلیل، به اثبات نرسد، اثبات گر حکم شرعی نبوده و مطرود شناخته می‌شود.

بنابراین موضوع مقصد سوّم «ذات دلیل» است نه دلیل با وصف دللیت تفاوت میان اینکه موضوع، ذات، دلیل باشد، تا آنکه «دلیل با وصف دللیت» موضوع باشد، همان تفاوتی است که میان ماه من تا ماه گردون، برقرار است که تفاوت از زمین تا آسمان خواهد بود و بحث مفصل آن خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰

لهذا المقصد الذی یبحث فیہ عن لواحق ذلك الموضوع (۱) و محمولاته هو:

«کل شیء يصلح أن يدعی ثبوت الحكم الشرعی به، لیکون دلیلاً و حجّة علیه».

فان استطعنا فی هذا المقصد ان نثبت بدلیل قطعی (۲) ان هذا الطريق مثلا حجّة، أخذنا به و رجعنا الیه لاثبات الاحکام الشرعیة. و الا طرحناه و أهملناه و بصریح العبارة نقول:

إن الموضوع لهذا المقصد فی الحقیقة هو «ذات الدلیل» بما هو فی نفسه، لا بما هو دلیل.

و اما محمولاته و لواحقه التي نفحصها و نبحت عنها لاثباتها له، (۴) فهي کون ذلك

بنا بر اینکه موضوع ذات دلیل باشد، از عوارض آن، که «حجّت» و عدم حجّت باشد بحث می‌شود و محمول قضیه، حجّت و «دللیت» خواهد بود که در طول بحث در مقصد سوّم «دللیت» و «حجّت» و یا عدم آن برای آن دلیل (موضوع)، ثابت می‌شود (الشهره حجّة او لیست بحجّة و غیر ذلك)

(۱) - یعنی در مقصد سوم از عوارض و محمولات آن موضوع (ذات دلیل) که حجّت و عدم حجّت باشد بحث می‌شود و منظور از لواحق و عوارض ذاتی، عوارضی است که یا بدون واسطه باشد و یا با واسطه در ثبوت باشد (به جلد اول شرح فارسی بر اصول فقه

مراجعه شود).

(۲) - سیأتی فی المبحث السادس بیان انه لما ذا يجب ان يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعي و لا يكفي الدليل الظني.

(۳) - ضمیر «محمولاته» به (موضوع) برمی گردد و همچنین مرجع ضمیر (لواحقه) «موضوع» می باشد و ضمیرهای (نفحصها) و (نبحث عنها) و (لاثباتها) به «لواحق» و محمولات رجوع می شوند و مرجع ضمیر (له) ایضا «موضوع» خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱

الشیء دلیلا و حجة، فاما ان ثبت ذلك او نفيه. (۱)

و لا یصح أن نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل، (۲) او الحجّة بما هی حجة، آی

(۱) - یعنی یا دلیل بودن و حجّیت آن شیء «موضوع» را ثابت نمائیم و یا آن را نفی خواهیم کرد.

(۲) - شرح:

ما حصل سخن از عبارت (لا یصحّ ان نجعل ...) تا حدود دو صفحه از این قرار است که شیخ مظفر (ره) در رابطه با مشخص نمودن موضوع مقصد سوم، بحث را به بررسی موضوع خود «علم اصول» می کشاند و نظریه صاحب قوانین (ره) (مبنی بر اینکه موضوع علم اصول ادله اربعه با وصف دلّیّت است) را متذکر می شود و سپس اشکال معروف (از ناحیه صاحب فصول و دیگران) را نسبت به نظریه میرزای قمی (ره) بیان می نماید و در ادامه بحث از صاحب قوانین حمایت می نماید (حمایت به این معنا که اشکال مزبور بر صاحب فصول و کسانی که موضوع علم اصول را ذات ادله اربعه می دانند ایضا وارد است) و در پایان مبنای خود (مبنی بر اینکه موضوع علم اصول مطلق ادله است و اختصاص به ادله اربعه ندارد) را به اثبات می رساند و نتیجه می گیرد که موضوع علم اصول و موضوع مقصد سوم (کلّ شیء یصلح ان، یدعی انه دلیل و حجّة) خواهد بود.

میرزای قمی (ره) موضوع علم اصول را ادله اربعه (کتاب و سنّت و عقل و اجماع) با وصف (دلّیّت و حجّیت) معرفی نموده است، به این معنا که موضوع علم اصول دو جزء دارد:

۱- ادله اربعه.

۲- وصف دلّیّت و حجّیت داشتن.

بر نظریه میرزای قمی (ره) اشکال مهمی که تا حدودی از شهرت و معروفیتی برخوردار است، وارد می باشد و آن اشکال این است: (و لو كان الامر كما ذهب اليه رحمه الله ...) که بنا بر مبنای میرزای قمی (ره) مباحث مقصد سوم که از عمده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲

مسائل علم اصول است، از مباحث علم اصول خارج می شود و بلکه جزء مبادی تصویری علم اصول خواهد بود، چه آنکه در مقصد ثالث از حجّیت و دلّیّت ادله، بحث می شود و بحث از دلّیّت و حجّیت، کل مباحث مقصد سوم را تشکیل می دهد و اگر وصف دلّیّت و حجّیت، جزء موضوع علم اصول باشد.

بنابراین مقصد سوم از خود موضوع بحث می نماید و بحث از خود موضوع در هر علمی از مباحث تصویری آن علم به شمار می آید (مثلا: بحث از خود کلمه و کلام از مبادی تصویری علم نحو است و بحث از اثبات وجود کلمه و کلام از مبادی تصدیقیه علم نحو است و بحث از عوارض کلمه و کلام از مباحث و مسائل علم نحو خواهد بود) اگر موضوع علم اصول «ادله با صفت دلّیّت» باشد. مباحث مقصد سوم کلا- جزء مبادی تصویری علم اصول می باشد و از مباحث اصلی علم اصول بیرون خواهد رفت و حال آنکه مباحث مقصد سوم داخل در علم اصول و جزء مسائل علم اصول می باشد.

صاحب فصول و دیگران به خاطر فرار از اشکال مزبور آمدند موضوع علم اصول را (ذات ادله اربعه) قرار داده اند و لکن غافل از

آنکه از زیر باران فرار کرده‌اند و زیر ناودان نشسته‌اند و به تعبیر دیگر صاحب فصول با همراهان از طریقی که میرزای قمی (ره) به دام اشکال مزبور گرفتار شده است، خود را نجات داده‌اند و لکن از طریق دیگری غافلگیر شده‌اند و به چنگال اشکال مورد نظر مبتلا شده‌اند.

یعنی با قرار دادن موضوع علم اصول را «ذات ادله اربعه» از شر اشکال مزبور راحت نشده‌اند و بلکه اشکال مزبور دامن گیر آن‌ها ایضا خواهد بود.

به این کیفیت: و لکن هنا ملاحظه ینبغی التنبه علیها ... استاد مظفر می‌خواهد بفرماید: که اگر موضوع علم اصول ادله اربعه باشد، ایضا همان اشکالی که بر میرزای قمی (ره) وارد بود، وارد می‌شود چه آنکه معنای اختصاص دادن موضوع علم اصول را به ادله اربعه (مقید کردن به اربعه) آن است که ادله اربعه، به خاطر آنکه معلوم الحجیت می‌باشند، لذا موضوع علم اصول خواهند بود. بنابراین موضوع علم اصول، ادله اربعه بما هی حجه، موضوع می‌باشد نه بما هی هی.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳

بصفت کونه دلیلا- و حجه، كما نسب ذلك الى المحقق القمی أعلى الله مقامه فی قوانینه، اذ جعل موضوع أصل علم الاصول الادله الاربعه بما هی أدله.

و لو كان الامر كما ذهب اليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد

به عبارت دیگر اگر ادله را با قید «اربعه»، موضوع «علم اصول» قرار دهیم، همان مبنای میرزای قمی از آب درمی‌آید (که موضوع دارای دو جزء می‌شود: ۱- ادله ۲- وصف دلالت) چه آنکه مقید کردن به (اربعه) یعنی ادله با وصف دلالت موضوع می‌باشد، کوتاه‌سخن اگر موضوع علم اصول ذات ادله است نباید منحصر به (اربعه) و چهار تا بشود چه آنکه در فرض قرار دادن موضوع را «ذات ادله» فرقی بین «کتاب» و «سنت» و «عقل» و «اجماع» و «قیاس» و «استحسان» و ... نمی‌باشد و اگر موضوع «علم اصول» (ادله با قید اربعه) باشد باید وصف «دلالت» به آن اضافه شود و اگر وصف دلالت منظور نباشد انحصار به (اربعه) مجوزی نخواهد داشت. نتیجه: اشکال خروج مباحث مقصد سوم از علم اصول، همان طوری که بر میرزای قمی (ره) وارد است، بر کسانی که موضوع «علم اصول» را منحصر به (اربعه) می‌دانند (مانند صاحب فصول و دیگران) ایضا وارد خواهد بود و لذا کسانی که موضوع «علم اصول» را «ذات ادله» می‌دانند نباید آن را به (اربعه) مقید و منحصر نمایند.

سرانجام نتیجه می‌گیریم که موضوع «علم اصول» «ذات ادله» است البته نه ذات ادله اربعه، چه آنکه ذات ادله با (اربعه بودن) نمی‌سازد و مانند کوسه ریش‌پهن می‌شود و بلکه «ذات ادله» به معنای (کل شیء يصلح ان يدعی انه دلیل و حجه ...) می‌باشد و موضوع مقصد سوم مصداق موضوع علم اصول خواهد بود، و معلوم گردید که موضوع مقصد سوم هر چیزی است که صلاحیت برای دلیل بودن و حجت بودن بر حکم شرعی را داشته باشد، بنابراین بحث از قیاس و استحسان و غیر ذلک داخل در مباحث حجت است و در مقصد سوم اگر حجیت و دلالت هر چیزی که صلاحیت دلیل بودن را دارد ثابت گردید به آن عمل می‌کنیم و الا طرد خواهیم نمود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴

كلها عن علم الاصول، لانها تكون حينئذ من مبادیه التصوريه (۱) لا من مسائله.

و ذلك واضح، لأن البحث عن حجية الدليل يكون بحثا عن أصل وجود الموضوع و ثبوته الذي هو مفاد كان التامة، لا بحثا عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد كان الناقصة. و المعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع - أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم او موضوع أحد ابوابه و مسائله - معدود من مبادئ العلم التصوريه، لا من مسائله.

و لكن هنا ملاحظه ینبغی التنبیه علیها فی هذا الصدد، و هی:

إن تخصیص موضوع علم الاصول بالادله الاربعه - كما فعل الكثير من مؤلفینا - ینتدعی أن یتلزموا بأن الموضوع هو الدلیل بما هو دلیل، كما فعل صاحب القوانين، و ذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الاربعه فانما خصصوه بها لانها معلومه الحجیه عندهم، فلا بدّ انهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هی أدله، (۲) لا بما

(۱) - بحث از وجود و عدم موضوع هر علمی، جزء مبادی تصوریه آن علم می باشد و بحث از شناخت و معرفت موضوع، جزء مبادی تصدیقیه آن علم می باشد و بحث از عوارض ذاتی موضوع، جزء مسائل آن علم خواهد بود مثلا: بحث از وجود و عدم «کلمه و کلام» از مبادی تصوریه «علم نحو» است و بحث از تعریف و شناخت «کلمه و کلام» (کلمه لفظ تدلّ علی معنی ...) از مبادی تصدیقیه علم نحو است و بحث از مرفوع بودن و منصوب بودن و مجرور بودن کلمه، مثلا، جزء مسائل علم نحو و داخل در علم نحو خواهد بود. در ما نحن فیه اگر وصف حجیت و دلالت جزء موضوع علم اصول باشد، (چنانچه مبنای میرزای قمی (ره) چنین بود) مباحث مقصد سوم که از حجیت و دلالت ادله بحث می کنند، جزء مبادی تصوریه علم اصول خواهد بود.

(۲) - مرجع ضمیر (لاحظوها) (ادله) می باشد. (بما هی ادله) یعنی ادله با وصف دلالت و حجیت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵

هی هی، و الا - لجعلوا الموضوع شاملا - لها و لغيرها مما هو غیر معتبر عندهم كالقياس و الاستحسان و نحوهما، و ما كان وجه لتخصيصها بالادله الاربعه.

و حينئذ لا مخرج لهم من الاشكال المتقدم، و هو لزوم خروج عمده مسائل علم الاصول عنه.

و علی هذا یتضح أن مناقشه صاحب الفصول لصاحب القوانين لیست فی محلها، لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بان الموضوع خصوص الادله الاربعه، و ان لزم علیه اشكال خروج اهم المسائل عنه.

و لو كان الموضوع هی الادله بما هی هی - كما ذهب اليه صاحب الفصول - لما كان معنی لتخصيصه بخصوص الاربعه، و لوجب تعمیمه لكل ما يصلح أن یبحث عن دلیلیته و إن ثبت بعد البحث انه لیس بدلیل.

و الخلاصه: انه اما أن نخصص الموضوع بالادله الاربعه فیجب 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 أن یدعی أنه دلیل، فلا یختص بالاربعه. و حينئذ یصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول و تدخل مباحث هذا المقصد فی مسائل العلم.

فالالتزام بأن الموضوع هی الاربعه فقط ثم الالتزام بأنها بما هی هی لا یجتمعان.

و هذا أحد الشواهد علی تعمیم موضوع علم الاصول لغير الادله الاربعه، و هو الذي نريد اثباته هنا. و قد سبقت الاشارة الى ذلك ص ۱۰ من الجزء الاول.

و النتيجة: ان الموضوع الذي یبحث عنه فی هذا المقصد هو:

«كل شیء يصلح أن یدعی انه دلیل و حجّه».

فیعم البحث كل ما یقال انه حجّه، فیدخل فیه البحث عن حجیه خبر الواحد و الظواهر و الشهرة و الاجماع المنقول و القیاس و الاستحسان و نحو ذلك، بالاضافه الى البحث عن أصل الكتاب و السنه و الاجماع و العقل.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶

فما ثبت أنه حجّه من هذه الامور أخذنا به، و ما لم یثبت طرحناه.

كما یدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل و التراجیح، لأن البحث فیها- فی الحقیقه- عن تعیین ما هو حجّة و دلیل من بین المتعارضین، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجّة.

و نحن جعلناها فی الجزء الاول (۱) ص ۱۲ خاتمه لعلم الاصول اتباعا لمنهج القوم، و رأینا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها و للاختصار.

۲- معنی الحجّة

۱- الحجّة لغه: کل شیء یصلح (۲) ان یحتج به علی الغیر.

(۱)- درج اول اصول فقه مرحوم مظفر بحث از «تعادل و تراجیح» را به عنوان خاتمه مباحث علم اصول که قاعده خارج از مباحث «علم اصول» است، معرفی نمود و انگیزه این کار متابعت از طریقه و روش بقیه علمای علم اصول بود، مثلا- شیخ انصاری در رسائل تعادل و تراجیح را تحت عنوان (خاتمه) بیان فرموده است. و اما مرحوم مظفر هم اکنون (یعنی در جلد دوم اصول فقه) از نظریه خود عدول می نماید و بحث «تعادل و تراجیح» را جزء مباحث مقصد ثالث، (مباحث حجّت) قرار می دهد و تعادل و تراجیح را در ردیف بقیه ادله (کتاب و سنت و ...) مورد بحث قرار می دهد، اولاً به خاطر اینکه بحث از تعادل و تراجیح در حقیقت بحث از حجّت است که آیا خبران متعارضان متعادلان و یا متراجحان، حجّت دارند یا نه؟

ثانیا بحث از تعادل و تراجیح را جزء مباحث حجّت شمردن با رعایت اختصار (که همیشه سنگ آن را به سینه می کوبیم) سازگارتر خواهد بود.

(۲)- شرح: مبحث دوم مربوط به معنا و مفهوم (حجّه) است، شیخ مظفر معنای کلمه (حجّه) را از نظر لغت و از نظر اصطلاح علم اصول بیان می فرماید: معنای لغوی حجّه: حجّت به معنای دلیل و برهان است و هر چیزی که صلاحیت داشته باشد که با آن، علیه خصم احتجاج و استدلال شود و در مقام محاجّه، باعث غلبه و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷

و ذلك بأن یكون به الظفر علی الغیر عند الخصومة معه. و الظفر علی الغیر علی نحوین:

اما باسکاته و قطع عذره و ابطاله.

و اما بأن یلجئه علی عذر صاحب الحجّه فتكون الحجّه معذره له لدى الغیر.

پیروزی بر خصم و طرف محاجّه را ساکت نموده و عذر او را که همان (حرف حسابش باشد) به ابطال بکشاند و دیگر اینکه طرف محاجّه را وادار نماید که عذر و حرف حساب صاحب حجّه را بپذیرد، بنابراین حجّه برای صاحب حجّه معذّر خواهد بود.

معنای اصطلاحی حجّه در نزد علمای علم منطق: حجّت در اصطلاح علم منطق آن چیزی است که از قضایای نتیجه بخش و مرتبط به هم، تشکیل شده باشد و باعث علم پیدا کردن به شیء مجهول بشود مثلاً «حدوث عالم» برای ما نامعلوم است و با حجّت منطقی «حدوث عالم» به اثبات می رسد، می گوئیم: العالم متغیر و کلّ متغیر حادث، فالعالم حادث. بنابراین مجموع صغری و کبری (چه در مقام محاجّه به کار رود و چه در مقام کشف مجهولی مورد استفاده قرار گیرد) «حجّت» نام دارد و گاهی لفظ (حجّه) را از نظر علمای علم منطق به نفس (حد وسط) که «متغیر متغیر» باشد و تکرار شده است اطلاق می نمایند.

معنای اصطلاحی حجّت در اصطلاح علم اصول: (حجّه)، در اصطلاح علم اصول، آن دلیلی است که ثابت کننده متعلق خود باشد و به درجه قطع و یقین نرسد به عبارت دیگر دلیلی است که حکم فعلی را به عنوان حکم واقعی برای مکلف ثابت نماید و حجّت و

اعتبار آن دلیل، از ناحیه شارع مقدّس جعل شده یعنی حجّیت و دلّیلت آن ذاتی نباشد و بلکه به جعل شارع باشد. بنابراین «حجّیه» اصولی قطع را شامل نمی‌شود و از نظر لغت به قطع کلمه حجّت اطلاق می‌شود و لیکن نظر بر اینکه حجّیت قطع نفیاً و اثباتاً قابل جعل نمی‌باشد لذا از نظر اصطلاح اصولی به (قطع) کلمه «حجّیه» اطلاق نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸

۲- و اما الحجّیه فی الاصطلاح العلمی فلها معنیان او اصطلاحان:

أ- ما عند المناطقه. و معناها: «کل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً» أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها و ترابطها الى العلم بالمجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد ام لم یکن. و قد يطلقون الحجّیه أيضا على نفس (الحد الاوسط) فی القیاس.

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

«کل شیء یثبت متعلقه و لا یبلغ درجة القطع».

أی لا یكون سببا للقطع بمتعلقه، و الاعم القطع یكون القطع هو الحجّیه و لكن هو حجّیه بمعناها اللغوی. او قل بتعبیر آخر:

«الحجّیه: کل شیء یکشف عن شیء آخر و یحکی عنه علی وجه یكون مثبتا له».

و نعنی بگونه مثبتا له: ان اثباته یكون بحسب الجعل من الشارع المکلف (۱) بعنوان أنه هو الواقع. و انما یصح ذلك و یكون مثبتا له، فبضمیمه الدلیل علی اعتبار ذلك الشیء الکاشف الحاکی و علی أنه حجّیه من قبل الشارع.

و سیأتی ان شاء الله تعالی تحقیق معنی الجعل للحجّیه و کیف یثبت الحکم

(۱)- بین کلمه «الشارع» و کلمه «المکلف» باید این چند جمله اضافه شود: (لا- بحسب ذاته فیكون معنی اثباته له حیثذ أنه یثبت الحکم الفعلی فی حق) یعنی منظور از اینکه با حجّت اصولی شیء دیگری ثابت گردد آن است که به حسب جعل شارع (حجّیت آن را جعل نموده باشد) شیء دیگر را ثابت نماید نه بحسب ذات خود، به عبارت دیگر حجّیه اصولی نظر بر اینکه شارع آن را حجّیه قرار داده است، حکم فعلی را برای مکلف ثابت می‌نماید، مثلا خبر واحد را، شارع مقدّس، حجّت قرار داده و «خبر واحد» و جوب فعلی صلاّه جمعه را برای مکلف ثابت خواهد نمود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹

بالحجّیه.

و علی هذا، فالحجّیه بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أي أن القطع لا یسمى حجّیه بهذا المعنی بل بالمعنی اللغوی، لأن طریقیه القطع- كما سیأتی- ذاتیه غیر مجعوله من قبل أحد.

و تكون الحجّیه بهذا المعنی الاصولی مرادفة لكلمة «الامارة».

كما أن كلمة «الدلیل» و كلمة «الطریق» تستعملان فی هذا المعنی، فیکونان مرادفتین لكلمة الامارة و الحجّیه او كالمترادفتین. (۱)

و علیه، فلك أن تقول فی عنوان هذا المقصد بدل كلمة (مباحث الحجّیه):

(مباحث الامارات).

او (مباحث الادله).

أو (مباحث الطرق) و كلها تؤدي معنی واحدا.

و مما ینبغی التنبیه علیه فی هذا الصدد (۲) ان استعمال كلمة (الحجّیه) فی المعنی الذی

(۱)- واژه‌های «دلیل» و «طریق» و «اماره» و «حجّیه» به خاطر اینکه فرق‌های اعتباری دارند لذا كالمترادفتین می‌باشند و یکی از

فرق‌های اعتباری این است که کاشف در احکام کلیه تسمی بالدلیل و در موضوعات خارجی، تسمی بالاماره.

(۲) - «فی هذا الصدد» یعنی در این مرحله از بحث نتیجه بحث در معنای (حجّه) این شد که لفظ «حجّه» و «اماره» و «دلیل» و «طریق» معنای واحدی را می‌فهمانند.

منتهی اطلاق کلمه (حجّه) را بر مؤدای «اماره»، از باب تسمیه خاص را به اسم عام است. به این معنا که معنای لغوی کلمه (حجّه) عام است «قطع» و «ظن» را شامل می‌شود مؤدای «اماره» معنای خاصی است که قطع را شامل نمی‌شود بنابراین لفظ «حجّه» از معنای لغوی خود نقل شده و در معنای خاص که مؤدای «اماره» باشد قرار داده‌ایم. (نظرا الى ان الاماره مما يصح... به این کیفیت که، «اماره» می‌تواند برای مکلف معذر باشد و با مؤدای «اماره» علیه مولی احتجاج نماید و لذا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰

تؤديه كلمة (الامارة) مأخوذ من المعنى اللغوى من باب تسمية الخاص باسم العام، نظرا الى أن الامارة مما يصح أن يحتج المكلف بها اذا عمل بها و صادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما انه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف اذا لم يعمل بها و وقع فى مخالفة الحكم الواقعى فيستحق العقاب على المخالفة.

۳- مدلول کلمه الاماره و الظن المعبر (۱)

مولی با مؤدای «اماره» می‌تواند علیه مکلف احتجاج نماید و منجز خواهد بود.

(۱) - شرح: از مباحث گذشته معلوم گردید که کلمه (حجّه) و اماره در اصطلاح اصولی باهم مترادف هستند و اما کلمه (اماره) با (ظن) مترادف نمی‌باشد گرچه از استعمالات، علمای علم اصول توهم می‌شود که (اماره) و (ظن معتبر)، مترادف می‌باشند و لکن حقیقت امر این است که (اماره) (مانند خبر واحد)، سبب ظن است و ظن مسبب خواهد بود.

بنابراین استعمال کلمه (اماره) و اراده (ظن معتبر) از آن، از باب مجاز در استعمال است که علاقه مجازیت، سببیت و مسببیت، می‌باشد. به این کیفیت، که اگر کلمه (ظن) در (اماره) استعمال شود، یعنی از کلمه (ظن) «اماره» اراده شود، از باب اطلاق مسبب و اراده سبب می‌باشد و اگر از کلمه (اماره) (ظن) اراده شود از باب اطلاق سبب و اراده مسبب خواهد بود و لذا استعمال کلمه (اماره) را در (ظن) از باب تسامح و مجاز است نه آنکه کلمه (اماره) را واضع با وضع جدید، برای (ظن) وضع کرده باشد.

منشأ و سرچشمه تسامح مذکور آن است که «اماره» نظر بر اینکه غالبا و یا دائما مفید ظن می‌باشد، لذا حجیت و اعتبار پیدا می‌کند و بدین لحاظ کلمه «اماره» را که سبب است، در (ظن) که مسبب می‌باشد به کار می‌برند. و يقولون للتأني ... یعنی به اماره‌ای که علی الاغلب مفید ظن می‌باشد ظن نوعی می‌گویند و الاوّل: به اماره‌ای که دائما مفید ظن باشد، ظن شخصی می‌گویند چه آنکه در نزد همه اشخاص مفید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱

بعد أن قلنا: ان الامارة مرادفة لكلمة الحجّة باصطلاح الاصوليين، ينبغي أن نقل الكلام الى كلمة «الامارة» لنسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة الحجّة في المباحث الآتية فنقول:

إنه كثيرا ما يجرى على ألسنة الاصوليين اطلاق كلمة الامارة على معنى ما تؤديه كلمة (الظن). و يقصدون من الظن (الظن المعبر)، أى الذى اعتبره الشارع و جعله حجّة، و يوهم ذلك أن الامارة و الظن المعبر لفظان مترادفان يؤدیان معنى واحدا، مع أنهما ليسا كذلك.

و فى الحقيقة ان هذا تسامح فى التعبير منهم على نحو المجاز فى الاستعمال لا- أنه وضع آخر لكلمة الامارة. و انما مدلول الامارة

الحقیقی هو کل شیء اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سببا للظن كخبر الواحد و الظواهر.

و المجاز هنا:

اما من جهة اطلاق السبب على مسببه، فيسمى الظن المسبب «اماره».

و اما من جهة اطلاق المسبب على سببه، فتسمى الاماره التي هي سبب للظن «ظنا» فيقولون:

الظن المعبر و الظن الخاص، و الاعتبار و الخصوصية انما هما لسبب الظن.

و منشأ هذا التسامح في الاطلاق هو أن السر في اعتبار الاماره و جعلها حجة و طريقا هو افادتها للظن دائما او على الاغلب، و يقولون للثاني الذي يفيد الظن على الاغلب: (الظن النوعي) على ما سيأتي بيانه.

۴- الظن النوعي (۱)

ظنّ خواهد بود.

(۱)- شرح: استاد مظفر (ره) در امر چهارم دو تا نکته را یادآوری می‌نماید:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲

و معنی (الظن النوعي): ان الاماره 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 ألا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الاماره، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضا حيث ان دليل اعتبارها دل على أن الشارع انما

نکته اول: معرفي «ظنّ نوعي»: «ظنّ نوعي» آن است که (اماره‌ای) شأنیت و قابلیت افاده ظنّ را در نزد نوع و غالب مردم داشته باشد و به لحاظ آنکه (اماره مذکور) در نزد غالب و نوع مردم، مفید ظنّ می‌باشد، لذا شارع مقدس، آن را معتبر و حجت قرار داده است. بنابراین اماره مزبور، احیانا اگر در نزد شخصی از اشخاص و فردی از افراد (به خاطر خصوصیات شخصی و فردی‌ای که دارد) افاده ظنّ ننماید، و به اصطلاح مفید ظنّ فعلی نباشد، ضرر و صدمه بر حجیت و اعتبار آن وارد نخواهد شد چه آنکه ملاک و معیار حجیت، (که همان شأنیت داشتن برای افاده ظنّ می‌باشد) در «اماره» مورد نظر موجود است. کوتاه‌سخن ظنّ بر دو قسم است:

۱- ظنّ شخصی و فعلی ... ۲- ظنّ نوعی و شأنی.

و آنچه که در حجیت و اعتبار (اماره)، مورد نظر می‌باشد. «افاده ظنّ نوعی و شأنی» خواهد بود.

نکته دوم: (ثم لا يخفى عليك انا قد نعبر ...) در مباحث آینده، به تبعیت از علمای علم اصول، تعبیرات گوناگونی (از قبیل «ظنّ خاص» و «ظنّ معتبر» و «ظنّ حجة») خواهیم داشت و اشتباه پیش نیاید، منظور ما از تعبیرات مذکور (همان اماره معتبره) می‌باشد که باعث و سبب حصول (ظنّ) خواهد بود و لو آنکه افاده ظنّ فعلی را ننماید. به عبارت دیگر تعبیرات مذکور که در آینده به کار گرفته می‌شود، ذکر مسبب و اراده سبب است که (ظنّ) مسبب است و (اماره) سبب می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳

اعتبرها حجة و رضی بها طريقا لان من شأنها ان تفيد الظن و ان لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الاشخاص.

ثم لا يخفى عليك انا قد نعبر فيما يأتي تبعا للاصوليين فنقول: الظن الخاص او الظن المعبر او الظن الحجة، و امثال هذه التعبيرات، و المقصود منها دائما سبب الظن، أعنى الاماره المعبره و ان لم تفد ظنا فعليا. فلا يشبه عليك الحال.

۵- الأمانة و الاصل العملي (۱)

(۱)- شرح: ما حصل سخن در امر پنجم این است که واژه «اماره» شامل (اصل عملی) نمی‌شود و «اماره» و «اصل عملی» هر کدام در نقطه مقابل هم قرار دارند و حساب هریک جدای از دیگری می‌باشد. چه آنکه «اصل عملی» در مرحله‌ای است و «اماره» در مرحله دیگر خواهد بود، «اصل عملی» در مرحله شک مطرح می‌شود و اما «اماره» در مرحله ظن مطرح خواهد بود، به این معنا که اگر در مورد حکمی از احکام، «اماره» موجود باشد نوبت به «اصل عملی» نمی‌رسد و اما اگر اماره در کار نباشد و مکلف در حال شک و تحیر واقع شود و نسبت به حکم واقعی، جاهل باشد، اینجاست که با فقدان خورشید «شب‌پره» بازیگر میدان می‌شود با فقدان «اماره» «اصل عملی» اظهار وجود نموده و مورد تمسک مکلف قرار می‌گیرد.

(و لا- ینافی ذلک ان هذه الاصول ...) ممکن است کسی توهم نماید که اگر اماره و اصل، در نقطه مقابل هم باشند، نباید کلمه (حجّة) به اصل عملی، اطلاق گردد؟

در پاسخ این توهم می‌گوییم بلی، (حجّة) به معنای اصولی آن، بر اصل عملی، اطلاق نمی‌شود و تنها، (حجّة) به معنای لغوی، بر اصل عملی اطلاق خواهد شد و اصل عملی تنها نقشی را که می‌تواند ایفا نماید، این است که در صورت مخالفت با واقع، وسیله عذر، برای مکلف خواهد بود. مثلاً- مکلف طبق «اصل عملی» عمل کرد و به خلاف واقع افتاد، این عمل کردن برطبق اصل عملی، وسیله عذر برای مکلف خواهد بود و این معذر بودن، غیر از (حجّة) به معنای اصولی می‌باشد.

حجّة اصولی آن است که متعلق خود را به اثبات برساند و از واقع الامر، کشف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴

و اصطلاح الامارة لا يشمل (الاصل العملي) كالبراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، بل هذه الاصول تقع في جانب و الامارة في جانب آخر مقابل له فان المكلف انما يرجع الى الاصول اذا افتقد الامارة، (۱) أي اذا لم تقم عنده الحجّة على الحكم الشرعي الواقعي. على ما سيأتي توضيحه و بيان السرفيه.

و لا- ینافی ذلک ان هذه الاصول أيضا قد يطلق عليها انها حجة، فان اطلاق الحجّة عليها ليس بمعنى الحجّة في باب الإمارات، بل بالمعنى اللغوي باعتبار انها معذرة للمكلف اذا عمل بها و أخطأ الواقع، و يحتج بها المولى على المكلف اذا خالفها و لم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب.

و لاجل هذا جعلنا باب (الاصول العملية) بابا آخر (۲) مقابل باب (مباحث

نماید. «امارات» به خاطر اینکه کاشفیت از واقع دارند، لذا «حجّة» به معنای اصولی بر آنها اطلاق می‌شود و اما «اصل عملی»، کاشفیت از واقع ندارد و نمی‌تواند متعلق خود را به اثبات برساند. لذا «حجّة» به معنای اصولی، هرگز بر اصل عملی اطلاق نمی‌شود و لذا مرحوم مظفر (ره) در همین ج ۲ اصول فقه، اصول عملیه را جدای از مباحث حجّت قرار داده است.

بنابراین جمله (یثبت متعلقه ...) که در تعریف حجّة اصولی آمده است، اصل عملی را خارج می‌سازد، چه آنکه اصل عملی کارآیی اثبات متعلق و کشف از واقع را ندارد و تنها کاری که از اصل عملی ساخته است این است که مکلف را از حالت تحیر و شک، نجات می‌دهد و در فرض مخالفت واقع، وسیله عذر برای مکلف خواهد بود.

(۱)- یعنی زمانی که مکلف، «اماره» را مفقود نموده باشد، به این معنا که به اماره دسترسی ندارد.

(۲)- یعنی به خاطر اینکه حجّة اصولی، بر اصل عملی صادق نیست و اصل عملی در نقطه مقابل امارات می‌باشد، لذا بحث از اصول

عملیه را در باب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵
الحجّة).

و قد أشير في تعريف الامارة الى خروج الاصول العمليّة بقولهم: «يثبت متعلقه»، لان الاصول العمليّة لا تثبت متعلقاتها، لانه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وانما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجّة عليه. و غاية شأنها انها تكون معذرة للمكلف.
و من هنا اختلفوا في (الاستصحاب) انه اماره او أصل، (۱) باعتبار ان له شأن الحكاية عن الواقع و احرازه في الجملة، لأن اليقين السابق غالبا ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، و لان حقيقته - كما سيأتي في موضعه - البناء على اليقين

جدا گانه‌ای (یعنی در جزء رابع اصول فقه) قرار داده است.

(۱) - یعنی از همین جا که اماره کاشفیت از واقع دارد و افاده ظنّ می‌کند، و اصل عملی کاشفیت از واقع ندارد و تنها در حال شک و تحیر مطرح است، در مورد استصحاب اختلاف نموده‌اند بعضی‌ها استصحاب را به لحاظ آنکه کاشف از واقع است و افاده ظنّ می‌نماید، جزء امارات می‌دانند و به همین جهت کسانی که استصحاب را از جمله امارات، می‌دانند نام اصل محرز را برای استصحاب انتخاب نموده‌اند «محرز» یعنی واقع را احراز می‌نماید و بعضی‌ها استصحاب را به لحاظ آنکه عند الشک و التّحیر مورد استفاده واقع می‌شود، جزء اصول می‌دانند به عبارت دیگر اگر در حجّیت و اعتبار استصحاب کاشفیت و احراز از واقع لحاظ شده باشد جزء امارات می‌باشد و اگر در حجّیت استصحاب، کاشفیت و احراز از واقع، لحاظ نشده باشد و بلکه به توسط اخبار و روایات (لا تنقض اليقين بالشك...) حجّت شده باشد، جزء اصول عملی خواهد بود و در مبحث استصحاب مفضّلا راجع به اینکه استصحاب (اماره) است و یا «اصل عملی» می‌باشد، بحث خواهیم نمود و در آنجا مرحوم مظفر ثابت می‌نماید که استصحاب یکی از اصول عملیه است و نمی‌تواند جزء امارات باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶

السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل و لم يشك في بقاءه. و لاجل هذا سمى الاستصحاب عند من يراه أصلا: (اصلا محرزاً). فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من احراز و أنه يوجب الظن و اعتبر حجّيته من هذه الجهة عده من الامارات. و من لاحظ فيه ان الشارع انما جعله مرجعا للمكلف عند الشك و الحيرة و اعتبر حجّيته من جهة دلالة الاخبار عليه عده من جملة الاصول. (۱) و سيأتي إن شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

۶- المناط في اثبات حجّية الامارة (۲)

(۱) - کلمه (عده) اشتباها جای کلمه (عده) را گرفته است، یعنی اگر استصحاب از باب دلیل عقلی، حجّت باشد جزء امارات است برای که استصحاب در این صورت مفید ظنّ به بقاء متيقن سابق است و کشف از واقع دارد. و اگر به توسط اخبار حجّت باشد جزء اصول عملیه خواهد بود و مرحوم مظفر در بحث استصحاب ثابت می‌نماید که استصحاب چه با دلیل عقل حجّت باشد و چه به توسط اخبار جزء اصول عملیه خواهد بود.

(۲) - شرح: استاد مظفر تحت عنوان (مناط در اثبات حجّیت اماره) سه نکته را در طی چهار صفحه بیان می‌فرماید:

نکته اول: «قاعده اولیه» در مورد عمل به ظنّ، عدم جواز عمل است یعنی ظنّ بما هو ظنّ، اعتبار و حجّیتی ندارد و این مطلب از

آیات چندی (که سه‌تای از آن‌ها را در کتاب ذکر نموده است) استفاده می‌شود، بنابراین مناط و ملاک در اثبات حجیت اماره این نیست که «اماره» افاده ظنّ می‌نماید چه آنکه ظنّ بما هو ظنّ نه تنها حجیت و اعتباری ندارد و بلکه عمل به ظنّ به مقتضای قاعده اولیه و به اقتضای آیات قرآنی، ممنوع و حرام خواهد بود.

نکته دوم: مناط در اثبات حجیت ظنّ و اماره مفید ظنّ، دلیل قطعی و برهان علمی می‌باشد یعنی در شرع مقدّس اسلام، عمل به ظنّ و اماره مفید ظنّ، زمانی صحیح و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷

جائز است که حجیت آن، با دلیل قطعی و علمی ثابت شده باشد بنابراین ظنون و امارات معتبره‌ای که در رابطه با اثبات احکام شرعی مورد عمل واقع می‌شوند از قاعده اولیه مزبور، مستثنی هستند، شارع مقدّس در عین حالی که عمل به ظن را جائز نمی‌داند، عمل کردن به ظنون و امارات معتبره را تجویز نموده و آن‌ها را طریق برای اثبات احکام شرعی قرار داده است.

کوتاه‌سخن ظنون و اماراتی که حجیت آن‌ها با ادله قطعی و علمی به اثبات، رسیده، قابل عمل بوده و حساب آن‌ها از ظنونی که حجیت آن‌ها به اثبات نرسیده و عمل به آن‌ها ممنوع می‌باشد، جدا خواهد بود و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که ملاک و مناط در اثبات حجیت اماره، همان دلیل قطعی و برهان علمی می‌باشد و امارات و ظنونی که حجیت آن‌ها با دلیل قطعی ثابت شده است، ظنون خاصّه می‌باشند و مشمول قاعده حرمت عمل به ظنّ و آیات ناهیه از عمل به ظنّ، نخواهند بود.

نکته سوم: از بیانات گذشته معلوم گردید حمله بعضی از اخباری‌ها بر اصولیین و زشت شمردن آن‌ها روش اصولیین را (مبنی بر اینکه اصولیین در تحصیل احکام شرعی به ظنّ عمل می‌کنند) بی‌اساس و نابجا می‌باشد چه آنکه اصولیین بهر ظنّ بما هو ظنّ عمل نمی‌کنند بلکه به ظنون خاصّه عمل می‌کنند که اعتبار و حجیت آن‌ها با دلیل قطعی و علمی ثابت شده باشد و در حقیقت اصولیین در رابطه با اثبات احکام شرعی به «قطع» و «یقین» عمل می‌نمایند نه به «ظنّ و گمان» و «خرص» و «تخمین» و لذا امارات معتبره را به (طرق علمیه) نام‌گذاری نموده‌اند.

به عبارت دیگر مثلاً عمل کردن «به خبر واحد» گرچه ظاهراً عمل به ظنّ است، چه آنکه «خبر واحد» مفید ظنّ می‌باشد و لکن در حقیقت عمل به «خبر واحد» عمل به «قطع و یقین» است چه آنکه حجیت «خبر واحد» با دلیل قطعی و علمی ثابت شده است.

از نکات ثلاثه مذکور به راحتی به اصل مقصد دست می‌یابیم و عنوان و تتر بحث (المناطق فی اثبات حجیت الاماره) کاملاً واضح می‌شود که مناط و ملاک در اثبات حجیت اماره، «علم و یقین» است و لذا اگر در مورد اماره‌ای «علم و یقین» به حجیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸

مما يجب ان نعرفه - قبل البحث و التفتيش عن الامارات التي هي حجة - المناطق في إثبات حجیه الاماره و أنه بأى شيء يثبت لنا أنها حجة يعول عليها. وهذا هو أهم شيء تجب معرفته قبل الدخول في المقصود، فنقول:

إنه لا شك في أن الظن بما هو ظن لا يصح ان يكون هو المناطق في حجیه الاماره و لا يجوز ان يعول عليه في اثبات الواقع، لقوله تعالى: (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً)، (۱) و قد ذم الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: «ان

آن حاصل نشود از نظر اصولیین، اعتبار و ارزشی ندارد و همین عدم علم به حجیت اماره، در عدم اعتبار آن اماره، و در عدم جواز عمل به آن، کافی می‌باشد.

بنابراین قوام حجیت اماره (علم) است و «مناطق» در حجیت اماره (دلیل قطعی) می‌باشد و از طرف دیگر حجیت و اعتبار (قطع) ذاتی می‌باشد و نیاز به استدلال و دلیل ندارد برای اینکه حجیت «قطع» قابل جعل نه نفی و نه اثبات، نمی‌باشد.

استاد مظفر همین مسئله ذاتی بودن حجیت قطع و مسئله اینکه عمل به اماره سرانجام به عمل به «قطع و علم» منتهی می‌شود، را به

صورت برهان منطقی در آورده و آن را توضیح می‌دهد و نیاز به توضیح بیشتر ندارد.

(۱) - هدف اصلی آن است که ظنّ با قطع نظر از وجود دلیل قطعی بر اعتبار آن، از نظر قرآن ممنوع است و در رابطه با اثبات واقع، اعتماد به آن جایز نمی‌باشد، استاد مظفر جهت اثبات مدّعی مزبور تنها سه تا آیه را متذکر شده است و از آیات مذکوره مدّعی مزبور به وضوح و روشنی ثابت می‌شود:

۱- سوره نجم آیه ۲۸ (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) «آن‌ها هرگز به این سخن یقین ندارند تنها از ظنّ و گمان بی‌پایه، پیروی می‌نمایند با اینکه گمان هرگز انسان را بی‌نیاز از حق نمی‌کند»
 ۲- سوره انعام، آیه ۱۱۶ (وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) «و اگر اکثر کسانی را که در روی زمین هستند اطاعت کنی تو را از راه خدا گمراه می‌کنند آن‌ها تنها از گمان پیروی می‌کنند اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹

يتبعون الا الظن و ان هم إلا يخرصون»، و قال تعالى: «قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ؟».

و فی هذه الآیة الاخیره بالخصوص قد جعل ما أذن به أمراً مقابلاً للافتراء علیه، فما لم يأذن به لا بد أن يكون افتراء بحکم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم الى الله تعالى من دون إذن منه فلا محاله يكون افتراء محرماً مذموماً بمقتضى الآیة. و لا شك فی ان العمل بالظن و الالتزام به علی أنه من الله و مثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم اليه من دون إذن منه، فيدخل فی قسم الافتراء المحرم. و علی هذا التقرير، فالقاعدة تقتضى أن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل علی

و از تخمین و حدس واهی».

دلالت هر دو آیه بر عدم جواز اعتماد به ظنّ ظاهر و هویدا است و نیاز به توضیح ندارد و لذا هیچ‌گونه غبار و ابهامی نسبت به هر دو آیه وجود ندارد.

۳- سوره یونس، آیه ۵۹ (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلالاً قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) «بگو آیا روزی‌هایی را که خداوند بر شما نازل کرده مشاهده کردید که بعضی از آن را حلال و بعضی از آن را حرام کرده‌اید بگو آیا خداوند به شما اجازه داده یا بر خدا افترا می‌بندید؟ (و پیش خود تحریم و تحلیل می‌کنید)».

با قرینه مقابله بین (افتراء) و (اذن من الله) ثابت می‌شود که عمل به ظن حرام می‌باشد. «اذن من الله» آن است که علم و یقین دارد، فلان حکم را خداوند فرموده نسبت دادن آن را به خداوند جایز است برای اینکه مصداق (اذن الله لکم) می‌باشد دو صورت دیگر برای «افتراء» است یقین دارد که خداوند فلان حکم را نگفته است اگر نسبت به خداوند بدهد حرام است و همچنین اگر نه علم دارد بر اینکه خداوند فرموده و نه علم دارد بر اینکه خداوند نفرموده و بلکه ظنّ و گمان دارد که خداوند فرموده باشد، نسبت دادن آن را به خداوند حرام است و مصداق افترا خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰

مقتضاه و لا الأخذ به لاثبات أحكام الله مهما كان سببه، (۱) لانه لا یغنی من الحق شیئاً، فیکون خرصاً باطلاً، و افتراء محرماً. هذا مقتضى القاعدة الأولية فی الظن بمقتضى هذه الآيات الکریمه، و لکن لو ثبت بدلیل قطعی (۲) و حجه یقینیة أن الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طریقاً لاحکامه و اعتبره حجهً علیها و ارتضاه إمارةً یرجع إليها و جوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن - فان هذا الظن یرجى عن مقتضى تلك القاعدة الأولية، إذ

(۱) - یعنی اخذ به ظن از هر سببی که حاصل باشد جایز نیست.

(۲) - واژه (ظَنّ) دو معنای متفاوت دارد:

۱- گمان‌های بی‌پایه که منظور از (ظَنّ) در آیات ناهیه همین معنا است.

۲- گمان‌های معقول و موجه که غالباً مطابق واقع و مبنای کار عقلا در زندگی روزمره می‌باشد، مانند: شهادت شهود در دادگاه یا قول اهل خبره و یا ظواهر الفاظ و امثال آنکه اگر این گونه گمان‌ها را از زندگی بشر برداریم، نظام زندگی به کلی متلاشی می‌شود. استاد مظفر می‌فرماید: اگر با دلیل قطعی ثابت شود که شارع مقدّس ظَنّ حاصل از «خبر واحد» و یا از «ظواهر» را مثلاً، طریق معتبر برای اثبات احکام شرعی قرار داده است، چنین ظَنّی مشمول قاعده حرمت عمل به ظَنّ و آیات ناهیه نخواهد بود و خروج ظَنّ خاصّ از تحت آیه شماره ۱ و ۲ تخصیصی می‌باشد مانند خروج زید از «جاءنی القوم الّا زیداً» (ظَنّ) نهی شده در آیات، شامل ظَنّ خاصّ هم می‌شود منتهی از نظر حکم «ظَنّ خاصّ» حکم «ظَنّ نهی شده» را ندارد چنانچه (قوم) شامل زید هم می‌شود منتهی از نظر «حکم» (آمدن) باهم فرق دارند، و اما خروج ظَنّ خاصّ از آیه شماره ۳ تخصیصی می‌باشد مانند: خروج «حمار» از «جاءنی القوم الّا حماراً» چه آنکه عمل بر ظَنّ خاصّ در حقیقت عمل به علم و یقین است و مصداق (افترا) نمی‌باشد بلکه از جمله (ما اذن الله به) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱

لا یكون خرسا و تخمینا و لا افتراء.

و خروجه من القاعدة یكون تخصیصا بالنسبة الی آیه النهی عن اتباع الظن، و یكون تخصیصا بالنسبة الی آیه الافتراء لانه یكون حیثین من قسم ما اذن الله تعالی به، و ما اذن به لیس افتراء.

و فی الحقیقه إن الاخذ بالظن المعبر الذی ثبت علی سبیل القطع بانه حجة لا یكون أخذاً بالظن بما هو ظن و ان كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظنا، بل یكون أخذاً بالقطع و الیقین ذلك القطع الذی قام علی اعتبار ذلك السبب للظن، و سیأتی ان القطع حجة بذاته لا یحتاج الی جعل من احد.

و من هنا یظهر الجواب عما شنع به جماعة (۱) من الاخباریین علی الأصولیین من أخذهم ببعض الامارات الظنیة الخاصة كخبر الواحد و نحوه. إذ شنعوا علیهم بانهم أخذوا بالظن الذی لا یغنی من الحق شیئا.

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

و لأجل هذا سمیت الامارات المعبرة بالطرق العلمیة نسبة الی العلم القائم علی اعتبارها و حجیتها، لان حجیتها ثابتة بالعلم.

الی هنا یتضح ما أردنا أن نرمی الیه، و هو أن المناط فی إثبات حجة الامارات و مرجع اعتبارها و قوامه ما هو؟

- انه العلم القائم علی اعتبارها و حجیتها، فاذا لم یحصل العلم بحجیتها و الیقین

(۱) - (شنع) با تشدید نون به معنای «زشت شمردن» است یعنی اخباریین کار اصولیین را که به ظَنّ عمل می‌کنند، زشت شمرده‌اند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲

باذن الشارع بالتعویل علیها و الأخذ بها، لا یجوز الاخذ بها و إن افادت ظنا غالباً لان الاخذ بها یكون حیثین خرسا و افتراء علی الله تعالی.

و لأجل هذا قالوا: یكفی فی طرح الامارة أن یقع الشك فی اعتبارها، أو فقل علی الاصح: یكفی ألا یحصل العلم باعتبارها، فان نفس عدم العلم بذلك كاف فی حصول العلم بعدم اعتبارها، أي بعدم جواز التعویل علیها و الاستناد الیها. و ذلك كالمیاس و الاستحسان و ما الیهما و ان افادت ظنا قویا.

و لا نحتاج فی مثل هذه الامور الى الدليل على عدم اعتبارها و عدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجیه الشیء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد اليه فی مقام العمل، و بعدم صحه التعويل عليه، فيكون القطع مأخوذاً فی موضوع حجیه الاماره. و يتحصل من ذلك كله ان اماریه الاماره و حجیه الحجة انما تحصل و تتحقق بوصول علمها الى المكلف، و بدون العلم بالحجیه لا معنى لفرض كون الشیء اماره و حجة، و لذا قلنا:

إن مناط اثبات الحجیه و قوامها (العلم). فهو مأخوذ فی موضوع الحجیه فان العلم تنتهي اليه حجیه كل حجة. و لزيادة الايضاح لهذا الامر، و لتمكين النفوس المبتدئه من الاقتناع بهذه الحقیقه البديهیه، نقول من طريق آخر لاثباتها: اولاً- ان الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته.

و هذه مقدمة واضحة قطعية، و الا- لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهی عن اتباعه و العمل به و لو فی بعض الموارد على نحو الموجبه الجزئیة، لان ما هو بذاته حجة يستحيل النهی عن الاخذ به، كما سیأتی فی حجیه القطع (المبحث الآتی) و لا شك فی وقوع النهی عن اتباع الظن فی الشریعة الاسلامیه المطهرة، و يكفي فی اثبات ذلك قوله تعالى: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ...)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳

ثانياً- اذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجيته تكون عرضیه، أى انها تكون مستفاده من الغير. فنقل الكلام الى ذلك الغير المستفاده منه حجیه الظن.

فان كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب).

و ان لم يكن قطعاً، فما هو؟

و ليس يمكن فرض شىء آخر غير نفس الظن، فانه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته.

و لكن الظن الثانى القائم على حجیه الظن الاول أيضاً ليس حجة بذاته، اذ لا فرق بين ظن و ظن من هذه الناحیه.

فننقل الكلام الى هذا (الظن الثانى)، و لا بد أن تكون حجيته أيضاً مستفاده من الغير، فما هو ذلك الغير؟

فان كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب).

و ان لم يكن قطعاً، فظن ثالث.

فننقل الكلام الى هذا (الظن الثالث)، فيحتاج الى (ظن رابع).

و هكذا الى غير النهاية، و لا ينقطع التسلسل الا بالانتهاء الى ما هو حجة بذاته و ليس هو الا (العلم).

ثالثاً- فانتهى الامر بالأخير الى (العلم) ... فتم المطلوب.

و بعبارة أسد و أخصر، نقول:

إن الظن لما كانت حجيته ليست ذاتیه، فلا- تكون الا- بالعرض؛ و كل ما بالعرض لا بد أن ينتهى الى ما هو بالذات، و لا مجاز بلا حقیقه.

و ما هو حجة بالذات ليس الا (العلم).

فانتهى الامر بالأخير الى (العلم).

و هذا ما أردنا إثباته، و هو أن قوام الاماره و المناط فی اثبات حجيتها هو (العلم) فانه تنتهى اليه حجیه كل حجة، لان حجيته ذاتیه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴

۷- حجیه العلم ذاتیه (۱)

(۱)- شرح: ما حصل فرمایش استاد مظفر در طی حدود دو صفحه راجع به حجیت «قطع» از این قرار است: در سابق بیان داشتیم که حجیت قطع ذاتی می‌باشد و معنای ذاتی بودن حجیت قطع آن است که حجیت از باطن طبیعت و ذات قطع جوشش دارد و «حجیت» عین ذات «قطع» بوده و از غیر اخذ نکرده است و لذا حجیت قطع از ناحیه شارع قابل جعل نمی‌باشد و شارع نمی‌تواند به متابعت از (قطع) دستور بدهد و بلکه جناب عقل است که به متابعت قطع باید دستور بدهد.

کوتاه‌سخن علم و قطع تنها چیزی است که دارای حجیت ذاتی می‌باشد و حجیت عین ذات آن خواهد بود، مرحوم شیخ انصاری در زمینه ذاتی بودن حجیت قطع بهترین تعبیر را آورده است، او می‌فرماید: «در وجوب متابعت قطع مادامی که موجود باشد هیچ اشکالی وجود ندارد (علل ذلك بقوله) وجوب متابعت را این چنین تعلیل نموده» «چه آنکه «قطع» بنفسه طریق الی الواقع است و نفیاً و اثباتاً، قابل جعل از ناحیه شارع نخواهد بود». در تعبیر شیخ (ره) یک مقدار پیچیدگی و غموض وجود دارد وجه و انگیزه غامض بودن، آن است که مرحوم شیخ، «دو جهت» را در مورد قطع مطرح نموده است یکی جهت «وجوب متابعت قطع»، دیگری «ذاتی بودن حجیت قطع» و این دو جهت مذکور، در مورد قطع قابل طرح نمی‌باشد و مطرح ساختن هر دو جهت را در مورد قطع از باب مسامحه در تعبیر است و در رابطه با قطع هر دو جهت مذکور جهت واحدی خواهد بود.

توضیح عبارت در مورد حجیت (ظن) دو جهت مطرح است:

جهت اول: طریق بودن ظن برای واقع (حکم شرعی) نظر بر اینکه طریقت ظن ذاتی نمی‌باشد و قابل جعل خواهد بود، لذا شارع مقدس طریقت و کاشفیت و حجیت را برای «ظن» جعل نموده است. مثلاً «خبر واحد» ۸۰ درصد از واقع و حکم الهی کشف می‌نماید و شارع مقدس احتمال خلاف را که ۲۰ درصد می‌باشد، ملغاً اعلام می‌نماید و سرانجام حجیت و کاشفیت ظن حاصل از «خبر واحد» «صددرصد» می‌شود بنابراین «جهت اول» در مورد ظن قابل مطرح کردن می‌باشد و اما

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵

کررنا فی البحث السابق القول بأن «حجیه العلم ذاتیه» و وعدنا بیانها، و قد حل هنا الوفاء بالوعد؛ فنقول:

جهت دوم: (وجوب متابعت ظن) شارع مقدس می‌تواند به متابعت و عمل کردن بظن دستور بدهد و این دستور شارع امر «مولوی» می‌باشد. در مقابل دستور عقل که امر «ارشادی» خواهد بود یعنی در مورد وجوب متابعت ظن، جناب عقل دستوری ندارد. و همین دستور شارع به متابعت از ظن معتبر، معنای حجیت ظن می‌باشد. که در صورت مطابقت ظن، با واقع عنوان منجزیت و در صورت مخالفت ظن با واقع، عنوان معذرت، برای ظن اعطا خواهد شد. و این دو جهت، در مورد «قطع» قابل مطرح کردن نیست چه آنکه جهت «کاشفیت و طریقت» در مورد «قطع» جدای از جهت «وجوب متابعت از قطع» نمی‌باشد و هر دو جهت شیء واحدی می‌باشد چه آنکه کاشفیت و طریقت قطع الی الواقع، عین ذات قطع است و «وجوب متابعت» هم عین ذات «قطع» خواهد بود. بعبارة دیگر «قطع» یعنی انکشاف از واقع که عین همان، «اخذ بواقع» است، وجوب اخذ بواقع مستقل و جدای از کشف واقع نمی‌باشد. در مسئله ظن نظر بر اینکه ظن دو سوّم واقع را نشان می‌دهد لذا مکلف حالت انتظار دارد که آیا با کشف دو سوّم واقع، می‌تواند بآن عمل نماید یا نه؟ لذا مسئله طریقت و وجوب عمل دو چیز است و در دو مرحله می‌باشد اما در «قطع» نظر بر اینکه قطع صددرصد واقع را نشان می‌دهد، لذا «کشف واقع» همان و «اخذ واقع» همان. آقای مکلف بعد از کشف صددرصد، حالت انتظار و معطلی ندارد و این است که در مورد «قطع» مطرح ساختن آن دو جهت را مسامحه می‌باشد و مرحوم شیخ به خاطر ضیق عبارت و لفظ، هر دو جهت را

تعبیر نموده و در حقیقت منظور شیخ از هر دو جهت یک جهت است و در واقع و نفس الامر هر دو جهت به یک جهت بازمی‌گردد و تعبیر به وجوب متابعت از قطع به همان انکشاف از واقع که عین ذات قطع است، برگشت دارد و هذا هو السّر فی تعلیل الشیخ ... از ما ذکرنا معلوم می‌شود که چرا مرحوم شیخ برای وجوب متابعت قطع، به (کونه طریقا بذاته) تعلیل آورده و در تعلیل خود وجوب را متذکر نشده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶

قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجیته ذاتیة، فان معناه ان حجیته منبعثة من نفس طبیعة ذاته، فلیست مستفادة من الغیر و لا تحتاج الی جعل من الشارع و لا الی صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذی یكون حاکما بوجوب اتباع ذلك الشيء. و ما هذا شأنه لیس هو الا العلم.

و لقد أحسن الشیخ العظیم الانصارى قدس سرّه مجلی هذه الابحاث فی تعلیل وجوب متابعة القطع (۱) فانه بعد أن ذکر أنه «لا اشکال فی وجوب متابعة القطع و العمل علیه ما دام موجودا» علل ذلك بقوله: «لانه بنفسه طریق الی الواقع و لیست طریقته قابله لجعل الشارع اثباتا او نفیا».

و هذا الکلام فیهِ شيء من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الاصولیین من بعده، فنقول لیبانه:

إن هنا شیئين او تعبیرین:

(أحدهما)، وجوب متابعة القطع و الاخذ به.

(ثانیهما) طریقة القطع للواقع،

فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟

هل المراد ان وجوب متابعتة امر ذاتی له، كما وقع فی تعبيرات بعض الاصولیین المتأخرین، ام أن المراد أن طریقته ذاتیة؟

و انما صح ان یسأل هذا السؤال، فمن أجل قیاسه علی الظن حیثما نقول: إنه حجة، فان فیهِ جهتين:

(۱) مما ینبغی التنبیه علیه ان المراد من العلم هنا هو «القطع» أی الجزم الذی لا یحتمل الخلاف، و لا ینبغی فیهِ أن ینظر مطابقا للواقع فی نفسه، و ان كان فی نظر القاطع لا- یراه الا- مطابقا للواقع، فالقطع الذی هو الحجة تجب متابعتة أعم من الیقین و الجهل المركب. یعنی ان المبحوث عنه هو العلم من جهة انه جزم لا یحتمل الخلاف عند القاطع.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷

۱- (جهة طریقته للواقع) فحیثما نقول: إن حجیته مجعولة، نقصد أن طریقته مجعولة، لانها لیست ذاتیة له، لوجود احتمال الخلاف. فالشارع یجعله طریقا الی الواقع بالغاء احتمال الخلاف، كأنه لم یکن فتمم بذلك طریقته الناقصة لیكون كالقطع فی الایصال الی الواقع. و هذا المعنى هو المجعول للشارع.

۲- (جهة وجوب متابعتة) فحیثما نقول: انه حجة، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن و الاخذ به أمرا مولویا. فینتزع من هذا الامر أن هذا الظن موصل الی الواقع و منجز له. فیکون المجعول هذا الوجوب، و ینبغی حجة الظن. و اذا كان هذا حال الظن، فالقطع ینبغی أن ینبغی له ایضا هاتان الجهتان، فنلاحظهما حیثما نقول مثلا: إن حجیته ذاتیة اما من جهة كونه طریقا بذاته و اما من جهة وجوب متابعتة لذاته.

و لكن- فی الحقیقة- إن التعبیر بوجوب متابعة القطع لا- یخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضیق العبارة عن المقصود، إذ یقاس علی الظن، و السر فی ذلك واضح، لانه لیس للقطع متابعة مستقلة غیر الاخذ بالواقع المقطوع به، فضلا عن أن ینبغی له هذه متابعة وجوب مستقلة غیر نفس وجوب الاخذ بالواقع المقطوع به، أی وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة او نحوهما. إذ لیس

وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الانسان، فاذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به.

و هذه اللابديّة لابديّة عقلية (۱) منشأها إن القطع بنفسه طريق الى الواقع و عليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع الى معنى كون القطع بنفسه طريقا الى 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

(۱) - هذه اللابديّة العقلية هي نفس وجوبه الطاعة الذي هو وجوب عقلي. لانه داخل في الآراء المحمودة التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني).
أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸
طريقته الذاتية.

و يظهر لنا - حينئذ - أنه لا معنى لان يقال في تعليل حجته الذاتية: أن وجوب متابعتة امر ذاتي له. و اذا تضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا، (۱) و هو

(۱) - استاد مظفر راجع به ذاتي بودن طريقت قطع و قابل جعل نبودن آن نه نفيا و نه اثباتا، در طی حدود سه صفحه، بحث را ادامه می دهد و پیش از توضیح بیانات او چند تا واژه را در رابطه با مطلب مورد بحث تفسیر و معنا می کنیم و سپس به بیانات ایشان دقت خواهیم نمود.

۱- «جعل» یکی از واژه‌های که توجه به آن لازم است واژه (جعل) می باشد (جعل) یک بار به جعل تشریحی و تکوینی تقسیم می گردد و بار دیگر مقسم برای جعل بسیط و مرکب واقع می شود:

(۱) جعل تکوینی، عبارت است از خلق و ایجاد کردن (جعل الله المشمشة مشمشة) خداوند زردآلو را زردآلو، آفریده است.
(۲) جعل تشریحی عبارت است از اعتبار کردن مثلا: از نظر عرفی می گویند فلان کاغذ مستطیل و چند سانتی را با مشخصات کذائی، در برابر هزار تومان جعل نموده اند یعنی برای کاغذ مزبور اعتبار قائل شده اند و از نظر شرعی مثلا می گویند شارع مقدس حجیت را برای «خبر واحد» جعل نموده است، یعنی آن را معتبر شناخته است.
(۳) جعل بسیط: یعنی همان خلق کردن و ایجاد نمودن.

(۴) جعل مرکب و تألیفی: یعنی شیئی را اولاً- ایجاد نموده و پس از آن چیزی دیگری برای آن جعل کرده است، مثلا- (زید) اولاً موجود شده و بعد از وجود پیدا کردن، صفت علم و یا شجاعت برایش جعل شده است.

۲- «ذات شیء» و «ذاتی شیء»: مثلا در مورد انسان «ذات» انسان همان انسانیت است که نوع می باشد، «ذاتی» انسان همان حیوانیت و ناطقیت است که جنس و فصل می باشد، «ذات شیء» و همچنین «ذاتی شیء» قابل انفکاک و جدا شدن از
أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹
شیء را ندارد.

(۳) «لازم وجود» و «لازم ماهیت»: هر چیزی در دنیا دارای «وجود» و «ماهیت» است «وجود» شیء یعنی هستی آن، که جهت مشترک بین شیء و اشیای دیگر می باشد، «ماهیت» شیء یعنی همان مشخصات شیء که آن را از اشیای دیگر جدا می سازد، «لازم وجود» مثلا- «حرارت» لازم وجود (نار) است که اگر (نار) در ذهن شخصی بیاید (حرارت) همراه با آن نخواهد بود «لازم ماهیت» مانند «زوجیت» که «لازم ماهیت» «اربعه» می باشد که اگر «اربعه» در ذهن کسی بیاید «زوجیت» همراه آن خواهد آمد.

با توضیح واژه‌های مزبور می‌رویم به سراغ بررسی‌ها و تحلیل‌های استاد مظفر در پیرامون ذاتی بودن طریقیّت و کاشفیّت قطع که محور اصلی بحث را تشکیل می‌دهد.

از ما تقدّم معلوم گردید که واقعیت و حقیقت «قطع» همان انکشاف و همان نور و روشنائی است نه آنکه قطع چیزی باشد و انکشاف و روشنائی چیز دیگری باشد روشنائی و کشف از واقع و طریقیّت الی الواقع ذات قطع را تشکیل می‌دهد و در فلسفه ثابت شده است که ذات شیء قابل جعل برای آن شیء به جعل تألیفی، نمی‌باشد یعنی جعل تألیفی چه تشریحی باشد و چه تکوینی، نسبت به طریقیّت قطع برای قطع راه ندارد چه آنکه جعل تألیفی در جای قابل تصوّر است که بین «مجموع» و «مجموع له» انفکاک و جدایی امکان‌پذیر است و انفکاک بین شیء و ذات آن غیر ممکن است و آنچه که در مورد قطع معقول و امکان‌پذیر است آن است که تنها جعل بسیط که به معنای خلق و ایجاد کردن است راه دارد به این معنا که اگر قطع ایجاد شود همراه با کاشفیّت و طریقیّت است، «زردی» زردآلو جزء ذات «زردآلو» است اگر «زردآلو» ایجاد شود «زردی» هم ایجاد شده است اگر «قطع» موجود بشود کاشفیّت هم ایجاد شده است و معنای (الذاتّی لا یعلل) همین است که کسی نمی‌تواند بگوید «زردآلو» چرا «زرد» است و «قطع» چرا کاشفیّت دارد؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰

کل البحث عن حقیة القطع و ما وراءه من الکلام فکله فضول، و علیه فنقول:

تقدم إن القطع حقیقته انکشاف الواقع، لانه حقیقه نوریه محضه لا غطش فیها و لا احتمال للخطا یرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغیره، فذاته نفس الانکشاف لانه شیء له الانکشاف.

و قد عرفتم فی مباحث الفلسفه إن الذات و الذاتی یستحیل جعله بالجعل التألیفی، لان جعل شیء لشیء انما یصح ان یفرض فیما یمكن فیہ التفکیک بین المجموع و المجموع له. و واضح إنه یستحیل التفکیک بین الشیء و ذاته أى بین الشیء و نفسه، و لا بینة و بین ذاتیاته.

و هذا معنی قولهم المشهور: «الذاتّی لا یعلل».

و انما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسیط أى خلقه و ایجاده.

و علیه، فلا معنی لفرض جعل الطریقیه للقطع جعلاً تألیفياً، بأی نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تکوینياً أم جعلاً تشریحياً، فان ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، و جعل الطریق لذات الطریق.

و علی تقدیر التنزل عن هذا و قلنا مع من قال: (۱) ان القطع شیء له الطریقیه

این سؤال غلط است و برگشت به جدا کردن ذات شیء از خود شیء دارد، «زردی» را اگر از «زردآلو» جا کنیم چیزی باقی نمی‌ماند «کاشفیّت» اگر از «قطع» جدا شود دیگر چیزی باقی نخواهد بود.

(۱) - بر فرض که تنزل نماییم یعنی طریقیّت را ذات قطع ندانیم و بلکه طریقیّت را ذاتی قطع بدانیم چنانچه بعضی از اصولیین متأخرین قائلند که «قطع» چیزی است و طریقیّت و کاشفیّت چیز دیگری است، یعنی ذاتی قطع باشد، درعین حال می‌گوییم: فعلی الاقلّ تكون الطریقیه من لوازم ذاته ... لا- اقل طریقیّت از لوازم ذات قطع است مانند زوجیت که از لوازم ذات (اربعه) است و لازم ذات، ایضا قابل انفکاک نمی‌باشد و لازم ذات همانند خود ذات قابل جعل تألیفی نمی‌باشد و بلکه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱

و الکاشفیة عن الواقع، كما وقع فی تعبیرات بعض الاصولیین المتأخرین عن الشیخ- فعلی الاقلّ تكون الطریقیه من لوازم ذاته التی لا تنفک عنه، کالزوجیه بالنسبة الی الاربعه. و لوازم الذات کالذات یستحیل ایضا جعلها بالجعل التألیفی علی ما هو الحق، و انما یکون

جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات. و قد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة. و اذا استحال جعل الطريقة للقطع استحال نفيها عنه، (۱) لانه كما يستحيل جعل الذات و لوازمها يستحيل نفي الذات و لوازمها عنها و سلبها بالسلب التآلفي.

بل نحن انما نعرف استحاله جعل الذات و الذاتی و لوازم الذات بالجعل التآلفي لانا نعرف اولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها و امتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه.

على ان نفي الطريقة عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة الى القاطع و في نظره فانه (۲) -مثلاً- حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانياً بأن هذا

«لازم ذات» با جعل خود ذات به جعل بسيط، جعل خواهد شد.

(۱) - تاکنون ثابت گردید که طریقت و کاشفیت برای «قطع» قابل جعل نمی‌باشد و همچنین نفي طریقت و کاشفیت را از قطع غیر ممکن خواهد بود چه آنکه اگر «ذات» و «ذاتی» و «لوازم ذات شیء» به جعل تآلفی غیر ممکن باشد، نفي «ذات» و «ذاتی» و «لوازم ذات» را از شیء ایضا غیر ممکن می‌باشد.

برای اینکه معنای نفي طریقت همان انفکاک و جدا کردن است و در سابق گفتیم که «ذات» و «ذاتی» و «لوازم ذات» قابل انفکاک از شیء نمی‌باشد.

(۲) - استاد مظفر جهت اثبات مدعای خود مبنی بر آن که طریقت و کاشفیت قطع، نه قابل جعل است و نه قابل نفي، تاکنون در لابلای مباحث گذشته به چند دلیل اشاره نموده است، یکی از دلایل مسئله دور و تسلسل بود که در صفحه ۲۰ در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲

القطع ليس طريقاً موصلاً الى الواقع، فان معنى هذا ان يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الاول على حاله.

و هذا تناقض بحسب نظر القاطع (۱) و وجدانه يستحيل أن يقع منه حتى لو كان

رابطه با اینکه حجیت ظنّ سرانجام به حجیت قطع منتهی می‌شود، بیان نمود.

دلیل دوم، این بود که جعل حجیت و کاشفیت برای قطع به معنای جعل و ایجاد مجدد آن قطع می‌باشد برای اینکه حجیت و کاشفیت عین ذات قطع است و اگر کاشفیت برای قطع جعل گردد گویا قطع دوباره ایجاد شده است و تحصیل حاصل لازم می‌آید. دلیل سوم: بر اینکه حجیت قطع قابل نفي نمی‌باشد و بلکه حجیت عین ذات قطع می‌باشد، آن است که اگر حجیت از قطع نفي گردد، تناقض لازم می‌شود، مثلاً شخصی به وجوب صلاة جمعه در روز جمعه و در زمان غیبت، قطع حاصل نموده اگر جائز باشد که شارع مقدّس حجیت و کاشفیت را از قطع مزبور نفي نماید معنایش آن است که قطع او طریق الی الواقع نیست و واقع «عدم وجوب صلاة جمعه» است و او باید قطع حاصل نماید که صلاة جمعه واجب نمی‌باشد، چه آنکه فرض بر این است که قطع اولی در شخص مذکور باقی است و تنها حجیت آن نفي شده است و نفي طریقت به معنای جایگزین ساختن نقيض آن، می‌باشد که «عدم وجوب صلاة جمعه» خواهد بود و با قطع بوجوب صلاة جمعه امکان ندارد که آقای قاطع بر عدم وجوب آن قطع حاصل نماید و الاً تناقض خواهد بود. بنابراین صفت کاشفیت از قطع نه قابل نفي است و نه قابل اثبات.

(۱) - یعنی به حسب نظر قاطع تناقض لازم می‌شود چه آنکه اگر قطع اولی قاطع خلاف واقع باشد و قطع دومی که برخلاف آن است زمانی قابل فرض است که مطابق واقع باشد و لذا فقط از نظر قاطع تناقض است و از نظر واقع تناقض نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳

فی الواقع علی خطأ فی قطعه الاول و لا یصح هذا إذا تبدل قطعه و زال. و هذا شیء آخر غیر ما نحن فی صدده. و الحاصل ان اجتماع القطعین بالنفی و الاثبات محال کاجتماع النفی و الاثبات بل یتستحیل فی حقه حتی احتمال أن قطعه (۱) لیس طریقاً الی الواقع. فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده، و انقلابه الی الظن. فما فرض انه قطع لا یکون قطعاً، و هو خلف محال.

و هذا الکلام لا ینافی أن یمکن الانسان أو یقطع أن بعض علومه علی الإجمال غیر المعین فی نوع خاص و لا فی زمن من الأزمنة کان علی خطأ، فانه بالنسبة الی کل قطع فعلی بشخصه لا یتطرق الیه الاحتمال بخطئه، و الا لو اتفق له ذلك لانسلاخ عن کونه قطعاً جازماً.

نعم لو احتمال خطأ احد علوم محصورة (۲) و معینة فی وقت واحد فانه لا بد ان

(۱) - حتی احتمال دادن قاطع مبنی بر اینکه قطعش خلاف واقع باشد مستحیل می‌باشد چه آنکه قطع با احتمال خلاف نمی‌سازد و احتمال خلاف معنایش این است که قطع او تبدیل به ظنّ شده باشد و این خلف است و محال، برای اینکه فرض بر این است که او قاطع است نه ظانّ.

(۲) - آری اگر انسان مثلاً ده تا علم دارد و احتمال می‌دهد که یکی از این ده علم (واحد منها لا علی التّعیین) خلاف واقع است، این احتمال باعث می‌شود که همه ده علم «قطع» نباشند و بلکه منسلخ شده و تبدیل به ظنّ می‌شود، چه آنکه قطع داشتن به ده علم که شبهه محصورة است، با احتمال خلاف یکی از آنها، سازش ندارد و لکن اگر انسان روی تک تک معلومات خود انگشت بگذارد احتمال خلاف وجود ندارد و بنابراین احتمال مذکور نسبت به معلومات جزمی و قطعی بشر ضرری ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴

تسلخ کلها عن کونها اعتقاداً جازماً، فان بقاء قطعه فی جمیعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا علی التّعیین لا یجتمعان. و الخلاصة: ان القطع (۱) یتستحیل جعل الطریقة له تکویناً و تشریفاً، و یتستحیل نفيها عنه، مهما کان السبب الموجب له. و علیه. فلا یعقل التصرف (۲) بأسبابه، کما نسب ذلك الی بعض الاخباریین من

(۱) - نتیجه: جعل طریقت برای قطع غیر ممکن است چه با جعل تألیفیّ تکوینی و چه با جعل تألیفیّ تشریحی و همچنین نفی طریقت از قطع با سلب تألیفیّ تشریحی و تکوینی، غیر ممکن می‌باشد و مهما کان السبب الموجب له، فرق نمی‌کند قطع از هر سببی حاصل شود.

(۲) - بنا بر مبنای استاد مظفر، قطع مطلقاً کاشفیت دارد و حجّت می‌باشد.

محدّث استرآبادی و مرحوم جزائری و عده از اخباری‌ها قطع حاصل از مقدمات عقلیّه را حجّت نمی‌دانند، یعنی از نظر سبب حصول، دائره قطع را تضییق نموده‌اند و همچنین مرحوم «کاشف الغطاء» دائره قطع را از نظر شخص، تضییق نموده و قطع قطع را معتبر ندانسته است و قطع قطع (آدم خوش باور) را به «شکّ کثیر الشکّ» قیاس نموده است. و بعضی‌ها از نظر متعلّق تفصیل داده‌اند که اگر متعلّق قطع، حکم باشد حجّت ندارد و اگر متعلّق آن، موضوع حکم و یا که متعلق موضوع باشد، حجّت خواهد داشت، مثلاً در باب وضو «وجوب غسل» حکم است، غسل (شستن) که فعل مکلف می‌باشد متعلق حکم است و (دست و صورت) موضوع حکم می‌باشد.

کوتاه‌سخن قطع مادامی که وجود داشته باشد حجّت و کاشفیت دارد از هر سببی که حاصل شود و به هر چیزی که تعلق بگیرد و در

هر زمانی که حاصل گردد و در هر مکانی که محقق شود. و انما الّذی یصحّ و یمكن ان یقع ... تنها کاری که در مسئله قطع جائز است آن است که انسان می‌تواند در مقدمات حصول قطع، خلل وارد نماید، مثلا آقای قاطع، از قارقار کلاغ قطع حاصل می‌کند که مسافرت فلان روز

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵

حکّمهم بعدم تجویز الاخذ بالقطع اذا كان سببه من مقدمات عقلیة، و قد أشرنا الى ذلك فی الجزء الثانی ص ۱۸۷. و كذلك لا یمكن التصرف فیهِ من جهة الاشخاص بأن یعتبر قطع شخص و لا یعتبر قطع آخر، كما قیل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قیاسا علی کثیر الشک الذی حکم شرعا بعدم الاعتبار بشکّه فی ترتب أحكام الشک. و كذلك لا یمكن التصرف فیهِ من جهة الازمنه و لا من جهة متعلقه بأن یفرق فی اعتباره بین ما اذا كان متعلقه الحکم فلا یعتبر، و بین ما اذا كان متعلقه موضوع الحکم او متعلقه فیعتبر.

فان القطع فی کل ذلك طریقته ذاتیه غیر قابله للتصرف فیها بوجه من الوجوه و غیر قابله لتعلق الجعل بها نفیا و اثباتا. و انما الذی یصح و یمكن ان یقع فی الباب هو إلفات نظر الخاطی فی قطعه الی الخلل فی مقدمات قطعه، فاذا تنبه الی الخلل فی سبب قطعه فلا محاله ان قطعه سیتبدل اما الی احتمال الخلاف او الی القطع بالخلاف و لا ضیر فی ذلك. و هذا واضح.

۸- موطن حجیه الامارات (۱)

حرام است در این فرض آدم می‌تواند با آقای قاطع سخن بگوید و تحلیل‌ها و بررسی‌های اعتقادی را ارائه نماید و پایه‌ها و مقدمات حصول قطع را به ابطال بکشاند و سرانجام، قطع او را به خیال و وهم تبدیل نماید.

(۱)- استاد مظفر در ج ۱ اصول فقه وعده فرمودند که راجع به جعل طرق و امارات ظنیه در فرض امکان داشتن «تحصیل علم» نسبت به احکام شرعیّه، در محل خود بحث و بررسی نماید که چگونه در فرض تمکن از تحصیل علم، امارات ظنیه، طریق برای اثبات حکم شرعی باشد؟ و هم‌اکنون زمان آن فرا رسیده است که استاد مظفر بوعده خود وفا نماید و در زمینه حجّت بودن «اماره» در فرض تمکن از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶

تحصیل علم، به بررسی بنشیند.

اصل مطلب از این قرار است که آیا امارات ظنیه در چه موطن و در چه جایگاهی حجّت می‌باشد؟ مثلا «خبر واحد» یکی از امارات است و حجّیت آن با دلیل قطعی ثابت شده است آیا حجّیت خبر واحد مطلقا چه آقای مکلف متمکن از تحصیل علم در مورد مؤدای آن باشد و یا نباشد، مطرح می‌باشد و یا آنکه «خبر واحد» در فرضی حجّت است که مکلف نسبت به مؤدای «خبر واحد» دستش از تحصیل علم کوتاه باشد و نتواند نسبت به حکم شرعی‌ای که از «خبر واحد» استفاده می‌شود تحصیل علم نماید، به عبارت دیگر آیا «خبر واحد» در زمانی حجّت است و می‌تواند حکم شرعی را ثابت نماید که باب علم مسدود باشد و یا آنکه «خبر واحد» مطلقا حجّت می‌باشد چه باب علم مسدود باشد و چه باب علم مفتوح باشد؟

مقصود و غرض اصلی آن است که «خبر واحد» و بقیه امارات مطلقا حجّت می‌باشند حتی در فرضی که تحصیل علم برای مکلف امکان داشته باشد، مثلا امام (ع) در مدینه تشریف دارند و شخصی در مکه معظّمه نسبت به یکی از احکام شرعی جاهل می‌باشد و این شخص برای علم پیدا کردن به آن حکم دو راه دارد:

یکی اینکه برود مدینه و از امام (ع) سؤال کند و نسبت به حکم مورد نظر علم و یقین حاصل نماید و دیگری اینکه از افراد عادل و

ثقه سؤال کند و طبق «خبر واحد» عمل نماید و نسبت به حکم شرعی، ظن و اطمینان حاصل نماید.

بنابراین حجیت امارات اختصاص به انسداد باب علم ندارد. نعم مع حصول العلم بالواقع فعلا... آری در فرضی که مکلف نسبت به حکم شرعی علم و یقین داشته باشد، معنا ندارد که در مورد همان حکم به اماره و دلیل ظنی عمل نماید و حتی در فرض حصول علم (مثلا- نسبت به وجوب سوره در صلاه، یقین دارد و از خود معصوم (ع) سؤال کرده است) حجیت خبر واحد لغو می‌باشد و مخصوصا اگر خبر واحد مخالف با علم باشد، مثلا- خبر واحد گفته است که سوره در نماز واجب نیست در این صورت کشف می‌شود که خبر واحد خلاف واقع بوده و راه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷

قد أشرنا فی مبحث الاجزاء (الجزء الثاني ص ۲۱۹) الی ان جعل الطرق و الامارات یكون فی فرض التمكن من تحصیل العلم. و أحلنا بیانه الی محله. و هذا هو محله، فنقول:

ان غرضنا من ذلك القول هو أننا اذ نقول: ان اماره حجه كخبر الواحد- مثلا- فانما نعني أن تلك الامارة مجعولة حجه مطلقا، أي انها فی نفسها حجه مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الامارة متمكنا من تحصیل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهي حجه يجوز الرجوع اليها لتحصیل الاحكام مطلقا حتى فی موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الامارة، ای كان باب العلم بالنسبة اليه مفتوحا.

فمثلا، اذا قلنا بحجیه خبر الواحد فانا نقول انه حجه حتى فی زمان يسع المكلف أن يرجع الی المعصوم رأسا فیأخذ الحكم منه مشافهة علی سبیل اليقين، فانه

خطا را در پیش گرفته است. خلاصه سخن «امارات» بطور مطلق (چه حصول علم برای مکلف ممکن نباشد و یا ممکن باشد) حجت و طریق قرار داده شده است و لذا علمای علم اصول به حیرت و تعجب افتاده‌اند و انگیزه حیرت و تعجب آن‌ها، این است که «امارات» مفید ظن می‌باشند و احتمال خلاف و خطا در آن‌ها موجود است و ممکن است عمل به «اماره» باعث تفویت واقع و از دست رفتن مصلحت و یا باعث وقوع در مفسده بشود و چگونه ممکن است شارع مقدس و حکیم اجازه بدهد که طبق اماره‌ای که احيانا باعث تفویت مصلحت و وقوع در مفسده می‌شود عمل شود. و چگونه اماره را طریق و حجت قرار می‌دهد در صورتی که مکلف می‌تواند نسبت به احکام شرعی علم حاصل نماید؟

خلاصه سخن اگر در فرض تمکن از تحصیل علم، امارات ظنی را حجت و معتبر بدانیم سؤال مذکور (شارع چگونه با حجت قرار دادن امارات ظنی، باعث تفویت مصلحت و وقوع در مفسده می‌شود) سر راه ما سبز می‌شود و باید پاسخ آن را پیدا کنیم و لذا علمای علم اصول جهت پاسخ‌یابی، به دست و پا افتاده‌اند و راه‌هایی را پیموده‌اند که در مقدمه شماره ۱۲ بررسی خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸

فی هذا الحال لو كان خبر الواحد حجه، يجوز للمكلف أن يرجع اليه، و لا يجب عليه أن يرجع الی المعصوم.

و علی هذا، فلا- یكون موطن حجیه الامارات فی خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أي لیس فی خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الاعم من ذلك. فی شمل حتی موطن التمكن من تحصیل العلم و انفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلا لا یبقى موضع للرجوع الی الامارة بل لا معنی لحجیتها حینئذ، لا سیمما مع مخالفتها للعلم، لأن معنی ذلك انکشاف خطاها.

و من هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الاصوليين و بحنهم، اذ للسائل - كما سیأتی - ان یسأل: کیف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع الی الامارات الظنیة مع انفتاح باب العلم بالاحکام، اذ قد یوجب سلوکها تفویت الواقع عند خطاها؟ و لا- یحسن من الشارع أن یأذن

بتفویت الواقع مع التمكن من تحصيله. بل ذلك قبيح يستحيل في حقه.

و لأجل هذا السؤال المخرج (۱) سلك الاصوليون عدة طرق للجواب عنه و تصحيح جعل حجية الامارات. و سيأتي بيان هذه الطرق و الصحيح منها في البحث (۱۲) ص ۷۸.
و غرضنا من ذكر هذا التنبيه (۲) هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا

(۱) - قوله لاجل هذا السؤال المخرج ...

«سؤال مخرج» یعنی سؤال حرج انگیز و مشکل زا.

(۲) - غرض ما از ذکر تنبيه مذکور (اصوليين در صدد پاسخ از سؤال مذکور برآمده و جهت تصحيح جعل حجيت امارات، راه‌هایی را پیموده‌اند) شاهد و دليل زنده‌ای است بر مدّعی ما مبني بر اینکه حجيت و طريقت امارات اگر تنها در فرض عدم تمکن از علم و انسداد باب علم، مطرح باشد، احتیاج و نیاز به تصحيح و دست و پا زدن علما نبود برای اینکه در فرض انسداد، حجيت همه ظنون ثابت می‌شود و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹

الاشارة اليه هنا: من أن موطن حجية الامارات و موردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم و انفتاح بابه و من فرض انسداد بابه.

و من هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد (۱) بالخصوص بدليل انسداد باب العلم. كما صنع صاحب المعالم، فانه لما كان المقصود اثبات حجية خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد.

على أن دليل الانسداد انما يثبت فيه حجية مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتي بيانه، فلا يثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد (۲) الصغير و لا يبعد

مكلف مجبور خواهد بود که به ظنون عمل نماید و اشکال مذکور اصلا قابل مطرح کردن نخواهد بود.

(۱) - مرحوم صاحب معالم در مقام استدلال بر حجيت خبر واحد که یکی از امارات است به دلایلی استدلال نموده است و من جمله انسداد باب علم را یکی از دلایل معرفی نموده است. از ما ذکرنا معلوم می‌شود که «انسداد باب علم» را به عنوان دليل حجيت خبر واحد شناختن بی‌معنا و بی‌اساس است چه آنکه غرض و هدف آن است که حجيت خبر واحد در فرض انفتاح باب علم ثابت شود. به عبارت دیگر به مرحوم صاحب معالم باید بگوییم، مقصود این است که حجيت امارات باید در فرضی ثابت شود که باب علم مفتوح است، بنابراین انسداد باب علم را به عنوان دليل بر اثبات حجيت خبر واحد ذکر کردن بی‌معنا و دور از هدف و غرض اصلی می‌باشد و ثانياً (علی‌انّ دليل الانسداد انما يثبت ...) انسداد باب علم حجيت خصوص خبر واحد را به عنوان یکی از ظنون خاصیه ثابت نمی‌کند و حجيت و دليل انسداد حجيت مطلق ظنون را ثابت می‌نماید.

(۲) - بعضی از علما جهت اثبات حجيت خبر واحد بدليل انسداد صغير استدلال نموده‌اند و این استدلال صحيح است و مناقشه و خدشه‌ای ندارد چه آنکه با

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰

صحة ذلك، و يعنون به انسداد باب العلم في خصوص الاخبار التي بايدنا التي نعلم على الاجمال بأن بعضها موصل الى الواقع و

محصل له. و لا يتميز الموصل الى الواقع من غيره، مع انحصار السنه في هذه الاخبار التي بأيدينا. و حينئذ نلتجئ الى الاكتفاء بما يفيد الظن و الاطمئنان من هذه الاخبار و هذا ما نعنيه بخبر الواحد. و الفرق بين دليل الانسداد الكبير و الصغير: ان الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الاحكام من جهة السنه و غيرها، و الصغير هو انسداد باب العلم بالسنه مع انفتاح باب العلم في الطرق الاخرى، و المفروض انه ليس لدينا الا هذه الاخبار التي لا يفيد اكثرها العلم، و بعضها حجة قطعا و موصل الى الواقع.

استدلال به انسداد باب صغير خصوص حجيت خبر واحد از باب ظن خاص ثابت می شود. انسداد صغير در مقابل انسداد كبير و انسداد صغير آن است که راه علم نسبت به احکام شرعی از طریق اجماع و کتاب و دلیل عقل، مفتوح است و فقط از طریق سنت راه علم نسبت به احکام شرعی مسدود می باشد، به عبارت دیگر تحصیل علم نسبت به احکام شرعی از طریق آیات و حکم عقل و اجماع میسر است و امکان پذیر. و لکن تحصیل علم از طریق روایات و احادیث (با فرض اینکه روایات و احادیثی که در دسترس ما قرار دارند و در رابطه با احکام شرعی می باشند اکثر و یا همه آنها خبر واحد می باشند و افاده علم ندارند) غیر ممکن است و باب علم از این جهت مسدود می باشد و این انسداد باب صغير، باعث می شود که خبر واحد از باب ظن خاص حجت باشد و انسداد باب كبير آن است که تحصیل علم نسبت به معظم احکام شرعی از طریق آیات و روایات و دلیل عقل و اجماع غیر میسر می باشد که در این صورت مطلق ظنون اعتبار و حجیت پیدا می کنند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱

۹- الظن الخاص و الظن المطلق (۱)

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

(۱)- استاد مظفر در مبحث شماره ۹ دو واژه (ظن خاص و ظن مطلق) را تفسیر و مفهوم و معنای آن دو را مشخص می نماید:

۱- ظن خاص همان ظنی است که با دلیل قطعی و برهان علمی اعتبار و حجیت آن ثابت شده باشد، بنابراین ظن خاص از اماره‌ای حاصل می شود که بطور مطلق در فرض انفتاح باب علم، حجیت آن ثابت باشد و این (ظن خاص) نام دیگری هم دارد که به (طریق علمی) تعبیر می نمایند و وجه نامگذاری آن به (طریق علمی) آن است که با علم و یقین حجیت و اعتبار آن ثابت شده است.

۲- (ظن مطلق) همان ظنی است که هیچ دلیلی بر حجیت و اعتبار آن دلالت ندارد جز دلیل «انسداد كبير»، بنابراین ظن مطلق از اماره‌ای حاصل می شود که حجیت آن تنها در فرض انسداد باب علم و علمی، ثابت شده باشد، به عبارت دیگر ظن مطلق زمانی از اعتبار و حجیت برخوردار است که نسبت به معظم احکام شرعی نه علم داشته باشیم و نه ادله ظنی یعنی هم باب علم مسدود است و هم باب علمی (منظور از باب علمی ادله‌ای که مفید ظن هستند و اعتبار آنها با دلیل خاص علمی و قطعی ثابت شده باشد مانند خبر واحد و ظواهر و غیر ذلك) و نحن فی هذا المختصر لا نبحت الا عن ظنون الخاصه... نظر بر اینکه به انسداد باب علم و علمی اعتقاد نداریم و بلکه حجیت امارات مفید ظن از نظر ما ثابت است لذا به آنجا کشانده نمی شویم که انسداد باب علم و علمی را فرض نماییم و راجع به ظن مطلق، سخن بگوییم و با دلیل انسداد كبير حجیت مطلق ظن را به اثبات برسانیم و بلکه با اعتقاد به ثبوت حجیت جمله از امارات نوبت به دلیل انسداد نمی رسد و بدین لحاظ بحث و بررسی ما تنها در محور ظنون خاصه دور می زند و هرگز در رابطه با ظن مطلق بحث نخواهیم داشت و لکن جهت روشن شدن اذهان طالبین بطور اختصار به مقدمات دلیل انسداد

اشاره می‌نماییم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲

۱- یراد من (الظن الخاص): كل ظن قام دليل قطعی علی حجیته و اعتباره بخصوصه غیر دلیل الانسداد الكبير.

و علیه فیکون المراد منه الامارة التي هي حجة مطلقا حتى مع انفتاح باب العلم، و یسمى أيضا (الطریق العلمی) نسبة الى العلم باعتبار قیام العلم علی حجیته كما تقدم.

۲- یراد من (الظن المطلق): كل ظن قام دليل الانسداد الكبير علی حجیته و اعتباره.

فیکون المراد منه الامارة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم و العلمی، أي انسداد باب نفس العلم بالاحكام و باب الطرق العلمیة المؤدیة اليها.

و نحن فی هذا المختصر لا نبحت الا عن الظنون الخاصة فقط، اما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجیة جملة من الامارات المغنیة عندنا عن فرض انسداد باب العلم و العلمی. فلا تصل النوبة الى هذا الفرض حتى نبحت عن دلیل الانسداد لاثبات حجیة مطلق الظن.

و لكن بعد أن انتهينا الى هنا ينبغي ألا یخلوا هذا المختصر من الإشارة الى مقدمات دلیل الانسداد علی نحو الاختصار تنویر الذهن الطالب، فنقول:

۱۰- مقدمات دلیل الانسداد (۱)

(۱)- شرح: دلیل انسداد که ثابت کنند حجیت و اعتبار «مطلق ظنون» است منهای ظنونی که حرمت عمل به آن‌ها (مانند: ظنّ حاصل از قیاس) ثابت شده، دارای ۴ مقدمه می‌باشد و چهار تا مقدمه به منزله چهار ستونی است که ساختمان دلیل انسداد را، ثابت نگه می‌دارد که اگر یکی از ستون‌ها خراب شود بنای دلیل انسداد درهم فرومی‌ریزد و با تمامیت مقدمات اربعه، دلیل انسداد جان می‌گیرد و در سایه آن جناب عقل در کرسی حکومت قرار می‌گیرد و به اعتبار و حجیت مطلق ظنون (از هرچه حاصل شود و مربوط به حکم شرعی باشد) دستور می‌دهد البته

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳

منهای ظنونی که حرمت عمل به آن‌ها با دلیل قطعی ثابت شده است، مانند: ظنّ حاصل از قیاس منسوب به ابو حنیفه. مقدمات اربعه از قرار ذیل است:

۱- (المقدمة الاولى) مقدمه اول آن است که قائلین به دلیل انسداد باید مدعی بشوند که باب علم (علم داشتن به احکام شرع) و باب علمی (ادله ظنی معتبر بر ثبوت احکام شرعی) مسدود می‌باشد و باید ثابت نمایند که نسبت به احکام شرعی و فقهی در عصر ما، نه راه علم و یقین وجود دارد و نه راه علمی، استاد مظفر می‌فرماید شما متوجه شدید که این مقدمه از اساس خراب است برای اینکه از نظر ما ثابت است که باب علمی باز است، یعنی ادله خاصه موجود است که احکام شرعی را ثابت می‌نماید و حتی نسبت به معظم ابواب فقه (وجوب صلاة و صوم و حرمت ربا و غیبت و غیر ذلك) علم و یقین داریم. بنابراین فانهار هذا الدلیل من اساسه ... دلیل انسداد از اساس منهدم می‌شود چه آنکه مقدمه اول اساس و پایه آن را تشکیل می‌داد و با خراب شده آن، اصل دلیل به انهدام کشانده خواهد شد.

۲- (المقدمة الثانية) علم و یقین اجمالی داریم بر اینکه یک سلسله تکالیف ذمه ما را مشغول ساخته است و باید طبق آن‌ها عمل نماییم و طرح و طرد آن‌ها جایز نمی‌باشد و طرح و طرد آن‌ها به دو کیفیت ممکن است یکی اینکه خود را مانند بهائم و مجانین و

اطفال بدانیم که از «هفت دولت» آزاد می‌باشند و دیگری اینکه در مورد هریک از تکالیف به اصول عملیه مراجعه نماییم. مثلاً: در مورد وجوب چیزی اگر شک کردیم بگوییم قبلاً بر ما واجب نبوده و هم‌اکنون شک داریم و اصاله البراءه جاری می‌باشد و همچنین در مورد حرمت شیء اصاله البراءه جاری نماییم. هر دو فرض محکوم به بطلان می‌باشد چه آنکه ما همانند بهائم و اطفال نیستیم و اطاعت احکام شریعت اسلام بر همه ما به حکم عقل واجب و لازم است و همچنین با وجود علم اجمالی به وجوب و حرمت، نوبت به اصل برائت نمی‌رسد.

۳- (المقدمه الثالثة) بنا بر مقدمه اول و دوم ثابت گردید که ذمه ما نسبت به یک سلسله احکام و تکالیف مشغول می‌باشد و جهت تحصیل فراغت ذمه، چهار راه در پیش داریم:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴

(۱) قائلین به انسداد باب علم و علمی از قائلین به انفتاح باب علم و علمی تقلید نمایند.

(۲) در هر مسئله‌ای از مسائل فقهی به احتیاط عمل شود، مثلاً: نمی‌دانیم «جلسه استراحت در صلاه واجب است یا خیر؟ احتیاطاً آن را انجام بدهیم.

(۳) در مورد هر مسئله‌ای به یکی از اصول عملیه (برائت احتیاط و تخیر و استصحاب) طبق اقتضای هریک، عمل می‌گردد.

(۴) در مورد مسئله‌ای که ظن به حکم حاصل است طبق ظن عمل شود و نسبت به مسائلی که ظن وجود ندارد به اصول عملیه مراجعه شود.

راه اولی غلط است چه آنکه تقلید کسی که قائل به انسداد باب علم است از کسی که قائل به انفتاح باب علم می‌باشد، جایز نخواهد بود برای اینکه قائل به انفتاح از نظر قائل به انسداد، جاهل است و خطا کار می‌باشد، تقلید از شخص جاهل و خطا کار چگونه جائز می‌باشد؟!

راه دومی ایضاً صحیح نمی‌باشد چه آنکه اگر همه مکلفین مأمور به احتیاط باشند نظام زندگی مختل می‌شود و مسلمان‌ها از صبح تا شب باید مشغول انجام تکالیف احتیاطی باشند و از کارهای زندگی و روزمره‌شان باز می‌مانند.

راه سوم ایضاً ناصحیح است چه آنکه «علم اجمالی» نسبت به وجود محرمات و واجبات در همه مسائل «مشکوکه الحکم» مانع از جریان اصول عملیه خواهد بود.

بنابراین راه چهارمی باقی می‌ماند و به حکم عقل باید آن را پیمود منتهی در مورد راه چهارم بخاطر آنکه مسئله ظن دو طرف دارد، مثلاً- ظن داریم که صلاه جمعه واجب است یک طرف احتمال ۸۰٪ (درصد) است که می‌گوید صلاه جمعه واجب است و طرف دیگر آن احتمال ۲۰٪ (درصد) است که می‌گوید صلاه جمعه واجب نیست، به حکم عقل باید طرف ۸۰ درصد را بگیریم برای اینکه راجح است و اخذ به طرف ۲۰ درصد که مرجوح است، ترجیح بلا مرجح می‌شود و از نظر عقل قبیح خواهد بود.

نتیجه: از مقدمات اربعه چنین نتیجه می‌گیریم که عمل به ظن به حکم عقل لازم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵

إن الدلیل المعروف ب (دلیل الانسداد) يتألف من مقدمات أربع اذا تمت يترتب عليها حکم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن فی الاحکام ای ظن کان، عدا الظن الثابت فيه- علی نحو القطع- عدم جواز العمل به کالقیاس مثلاً.

و نحن نذكر باختصار هذه المقدمات:

۱- (المقدمه الاولى) دعوی انسداد باب العلم و علمی فی معظم أبواب الفقه فی عصورنا المتأخره عن عصر أئمتنا عليهم السلام. و قد علمت أن أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمه، و هي دعوی قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم فی معظم أبواب الفقه. فانهار هذا الدلیل من أساسه.

۲- (المقدمه الثانية) انه لا يجوز اهمال امثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالا، و لا يجوز طرحها في مقام العمل.

و اهمالها و طرحها يقع بفرضين:

اما بأن نعتبر انفسنا كالبهائم و الاطفال لا تكليف علينا.

و اما بأن نرجع الى اصالة البراءة و اصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه و حرمة. و كلا الفرضين ضروري البطلان.

۳- (المقدمة الثالثة) انه بعد فرض وجوب التعرض للاحكام المعلومة اجمالا فان الامر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع

لا خامسة لها:

أ- تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب- الاخذ بالاحتياط في كل مسألة.

است و با دليل مذکور حجیت و اعتبار همه ظنون به اثبات می رسد البته منهای ظنونی که حرمت عمل به آن‌ها با دليل قطعی (مانند ظنّ حاصل از قیاس) ثابت شده باشد و اگر در موردی ظنّ غیر قیاسی موجود نبود باید به اصول عملیه مراجعه شود. و لکن برای تخریب و ابطال دليل انسداد، ابطال مقدمه اول آن کافی می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶

ج- الرجوع الى الاصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة.

د- الرجوع الى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، و فيما عداها يرجع الى الاصول العملية.

و لا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الاولى، فتتبعين الرابعة.

اما (الاولی) و هي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز، لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع الى من يعتقد بخطئه و انه على جهل.

و اما (الثانية) و هي الاخذ بالاحتياط، فانه يلزم منه العسر و الحرج الشديدين، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

و اما (الثالث) و هي الأخذ بالاصل الجاري فلا يصح أيضا لوجود العلم الاجمالي بالتكاليف، و لا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير منظمة الى غيرها من المسائل الاخرى المجهولة الحكم. و الحاصل ان وجود العلم الاجمالي بوجود المحرمات و الواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء اصل البراءة و الاستصحاب، و لو في بعضها.

۴- (المقدمة الرابعة) انه بعد أن أبطلنا الرجوع الى الحالات الثلاث ينحصر الامر في الرجوع الى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم

فيها الظن، و فيها يدور الامر بين الرجوع الى الطرف الراجح في الظن و بين الرجوع الى الطرف المرجوح أي الموهوم. و لا شك في

أن الاخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلا.

و عليه، فيتعين الاخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الاخذ به كالقياس.

(و هو المطلوب).

و في فرض الظن المقطوع بعدم حجيته يرجع الى الاصول العملية، كما يرجع اليها في المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظن أصلا.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷

و لا ضير حينئذ بالرجوع الى الاصول العملية لانحلال العلم الاجمالي بقيام الظن في معظم المسائل الفقهية الى علم تفصيلي بالاحكام التي قامت عليها الحجّة، و شك بدوى في الموارد الاخرى، فتجرى فيها الاصول.

هذه خلاصة (مقدمات دليل الانسداد)، و فيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، و يكفي ما ذكرناه عنها بالاختصار.

۱۱- اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل (۱)

(۱)- مسئله شریک بودن عالم و جاهل در احکام الهی از مسائل مهمی است که مورد نزاع و اختلاف قرار گرفته است که آیا احکام الهی (و جوب حرمت ...) اختصاص به کسی دارد که نسبت به آنها عالم است و یا آنکه بین عالم و جاهل مشترک می‌باشد و اگر مشترک باشد علم داشتن چه نقشی دارد و چگونگی نقش داشتن علم از چه قرار می‌باشد؟

استاد مظفر ابتداء مدّعی خود (مبنی بر اشتراک عالم و جاهل در احکام شرعی) را توأم با یکی از دلایل (که اجماع باشد) ذکر می‌نماید و تأثیر علم داشتن را یاد آور و به قول مخالف اشاره نموده و سپس جهت اثبات مدّعی خود به استدلال می‌پردازد.

او می‌فرماید: از ناحیه طائفه شیعه و امامیه «اجماع» قائم شده است بر اینکه احکام الهی بین عالم و جاهل مشترک است، یعنی حکم الهی برای موضوع خود ثابت است چه مکلف عالم به آن باشد و چه نسبت به آن جاهل باشد، مثلاً: «و جوب» برای «صلاة» ثابت است و «حرمت» برای «شرب خمر» ثابت می‌باشد و آقای «عالم» هم مکلف است و «جاهل» هم مکلف می‌باشد و این چنین نیست که تنها «عالم» مکلف باشد و «جاهل» نسبت به جوب و حرمت تکلیف نداشته باشد.

به عبارت دیگر علم در ثبوت تکلیف دخالتی ندارد، منتهی در تنجّز و فعلیت تکلیف دخالت دارد به این معنا کسی که نسبت به تکلیف آگاهی دارد اگر مخالفت نماید در روز واپسین باید منتظر عقاب و کیفر باشد و اما کسی که نسبت به تکلیف اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸

قام اجماع الامامیه علی أن احکام الله تعالی مشترکه بین العالم و الجاهل بها، ای ان حکم الله ثابت لموضوعه فی الواقع سواء علم به المكلف ام لم يعلم، فانه مکلف به علی کل حال.

فالصلاة- مثلاً- واجبه علی جمیع المكلفین سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا یكون العلم دخیلا فی ثبوت الحکم أصلا.

و غایه ما نقوله فی دخالة العلم فی التکلیف دخالته فی تنجز الحکم التکلیفی،

علم و آگاهی ندارد، تکلیف در مورد او منجّز نمی‌باشد و در صورت مخالفت عقاب ندارد بالاخره علم از شرائط تنجز تکلیف است نه آنکه از شرایط اصل تکلیف باشد و علت تامه برای تکلیف نخواهد بود، مراد از علم داشتن به تکلیف اعم است، یقین به تکلیف و ظنّ معتبر داشتن به تکلیف را شامل می‌شود.

و لکن شیخ آخوند (ره) علم را علت تامه تکلیف می‌داند که اگر شخصی به حکمی از احکام جاهل باشد اصلاً تکلیف از او ساقط است و اگر عقاب شود «عقاب بلا بیان» می‌باشد و «عقاب بلا بیان» قبیح خواهد بود.

کوتاه‌سخن مدّعا و مختار استاد مظفر آن است که «علم» شرط تنجّز و فعلیت تکلیف می‌باشد نه شرط و یا علت ثبوت تکلیف. تذکر نکته‌ای در این زمینه لازم است: «جاهل به حکم» به دو قسم می‌باشد:

۱- «جاهل قاصر»: کسی که دنبال علم پیدا کردن و یا اماره ظنیه معتبر تحصیل کردن به راه افتاده است و لکن دسترسی پیدا نکرده است، او مکلف است و لکن در روز قیامت عقاب نمی‌شود و معذور خواهد بود.

۲- «جاهل مقصّر»: نسبت به علم و اماره دسترسی دارد و می‌تواند با تفحص و جستجو از طریق تحصیل علم و یا اماره ظنی معتبر، نسبت به احکام شرعی آگاهی حاصل نماید و لکن کوتاهی نموده و دنبال تحصیل علم نرفته، حکم او، حکم عالم است و در روز قیامت عقاب می‌شود، یعنی او مثل کسی است که نسبت به حکم شرعی علم داشته و عمل نکرده است.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹

بمعنی آنه لا یتنجز علی المکلف علی وجه یتستحق علی مخالفته العقاب الا اذا علم به، سواء كان العلم تفصیلیا او اجمالی (۱)، او قامت لديه حجة معتبرة علی الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم و ما يقوم مقامه يكون- علی ما هو التحقيق- شرطا لتنجز التكليف لا علة تامه، خلافا للشيخ الآخوند صاحب الكفاية قدس سره. فاذا لم يحصل العلم و لا- ما يقوم مقامه بعد الفحص و اليأس لا- یتنجز علیه التكليف الواقعي، یعنی لا- يعاقب المکلف لو وقع في مخالفته عن جهل، و الا لكان العقاب عليه عقابا بلا بيان، و هو قبيح عقلا، (و سیأتی ان شاء الله تعالی فی أصل البراءة شرح ذلك).

و فی قبال هذا القول زعم من يرى أن الاحكام (۲) انما تثبت لخصوص العالم بها

(۱)- سیأتی فی الجزء الرابع ان شاء الله تعالی مدى تأثير العلم الاجمالي فی تنجيز الاحكام الواقعية.

(۲)- در نقطه مقابل قول و مختار استاد مظفر که مورد قبول همه علمای شیعه می باشد قول دیگری است که مربوط به عدّه‌ای از علمای سنی (اشاعره) می باشد، آنها گمان برده‌اند که احکام الهی تنها برای عالمین به احکام است، بنابراین اگر کسی به حکم الهی علم نداشته باشد و همچنین حجت ظنی بر آن حکم، نزد این شخص قائم نشده باشد او از نظر واقع مکلف نمی باشد و حکم واقعی در حق او ثابت نخواهد بود.

بعضی از علمای سنی که احکام الهی را مختص عالمین به احکام می دانند راه «تصویب» را در پیش گرفته‌اند و معتقدند که مجتهد هیچ گاهی دچار خطا نمی شود و به هر حکمی که فتوا بدهد واقع الامر با فتوای مجتهد تطبیق می شود و دو جور «تصویب» وجود دارد:

۱- «تصویب» به این معنا که اصلا حکم واقعی نداریم و هر چه که مجتهد فتوا بدهد همان حکم واقعی می باشد.

۲- «تصویب» به این معنا که در واقع و لوح محفوظ، حکم واقعی موجود است منتهی اگر فتوای مجتهد مطابق آن درآمد که چه بهتر اگر مخالف آن درآمد حکم واقعی تغییر پیدا می کند و خود را با فتوای مجتهد وفق خواهد داد، بحث مفصل اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰

او من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم و لم تقم لديه الحجة عليه لا حکم فی حقه حقيقة و فی الواقع.

و من هؤلاء من يذهب الى تصویب المجتهد، اذ يقول: ان كل مجتهد مصيب و سیأتی بیانه فی محله ان شاء الله تعالی فی هذا الجزء.

و عن الشيخ الانصاری- أعلى الله مقامه- و عن غيره أيضا كصاحب الفصول رحمه الله، ان أخبارنا متواترة معنی فی اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل و هو كذلك.

و (الدلیل علی هذا الاشتراك)- (۱) مع قطع النظر عن الاجماع و تواتر الاخبار-

مسئله «تصویب» خواهد آمد.

از شیخ انصاری (ره) و صاحب فصول نقل شده است که اخبار و روایات در مورد اثبات اشتراك احکام بین عالم و جاهل به سرحد تواتر معنوی می باشد. «تواتر لفظی» آن است که مطلبی با الفاظ و عبارات مخصوص و واحد به اندازه از معصوم (ع) نقل شده باشد که انسان یقین حاصل نماید که مطلب مورد نظر را معصوم فرموده است و «تواتر معنوی» آن است که مطلبی با عبارات و الفاظ مختلف به سرحد حصول علم و یقین از معصوم (ع) نقل شده باشد.

(۱)- همچنان که از بیانات استاد مظفر تاکنون معلوم گردید دو تا دلیل بر اثبات اشتراك احکام شرعی بین جاهل و عالم روشن شد، دلیل اول «اجماع فرقه امامیه» بود و دلیل دوم «تواتر معنوی روایات» و هم اکنون بطور رسمی سومین دلیل (حکم عقل) را مورد توجه قرار می دهد.

ما حصل دلیل عقلی از این قرار است: در مورد مسئله محلّ بحث سه احتمال وجود دارد:

۱- احکام مشترک بین عالم و جاهل است.

۲- احکام اختصاص به عالم دارد.

۳- احکام مختص به جاهل است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱

احتمال سوّم قطعاً و بدون شك ممنوع و باطل است، احتمال دوّم مستلزم «خلف» می باشد و محال است، «خلف» آن است که از فرض شیء عدم آن شیء، لازم بیاید آنچه که مسلم است تعلق علم به «وجوب صلاة» مثلاً- زمانی امکان پذیر است که متعلق «وجوب» طبیعی «صلاة» باشد و اگر حکم (وجوب) اختصاص به عالم بحکم داشته باشد معنایش آن است که متعلق حکم مذکور، «صلاة معلومه الوجوب» باشد و معنای آن، آن است که متعلق حکم «طبیعی صلاة» نباشد و بلکه باید متعلق وجوب «صلاة معلومه الوجوب» باشد درحالی که تعلق علم به «وجوب صلاة» زمانی امکان پذیر است که متعلق وجوب همان طبیعی صلاة باشد.

بنابراین فرض ما بر این بود که متعلق حکم «طبیعت صلاة» است و از اختصاص حکم به «عالم» به حکم، لازم گردید که متعلق وجوب «طبیعی صلاة» نباشد و بلکه «صلاة معلومه الوجوب» باشد (به بیان ساده اگر احکام مختص به عالم باشد یعنی نماز برای کسی واجب است که علم به وجوب صلاة داشته باشد و بنابراین متعلق وجوب، دو چیز است: ۱- «صلاة» ۲- «علم داشتن به وجوب» پس متعلق وجوب طبیعت نماز نشد) و به بیان آخر فی وجه الاستحالة... از تعلق حکم (وجوب) بر علم به وجوب (که همان اختصاص حکم به عالم است) لازم می آید که علم داشتن به «حکم» غیر ممکن باشد. به این کیفیت: بنا بر قول اختصاص حکم به عالم، پیش از تعلق علم به «حکم» حکمی وجود ندارد و اگر حکمی در کار نباشد علم مکلف به چه چیز تعلق بگیرد و ناگفته پیداست آنچه که مستلزم محال است خود محال خواهد بود.

ما حصل سخن اگر حکم اختصاص به عالم داشته باشد باید متعلق حکم (وجوب) «صلاة معلومه الوجوب» باشد و لذا پیش از حصول علم، تحقق متعلق حکم غیر ممکن است در حالی که متعلق حکم باید پیش از حصول علم محقق شده باشد و حکم جعل شده باشد و پس از آن، علم به آن، حاصل شود و بنا بر قول به اختصاص حکم به «عالم» نظر بر اینکه در متعلق حکم، علم اخذ شده است لذا پیش از حصول علم تحقق متعلق حکم غیر ممکن است (دقت کنید) یعنی تحقق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲

واضح، و هو أن نقول:

۱- ان الحكم لو لم يكن مشتركاً لكان مختصاً بالعالم به اذ لا يجوز أن يكون مختصاً بالجاهل به، و هو واضح.

۲- و اذا ثبت انه مختص بالعالم، فان معناه تعليق الحكم على العلم به.

۳- و لكن تعليق الحكم على العلم به محال، لانه يلزم منه الخلف.

۴- اذن يتعين ان يكون مشتركاً 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 لطبیعی الصلاة، اذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما ان تعلق العلم بوجوب الصلاة لا- يمكن فرضه الا- اذا كان الوجوب متعلقاً بطبیعی الصلاة. فما فرضناه متعلقاً بطبیعی الصلاة لم يكن متعلقاً بطبیعیها، بل بخصوص معلوم الوجوب.

و هذا هو الخلف المحال.

و بیان آخر فی وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول:

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

متعلق علم متوقف بر «حصول علم» می‌باشد و «حصول علم» متوقف بر آن است که اولاً، باید متعلق حکم محقق باشد و «حکم» به آن تعلق بگیرد و سپس «عمل» به آن حاصل شود، بنابراین اختصاص حکم به عالم محکوم به بطلان بوده و احتمال اول، (اشتراک حکم بین عالم و جاهل) متعین خواهد بود. یعنی حکم برای موضوع خود ثابت است چه مکلف نسبت به آن علم داشته باشد و یا نداشته باشد و جاهل قاصر عقاب نمی‌شود و معذور خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳

و ذلك لانه قبل حصول العلم لا حكم - حسب الفرض -، فاذا أراد أن يعلم يعلم بما ذا؟ فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول.

و اذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. و هو واضح. و على هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. و اذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم و الجاهل، أي بثبوتها واقعا في صورتی العلم و الجهل، و ان كان الجاهل القاصر معذورا أي انه لا يعاقب على المخالفة. و هذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه.

و لكنه قد يستشكل (۱) في استكشاف اشتراك الاحكام في هذا الدليل بما تقدم

(۱) - ما حصل اشكال آن است که از بیانات فوق معلوم گردید، حکم الهی اختصاص به عالم ندارد چه آنکه اگر ادله احکام (مثلاً اقيموا الصلوة دليل وجوب صلاة است) مقید به «علم به احکام» بشود مستلزم خلف می‌شود، منظور مستشکل این است همان‌طوری که تقييد دليل حکم (وجوب صلاة) به عالم به وجوب صلاة غیر ممکن است اطلاق آن دليل (اقيموا الصلوة) نسبت به عالم و غیر عالم ايضاً غير ممکن است یعنی از دليل (اقيموا) اطلاق استفاده نمی‌شود که عالم و غیر عالم را شامل بشود چه آنکه تقابل بین «اطلاق» و «تقييد» از باب تقابل «عدم و ملکه» است (عمی و کوری به شیئی نسبت داده می‌شود که قابلیت بصر داشتن را داشته باشد) «اطلاق» در صورتی امکان دارد که «تقييد» هم ممکن باشد.

در دليل «اقيموا» تقييد به علم داشتن غير ممکن است و اطلاق آن نسبت به عالم و جاهل ايضاً غير محقق می‌باشد. بنابراین از ادله احکام مسئله اشتراك استفاده نمی‌شود و از دليل (اقيموا الصلوة) نمی‌توان اشتراك وجوب صلاة را بین عالم و جاهل استفاده کرد و قد أصرَّ شيخنا النَّائِنِي (ره) ... مرحوم نائینی اشکال مزبور را مورد تأیید قرار داده و اصرار بر این دارد که استفاده اشتراك حکم بین عالم و جاهل را از اطلاق ادله ممنوع است و دليل (اقيموا الصلوة) تنها چیزی را که به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴

منا في الجزء الاول «ص ۶۸ و ۱۵۰»، من أن الاطلاق و التقييد متلازمان في مقام الاثبات لانهما من قبيل العدم و الملكة، فاذا استحال التقييد في مورد استحال معه الاطلاق أيضا. فكيف - اذن - نستكشف اشتراك الاحكام من اطلاق ادلتها لامتناع تقييدها بالعلم. و الاطلاق كالتقييد محال بالنسبة الى قيد العلم في أدلة الاحكام.

و قد أصرَّ شيخنا النَّائِنِي أعلى الله مقامه على امتناع الاطلاق في ذلك، و قال بما محصله: انه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الاحكام، بل لا بد لاثباته من دليل آخر سماه «متمم الجعل»، على أن يكون الاشتراك (۱) من باب «نتيجة»

اثبات می‌رساند نفس «جعل وجوب» برای «صلاة» است و اینکه وجوب صلاة بین عالم و جاهل مشترک باشد با دلیل دومی (که متمم جعل) نام دارد، ثابت می‌شود، بنابراین دلیل (اقیموا الصلوة) تنها اثبات جعل وجوب را برای صلاة، در عهده دارد و اثبات اشتراک آن بین عالم و جاهل در عهده روایاتی است که شیخ انصاری تواتر آن‌ها را ادعا فرمودند همان‌طوری که قصد امثال با دلیل ثانی (متمم جعل) ثابت می‌شود مسئله اشتراک ایضا باید با دلیل ثانی اثبات بشود. [۱]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۶۴

و دلیل ثانی گاهی نتیجه اطلاق است و گاهی نتیجه تقیید، مثلا تقیید دلیل (اقیموا الصلوة) را به علم داشتن به وجوب صلاة، غیر ممکن است و لذا استفاده اطلاق را از آن ایضا غیر ممکن است.

به عبارت دیگر دلیل مذکور نسبت به عالم و جاهل اطلاق ندارد و این اطلاق (یعنی اشتراک عالم و جاهل را در حکم) با دلیل ثانی که روایات متواتره و اجماع و دلیل عقل باشد، باید ثابت نماید و این دلیل ثانی «متمم جعل» است و «نتیجه اطلاق» نام دارد وجه تسمیه معلوم است چه آنکه دلیل ثانی نتیجه اطلاق را به بار دارد و دائره غرض مولی را توسعه داده است. و گاهی «دلیل ثانی» به (نتیجه التقیید) معنون می‌شود، مثلا در وجوب «جهر و اخفات» و در وجوب «قصر و اتمام» علم داشتن شرط می‌باشد یعنی اگر کسی

جهلا نمازی را که باید جهر می‌خواند اخفاتا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵

الاطلاق»، کاستفاده تقیید الامر العبادی بقصد الامثال من دلیل ثان «متمم للجعل» علی أن یکون ذلک من باب «نتیجه التقیید» و کاستفاده تقیید وجوب الجهر و الاخفات و القصر و اتمام بالعلم بالوجوب من دلیل آخر متمم للجعل، علی أن یکون ذلک ایضا من باب نتیجه التقیید.

و قال بما خلاصته: یمکن استفادة الاطلاق فی المقام من الادلة التي ادعی الشیخ الانصاری تواترها، فتكون هی المتممة للجعل. أقول: و یمکن الجواب (۱) عن الاشکال المذكور بما محصله:

خواند و یا جهلا نماز تمام را قصرا انجام داد، نمازش باطل نیست و مولی دلیل «اقیموا الصلوة» را نمی‌تواند به شرط (علم داشتن) به «جهر و اخفات» و «قصر و اتمام» مقید سازد و لذا باید با دلیل ثانی که «متمم جعل» است مشروط بودن وجوب «جهر و اخفات» و «قصر و اتمام» را به علم داشتن، بیان نماید و این دلیل (نتیجه التقیید) نام دارد وجه تسمیه‌اش واضح است چه آنکه دلیل ثانی نتیجه تقیید را به بار دارد و باعث تضییق غرض مولی شده است.

(۱) - ما حصل جواب استاد مظفر آن است که اگر قرار بود اشتراک را از اطلاق ادله احکام استفاده کنیم، اشکال مزبور وارد بود و همانند نائینی (ره) باید به دنبال چاره‌جویی به راه می‌افتادیم و با مسئله «متمم جعل» و یا چاره‌سازی دیگر خود را از شر اشکال مزبور آسوده می‌ساختیم و لکن قرار بر این است که می‌خواهیم بگوئیم اختصاص احکام به عالم از ادله استفاده نمی‌شود و از نفس عدم ثبوت اختصاص از ادله، «اشتراک» استفاده می‌شود چه آنکه تقابل بین اختصاص و اشتراک تقابل ایجاب و سلب است، یعنی «اختصاص» امر وجودی می‌باشد و «اشتراک» امر عدمی است، اختصاص و عدم اختصاص (دقت کنید) مانند «حجر» و «لا حجر» است اگر «حجر» ثابت نشود، «لا-حجر» خودبه‌خود ثابت می‌شود، از ادله احکام «اختصاص» ثابت نمی‌شود عدم ثبوت اختصاص، همانا و ثبوت عدم اختصاص که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶

ان هذا الکلام صحیح لو کانت استفادة اشتراک الاحکام متوقفة علی اثبات اطلاق أدلتها بالنسبة الی العالم بها، غیر أن المطلوب الذی

ینفعنا هو نفس عدم اختصاص الاحکام بالعالم علی نحو السالبة المحصلة. فیکون التقابل بین اشتراک الاحکام و اختصاصها بالعالم من قبیل تقابل السلب و الايجاب، لا من باب تقابل العدم و الملكة، لأن المراد من الاشتراک نفس عدم الاختصاص بالعالم. و هذا السلب یکفی فی استفادته من أدلة الاحکام من نفس اثبات امتناع

اشتراک باشد، همانا.

بنابراین از نفس دلیل (اقیموا الصیلة) به خاطر محال بودن مقید نمودن آن را به علم داشتن، «اختصاص» استفاده نمی‌شود، وقتی که اختصاص منتفی شد بدون نیاز به اطلاق و دلیل ثانی (متمم جعل) عدم اختصاص که همان اشتراک باشد ثابت خواهد شد.

«سالبه محصله»: «قضیه» یا محصله است و یا معدوله و هر یک از محصله و معدوله یا موجه است و یا سالبه.

قضیه محصله آن است که موضوع و محمول آن حاصل باشد یعنی موجود باشد موجه مانند (الهواء نقی) هوا تمیز است، سالبه مانند (الهواء لیس نقیاً) هوا تمیز نیست «آلوده می‌باشد».

قضیه معدوله آن است که یا موضوع و یا محمول آن و یا هر دو تا معدول (ای داخلاً علیه حرف السلب) باشد، موجه مانند (کل لا عالم هو غیر صائب الرأی) هر شخص غیر عالم غیر صائب الرأی (نظرش مطابق واقع نیست) می‌باشد، سالبه مانند (کل لا جاهل لیس غیر صائب الرأی) هر کسی که «جاهل نیست» «غیر صائب الرأی» نمی‌باشد (به صفحه ۱۴۳ منطق مظفر مراجعه کنید) در ما نحن فیه قضیه سالبه محصله این است (الاختصاص لیس ثابت من الأدلّة)، (الاختصاص (که همان اشتراک باشد) ثابت من الأدلّة) با عدم ثبوت اختصاص، قضیه سالبه محصله (عدم اختصاص - اشتراک) ثابت خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷

الاختصاص، و لا يحتاج الی مثنوّه زائده لاثبات الاطلاق أو اثبات نتیجة الاطلاق بمتعمم الجعل من اجماع او أدلة أخرى، لانه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم.

نعم يتم (۱) ذلك الاشکال لو كان امتناع التقييد لیس الا من جهة بیانیة و فی مرحلة الانشاء فی دلیل نفس الحكم، و ان كان واقعه يمكن أن يكون مقیداً او مطلقاً

(۱) - استاد مظفر می‌خواهد بین مسئله «اخذ قصد قربت» و بین مسئله ما نحن فیه (اخذ قید علم به احکام) فرق بگذارد و ما حصل آن از این قرار است در مسئله «قصد قربت» از نظر واقع و نفس الأمر و با قطع نظر از بیان و کلام و لفظ، غرض مولی مقید است یعنی صلاة با قصد قربت (قصد امر) باید انجام شود در این صورت با امر اولی (اقیموا الصلاة) نمی‌تواند غرض خود را که تقييد است بیان نماید و لذا باید با دلیل ثانی (متمم جعل) مسئله تقييد را تفهيم نماید و بگوید «اقیموا الصلاة» و ثانياً بگوید: يجب علیکم قصد الامر فی الصیلة. که دلیل ثانی را «نتیجة التقييد» نام می‌نهمیم و اما در مسئله ما نحن فیه از نظر واقع و نفس الامر مسئله «وجوب صلاة» مقید به عالم به آن نمی‌باشد و در مقام تکلم، جای دو بار دستور دادن و امر نمودن اگر هزار بار امر و دستور صادر نماید، نمی‌تواند وجوب صلاة را به «عالم به وجوب صلاة» مقید سازد.

بنابراین در ما نحن فیه امتناع تقييد نه از لحاظ بیان و مقام انشاء می‌باشد و بلکه امتناع تقييد در نفس الامر و واقع محقق است و کاری به مقام بیان و انشاء ندارد لذا اطلاق مذکور نیاز به دلیل ثانی و «متمم جعل» بنام (نتیجة الاطلاق) ندارد، فان واقعه لا محالة ينحصر فی حالة واحد و هو ان يكون فی نفسه شاملاً لحالتی وجود القید المفروض و عدمه: در مسئله قصد امر در نفس الامر و واقع تقييد به قید، مانعی نداشت و دو حالت تصوّر می‌شد: یکی حالت قصد امر و یکی بدون قصد امر و اما در ما نحن فیه واقع و نفس الامر آن فقط یک حالت است و آن یک حالت این است که حکم شامل عالم و جاهل می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸

مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فانه حينئذ لا يمكن بيانه بنفس دليله الاول فحتاج الى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه متمم الجعل و لأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الاطلاق أو نتيجة التقييد من دون أن يحصل تقييد أو اطلاق المفروض انهما مستحيلان كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبدى.

اما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت - كما فيما نحن فيه - يستحيل تقييده سواء أدى ذلك بيان واحد أو بيانين أو بالف بيان، فان واقعه لا محالة ينحصر في حالة واحدة، و هو أن يكون في نفسه شاملا لحالتي وجود القيد المفروض و عدمه.

و عليه، فلا- حاجة في مثله الى استكشاف الاشتراك من نفس اطلاق دليله الاول و لا من دليل ثان متمم للجعل. و لا نمانع أن نسمى ذلك «نتيجة الاطلاق» اذا حلالكم هذا التعبير.

و يبقى الكلام حينئذ (۱) في وجه تقييد وجوب الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام

(۱)- ما حصل ایراد آن است که در مسئله «جهر و اخفات» و «قصر و تمام» که وجوب آنها مقید به علم می باشد، طبق بیان شما نه در خود دلیل قید علم قابل اخذ است و نه با متمم جعل و حال آنکه در امور مذکوره قید علم داشتن، با متمم جعل و دلیل ثانى (روایات و احادیث) در شریعت اسلام ثابت شده است؟ جواب: باید به ظاهر ادله‌ای که تقييد به علم از آنها استفاده می شود را توجیه نماییم و ما حصل توجیه این است که از ادله، تقييد وجوب جهر و اخفات و قصر و تمام بر عالم، استفاده نمی شود و بلکه بین عالم و جاهل مشترک است منتهی جاهلین به آنها مورد عفو واقع شده‌اند یعنی اخفات و جهر بر جاهل ایضا واجب می باشند منتهی «جاهل» مورد بخشودگی واقع شده است و شاهد آن روایاتی است که به سقوط اعاده تعبیر نموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹

بالعلم مع فرض امتناعه حتى بتمم الجعل، و المفروض ان هذا التقييد ثابت في الشريعة، فكيف تصحون ذلك؟- فنقول:

انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن نلتمس توجيهها لهذا الظاهر من الادلة. و ينحصر التوجيه في ان نرض أن يكون هذا التقييد من باب اعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الاعادة و القضاء و اسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كاعفاء الناسي، و ان كان الوجوب واقعا غير مقيد بالعلم. و الاعادة و القضاء بيد الشارع رفعهما و وضعهما.

و يشهد لهذا التوجيه أن بعض الروایات في البابين عبرت بسقوط الاعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعاً: «ان كان قرئت عليه آية التقصير و فسرت له فصلی أربعاً أعاد، و ان لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا اعادة».

۱۲- تصحيح جعل الامارة (۱)

(۱)- استاد مظفر در مبحث شماره ۱۲ تحت عنوان «تصحيح جعل اماره» شبهه‌ای را پاسخ می دهد و شبهه مورد نظر بعد از احراز دو تا امر چهره و حشت انگیز خود را نشان می دهد، امر اول ثبوت حجیت امارات در فرض انفتاح باب علم و علمی که در مبحث شماره ۸ مطرح نمودیم، امر دوم ثبوت، مشترک بودن احکام بین عالم و جاهل.

ما حصل شبهه این است که در مورد امارات ظنیه احتمال خطا و امکان تفویت مصلحت و وقوع در مفسده وجود دارد و در فرض تمکن از تحصیل علم نسبت به واقع چگونه شارع مقدس برای امارات حجیت و اعتبار را جعل نموده و با امکان وقوع در خطا چگونه شارع مقدس به عمل کردن طبق امارات ظنی راضی شده است و مسئولیت تفویت مصلحت و وقوع در مفسده متوجه شارع

مقدّس می‌باشد، چه آنکه اگر امارات ظنّی را حجّت قرار نمی‌داد چنین عواقبی به بار نمی‌آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰

بعد ما ثبت أن جعل الامارة يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل - تنشأ «شبهة عويصة» (۱) في صحته جعل الامارة قد أشرنا إليها فيما سبق ص ۵۴، و هي:-

أنه في فرض التمكن من تحصيل الواقع (۲) و الوصول اليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الامارة الظنية، و هي - حسب الفرض - تحتمل الخطأ المفوت للواقع.

و الاذن في تقويته قبيح عقلا، لأن الامارة لو كانت دالة على جواز الفعل - مثلا - و كان الواقع هو الوجوب او الحرمة، فان الاذن باتباع الامارة في هذا الفرض يكون اذنا بترك الواجب او فعل الحرام، مع أن الفعل لا يزال باقيا على وجوبه الواقعي او حرمة الواقعية مع تمكن المكلف من الوصول الى معرفة الواقع حسب الفرض. و لا شك في قبح ذلك من الحكيم.

و هذه الشبهة (۳) هي التي الجأت بعض الاصوليين (۴) الى القول بأن الامارة مجعولة

(۱) - «عويصة» مؤنث «عويص» است به معنای «سخت» و «مشکل».

(۲) - ضمير (انه) ضمير شأن است.

(۳) - بعضی از اصولیین بخاطر فرار از شبهه مزبور قائل به «تصویب» شده‌اند، به این معنا که در متابعت اماره مصلحتی وجود دارد که در صورت مخالفت اماره با واقع، تفویض مصلحت و وقوع در مفسده به توسط مصلحت مذکور جبران می‌شود (بحث آن مفصلا خواهد آمد) خلاصه به خاطر آنکه از تصحیح جعل طریقت، برای اماره، عاجز شدند لذا راه «تصویب» را در پیش گرفتند و حق با آنهاست منتهی زمانی که ما از تصحیح جعل مزبور عاجز شویم، که در صورت عجز، چاره نداریم جز اینکه مسلک آنها را به خاطر رفع شبهه مذکور باید بپذیریم درحالی که ما بحمد الله با حفظ طریقت امارات «جعل حجیت» آنها را تصحیح و شبهه مزبور را پاسخ خواهیم داد و نیازی به فرض مسببیت نداریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱

وجه و دلیل دفع شبهه از این قرار است: شارع مقدّس عالم به حقایق امور است و از واقعیاتی که بر ما پوشیده است آگاهی دارد و اینکه امارات ظنّی را در فرض تمکن تحصیل علم برای ما حجّت قرار داده است و عمل برطبق آنها را تجویز نموده به خاطر یکی از دو جهت است، جهت اول آن است که شارع مقدّس حتما می‌داند اصابه اماره با واقع کمتر از اصابه علم با واقع نمی‌باشد، به عبارت دیگر خطاهایی که در مورد (علم) و (یقین) پیش می‌آید یا مساوی با خطاهای «امارات» است و یا بیشتر از خطاهای «امارات» خواهد بود، بنابراین اگر حجیت و طریقت امارات ظنّی محذوری داشته باشد حجیت و طریقت علم ایضا باید محذوری را به بار بیاورد طریقت علم بدون شک محذوری در پی ندارد، بنابراین طریقت «امارات» هم نباید ایجاد مشکل کند.

جهت دوم (ان یکون قد علم بانّ فی عدم جعل امارات خاصية ...) آن است که شارع مقدّس کاملا آگاه است که اگر امارات ظنّیه خاصه را حجّت و جائز العمل قرار ندهد و مکلفین در مورد هر حکمی از احکام شرعی مجبور به تحصیل علم باشند، با مشقّت مهم گرفتار و بار بسیار سنگینی به دوش خواهند داشت و در مضیقه شدیدی قرار می‌گیرند مخصوصا پس از آنکه مکلفین در شئونات زندگی دنیوی و روزمره‌شان به عمل کردن به «خبر واحد» عادت پیدا کرده‌اند و بناء عقلا، هم بر عمل طبق امارات ظنّی دستور می‌دهد.

چگونه شارع مقدّس در مسائل شرعی امارات ظنّی را حجّت قرار ندهد؟ اگر امارات ظنّی در امور شرعی حجّت نباشد و مکلفین جهت تحصیل علم، در زمان حضور مجبور باشند که به معصوم (ع) مراجعه نمایند و مثلا از اقصی نقاط خراسان بار سفر را ببندند و

با طّی مسافت‌های دور و دراز خود را به معصوم (ع) برسانند تا حکمی از احکام شرعی را از زبان خود معصوم (ع) بشنوند و نسبت به آن علم حاصل نمایند و در زمان غیبت به دنبال روایات متواتر براه بیفتند و راجع به هر یک از احکام شرعی توسط خبر متواتر، علم حاصل نمایند، مشقّت عظیمی برای آن‌ها به وجود خواهد آمد، بنابراین چه اشکالی دارد که شارع مقدّس به خاطر تسهیل و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲

علی نحو «السببیه»، إذ عجزوا عن تصحیح جعل الاماره علی نحو «الطریقیه» التي هی الأصل فی الاماره علی ما سیأتی من شرح ذلك قریبا.

و الحق معهم اذا نحن عجزنا عن تصحیح جعل الاماره علی نحو الطریقیه، لان

اینکه مسلمان‌ها به راحتی و آسانی به احکام شرعی دست یابند، امارات ظنّی را حجت و معتبر قرار داده باشد و این مصلحت تسهیل از مصالح نوعی می‌باشد که برای همه مکلفین مطرح است و بر مصالح شخصی (که احيانا از بعضی از مکلفین بر اثر عمل نمودن طبق امارات ظنّی، فوت می‌شود) مقدّم است.

مصلحت تسهیل از مسلمات شریعت اسلام است و بنای اسلام بر سهولت و تسهیل می‌باشد و علی التقدیرین ... شارع مقدّس روی مبنای یکی از آن دو جهت عمل طبق اماره ظنّی را به عنوان «طریق وصول به واقع» تجویز نموده به ناچار باید فرض شود که شارع در اذن مذکور در مورد تکالیف واقعی، تسامح و چشم‌پوشی نموده است یعنی عمل بر طبق اماره ظنّی با اذن شارع، گاهی باعث تفویض مصلحت و وقوع در مفسده می‌شود و مکلف جهت مخالفت با واقع مستحق عقاب نخواهد بود و این نه بخاطر آن است که در مؤدای اماره مصلحت ایجاد می‌شود یعنی با قیام اماره حکم ظاهری و ثانوی و مصلحت‌دار، جعل نمی‌شود تا مصلحت حکم ظاهری، مصلحت فوت شده را جبران نماید و بلکه همان‌طوری که مکلف طبق قطع عمل می‌کند و اگر قطع او مخالف واقع در آید و مصلحت واقعی از او فوت شود قطع باعث معذوریت می‌شود، اماره ظنّی ایضا باعث معذوریت خواهد شد و بخاطر همین مسئله تسامح و چشم‌پوشی است که شارع در مواردی که محافظت مصلحت واقعی و تحصیل واقع اهمیتی خاصّ دارد به ظنون معتبره اکتفا نکرده و بلکه دستور به احتیاط داده است.

(۴) - (الجات) به معنای وادار کردن و مجبور ساختن است، یعنی شبهه مورد نظر بعضی از اصولیین را وادار و مجبور ساخته است که قول بتصویب را قائل شوند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳

المفروض أن الاماره قد ثبتت حجيتها قطعاً فلا بد أن يفرض - حينئذ - في قيام الاماره او في اتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون اذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً، ما دام ان تفويته له يكون لمصلحة أقوى و أجدى او مساوية لمصلحة الواقع فينشأ على طبق مؤدى الاماره حكم ظاهري بعنوان انه الواقع، إما ان يكون مماثلاً للواقع عند الاصابة أو مخالفاً له عند الخطأ.

و نحن - بحمد الله تعالى - نرى ان الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطریقیه، فلا حاجة الى فرض السببیه.

و الوجه في دفع الشبهة: انه بعد أن فرضنا أن القطع قام على ان الاماره الكذائیه كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصیل العلم؛ فلا بد أن يكون الاذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعيه الامر علم به و غاب عنا علمه. و لا يخرج هذا الامر عن احد شيئين لا ثالث لهما، و كل منهما جائز عقلاً لا مانع منه:

۱- ان يكون قد علم بان اصابة الاماره للواقع مساوية لاصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو اكثر منها. بمعنى ان العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساوياً لخطأ الاماره المجعولة أو اكثر خطأ منها.

۲- ان يكون قد علم بأن في عدم جعل امارات خاصة لتحصيل الاحكام و الاقتصار على العلم تضييقا على المكلفين و مشقة عليهم، لا سيما بعد ان كانت تلك الامارات قد اعتادوا سلوكها و الاخذ بها في شئونهم الخاصة و امورهم الدنيوية و بناء العقلاء كلهم كان عليها.

و هذا الاحتمال الثاني (۱) قريب الى التصديق جدا، فانه لا نشك في ان تكليف كل

(۱)- احتمال دوم یعنی شارع مقدّس به خاطر دفع مشقّت وصف ناپذیر و رهائی از مضیقه تحصیل علم و مصلحت تسهیل و به آسانی دسترسی پیدا کردن مکلفین به احکام شرعی، امارات ظنی را حجّت و معتبر قرار داده باشد، خیلی به واقع اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴

واحد من الناس بالرجوع الى المعصوم أو الاخبار المتواترة في تحصيل جميع الاحكام 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 الامارات الخاصة فلغرض تسهیل الاخذ باحكامه و الوصول اليها. و مصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد تفوت احيانا على بعض المكلفين عند العمل بالامارة لو أخطأت. و هذا امر معلوم من طريقة الشريعة الاسلامية التي بنيت في تشريعها على التيسير و التسهيل. و على التقديرين و الاحتمالين فان الشارع في اذنه باتباع الامارة طريقا الى الوصول الى الواقع من احكامه لا بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الامارة، أي ان الامارة تكون معذرة للمكلف فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع، لا انه بقيام الامارة يحدث حكم آخر ثانوي، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع بلا فرق. و لذا إن الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط و لم يكتف بالظنون فيها، و ذلك كموارد الدماء و الفروج.

۱۳- الامارة طريق او سبب (۱)

نزدیک و جدا قابل تصدیق و تأیید است.

(۱)- شرح: در مورد حجیت امارات دو مذهب وجود دارد عده‌ای فائلند که امارات علی نحو سببیت حجّت هستند و کثیری از علما معتقدند که امارات علی نحو طریقت حجّت می‌باشد، به عبارت دیگر بین علما نزاع شده است که آیا امارات ظنی طریق الی الواقع هستند و یا سبب برای واقع می‌باشند، اولاً باید معنای «طریقت و سببیت» را بدانیم و بعداً بینیم که طریقت امارات حق است و یا اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵

قد أشرنا في البحث السابق الى مذهبي السببية و الطريقية في الامارة و قد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف. فان ذلك من الامور التي وقعت اخيراً موضع البحث و الرد و البديل عند الاصوليين، فاختلّفوا في ان الامارة هل هي حجة مجعولة على نحو (الطريقية)، او انها حجة مجعولة على نحو (السببية)، أي انها طريق او سبب. و المقصود من كونها (طريقاً): (۱) انها مجعولة لتكون موصلة فقط الى الواقع للكشف عنه، فان أصابته فانه يكون منجزاً بها و هي منجزه له، و ان أخطأت فانها حينئذ تكون صرف معذر للمكلف في مخالفة الواقع. و المقصود من كونها (سبباً): انها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الاحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكماً ظاهرياً على طبق ما أدت اليه الامارة.

سببیت آن‌ها؟

(۱) - طریق بودن اماره به این معنا است که اماره طریق و راه برای واقع قرار داده شده و کارآیی آن این است که واقع را نشان می‌دهد و حکایت از واقع خواهد داشت، «اماره» اگر مطابق واقع درآمد منجز و ثابت‌کننده واقع و حکم شرعی می‌باشد و اما اگر مخالف واقع درآمد معذّر می‌باشد یعنی باعث معذوریت مکلف می‌شود و مکلف، مورد عقاب واقع نخواهد شد و اما سبب بودن «اماره» یعنی «اماره» سبب می‌شود که در مؤدای آن مصلحت ایجاد شود به این کیفیت که شارع مقدّس طبق مؤدای «اماره» حکم ظاهری جعل می‌نماید و آن حکم ظاهری دارای مصلحت می‌باشد که اگر اماره مطابق با واقع درآمد یعنی حکم ظاهری با حکم واقعی مطابق هم بود که چه بهتر نور علی نور و اگر حکم ظاهری مخالف با حکم واقعی درآمد مصلحت حکم ظاهری مصلحت فوت شده حکم واقعی را تدارک می‌کند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶

و الحق انها مأخوذة علی نحو (الطریقیة). (۱)

و السر فی ذلك واضح بعد ما تقدم، فان القول بالسببیه - كما قلنا - مترتب علی القول بالطریقیة، یعنی إن منشأ قول من قال بالسببیه هو العجز عن تصحیح جعل الطرق علی نحو الطریقیة، فیلتجئ الی فرض السببیه.

اما اذا أمکن تصحیح الطریقیة فلا یبقی دلیل علی السببیه و یتعیّن کون الامارة طریقاً محضاً، لان الطریقیة هی الأصل فیها. و معنی إن الطریقیة هی الأصل: ان طبع الامارة لو خلیت و نفسها یقتضی أن تكون طریقاً محضاً الی مؤداهما، لان لسانها التعبیر عن الواقع و الحکایة و الكشف عنه. علی ان العقلاء انما یعتبرونها و یستقر بناؤهم علیها فلاجل کشفها عن الواقع،

(۱) - استاد مظفر می‌فرماید: امارات طریق الی الواقع هستند و اصل و قاعده و اقتضای طبیعت اماره، بر این است که طریق باشد یعنی طریق بودن اماره طبق «اصل و قاعده» می‌باشد چه آنکه «لسان» امارات تعبیر از واقع و حکایت از حکم شرعی دارد و همچنین بناء عقلاء بر این استقرار یافته است که امارات فقط بخاطر کاشفیت و حکایت از واقع، دارای اعتبار و حجیت می‌باشند.

کوتاه‌سخن اقتضای «اصل» و «ضابطه» در امارات همان «طریقیت» است و مسئله «سبب» بودن و قول به سببیت امارات در مرتبه متأخر از قول به طریقیت آنها قرار دارد به این معنا که اگر بتوانیم جعل طریقیت امارات را تصحیح نماییم هرگز نوبت به قول به سببیت نمی‌رسد و اما اگر از تصحیح جعل طریقیت آنها عاجز بشویم و طریقیت امارات به مانعی برخورد نماید مجبور هستیم که سببیت آن‌ها را بپذیریم و ما جعل طریقیت امارات را تصحیح نمودیم و شبهه مورد نظر را دفع کردیم، بنابراین طریقیت امارات مانعی ندارد و مطابق اصل و قاعده می‌باشد، دلیل و مجوزی برای قائل شدن به سببیت باقی نخواهد ماند و بناء عقلاء که یکی از مهم‌ترین ادله حجیت امارات می‌باشد بر طریقیت امارات مستقر می‌باشد و سببیت آن‌ها هرگز از بناء عقلاء استفاده نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۷

و لا معنی لأن یفرض فی بناء العقلاء أنه علی نحو السببیه، و بناء العقلاء هو الأساس الاول فی حجیة الامارة كما سیأتی.

نعم اذا منع مانع عقلی من فرض الامارة طریقاً من جهة الشبهة المتقدمة او نحوها، فلا بد أن تخرج علی خلاف طبعها و نلتجئ الی فرض السببیه.

و لما كنا دفعنا الشبهة فی جعلها علی نحو الطریقیة فلا تصل النوبة الی التماس دلیل علی سببیتها أو طریقیتها، اذ لا موضع للتزید و الاحتمال لنتحتاج الی الدلیل.

هذا و قد یلمس الدلیل (۱) علی السببیه من نفس دلیل حجیة الامارة بأن یقال:

ان دلیل الحجیة- لا شك- يدل على وجوب اتباع الامارة. و لما كانت الاحكام تابعة لمصالح و مفسدات في متعلقاتها، فلا بد أن يكون في اتباع الامارة مصلحة تقتضى وجوب اتباعها و إن كانت على خطأ في الواقع. و هذه هي السببية بعينها.

اقول: و الجواب عن ذلك واضح (۲) فأنا نسلم إن الاحكام تابعة للمصالح

(۱)- ممکن است کسی ادعا کند که دلیل بر سببیت امارات موجود است و آن دلیل این است که همه احکام تابع مصالح و مفسدات می‌باشد و یکی از احکام «وجوب متابعت» از اماره است که این «وجوب» از ادله حجیت امارات استفاده و ثابت می‌شود و این وجوب متابعت حتما باید مصلحتی داشته باشد همانند «وجوب صلاة» که دارای مصلحت می‌باشد و اگر وجوب متابعت از اماره مصلحت نداشته باشد لازم می‌شود که احکام تابع مصالح و مفسدات نباشد و اگر وجوب متابعت اماره حتی در فرض مخالفت با واقع دارای مصلحت باشد معلوم می‌شود که حجیت اماره سبب احداث مصلحت می‌شود. و هذه هي السببية بعينها.

(۲)- ما حصل جواب: مقتضى برای «وجوب متابعت اماره» همان مصلحت حکم واقعی می‌باشد یعنی همان مصلحتی را که «متعلق» حکم واقعی دارد، برای جعل «وجوب متابعت اماره» کفایت می‌کند و لازم نیست که «وجوب متابعت اماره» مستقلا و جدای از حکم واقعی مصلحتی داشته باشد و از اینجاست که می‌گوییم اگر «اماره» مخالف با واقع در آمد هیچ مصلحتی که تدارک مصلحت واقع را بنماید،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۸

و المفسدات، و لكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الامارة مصلحة، بل يكفي ان ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب اتباع الامارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع. بل يجب ان يكون الحال فيها كذلك، لانه- لا شك- ان الغرض من جعل الامارة هي الوصول بها الى الواقع فالمحافظة على الواقع و الوصول اليه هو الباعث على جعل الامارة لغرض تنجيزه و تحصيله، فيكون الأمر باتباع الامارة طريقا الى تحصيل الواقع.

و لذا نقول: اذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك و لا تدارك لما فات من الواقع، و ما هي الا المعذرية في مخالفته و رفع العقاب على المخالفة، لا اكثر و هذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الامارة التي قد تخطئ.

و على هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الامارة بما هو أمر طريقي مخالفة و لا موافقة، لانه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي الى الفعل الذي هو مؤدى

نصيب مكلف نمی‌شود و تنها نقشی را که «اماره» معتبره، بازی می‌کند این است که در فرض مخالفت با واقع باعث معذورتی مکلف شده و عقاب و عذاب را از او رفع و دفع خواهد کرد و علی هذا فليس لهذا الامر (امر بوجوب متابعت اماره) صدق العادل و یا اعمل بالامارة) که از ادله حجیت امارات حاصل می‌شود) امر طريقي می‌باشد، لذا برای این امر طريقي «موافقت و مخالفت» تصور نمی‌شود چه آنکه امر به متابعت بداعي ای مصلحت واقع جعل شده و بعث مستقل ندارد و بدین لحاظ امر به متابعت اماره نه مصلحتی دارد و نه موافقت و مخالفت در مورد آن مطرح می‌باشد و آنچه که مصلحت دارد و موافقت و مخالفت در مورد آن، مطرح می‌باشد، حکم واقعی می‌باشد، و امر به متابعت امر طريقي است و به خاطر وصول به واقع و دریافت مصلحت واقع، جعل شده و ثواب و عقاب ندارد منتهی در صورت مخالفت اماره با واقع، امر طريقي مذکور اماره را معذر قرار می‌دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۹

الامارة مستقلا عن الامر الواقعي و انما هو جعل للامارة منجزة للامر الواقعي، فهو موجب لدعوة الامر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي فلا تكون له مصلحة الا مصلحة الواقع، و لا طاعة غير طاعة الواقع، اذ لا بعث فيه الا بعث الواقع.

۱۴- المصلحة السلوكية (۱)

(۱)- مرحوم شیخ انصاری با حربه «مصلحت سلوکی» وارد صحنه نبرد شده و جهت تصحیح جعل حجیت امارات، قائل به مصلحت سلوکی شده و حتی کلمات شیخ طوسی در (عده) و علامه در (نهایه)، را بر همین مصلحت سلوکی حمل نموده است در این زمینه نکات چندی حایز اهمیت بوده و توجه به آن‌ها لازم و ضروری می‌باشد استاد مظفر به بررسی آن‌ها می‌پردازد و یکی را پس از دیگری بیان می‌فرماید:

۱- چرا مرحوم شیخ مصلحت سلوکی را اختیار نموده؟

۲- مقصود و غرض شیخ از مصلحت سلوکی چه می‌باشد؟

۳- فرق بین مصلحت سلوکی و مصلحت تسهیل از چه قرار است؟

۴- مصلحت سلوکی قابل قبول می‌باشد و یا خیر؟

نکته اول: و انما ذهب ... شیخ انصاری (ره) نظر بر اینکه ملاحظه فرموده است که قول به سببیت امارات سر از «تصویب» در می‌آورد و «تصویب» به اجماع علمای امامیه محکوم به بطلان است و همچنین قول به طریقت محضه امارات، مواجه با شبهه معروف (تفویت مصلحت و وقوع در مفسده) می‌باشد و حجیت امارات بلا مصحح خواهد بود لذا طریق وسط را که برزخ میان قول به سببیت و قول به طریقت است، انتخاب فرموده که در نفس سلوک و مشی برطبق اماره و در نفس تطبیق عمل را بر مؤدای اماره مصلحتی به نام مصلحت سلوکی، خوابیده است که عائد مکلف می‌گردد و احیانا اگر اماره مورد عمل، خلاف واقع در بیاید مصلحت سلوکی، مصلحت فوت شده واقع را تدارک می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۰

بنابراین امارات از یک جهت شأنت طریقت الی الواقع را دارد و از جهت دیگر شأنت سببیت را خواهند داشت شأنت طریقت اماره بنا بر مسلک «مصلحت سلوکی» به این لحاظ است که اماره سبب احداث مصلحت در مؤدای آن، نمی‌گردد و حکم ظاهری برطبق آن جعل نمی‌شود، و لذا طریقت اماره الی الواقع محفوظ خواهد بود و شأنت سببیت اماره به این لحاظ است که در سلوک و در تطبیق کردن عمل را بر مؤدای اماره، مصلحت موجود است و لذا شأنت سببیت را ایضا خواهد داشت.

نکته دوم: (و غرضه من فرض المصلحة ...) منظور و هدف شیخ از مصلحت سلوکی آن است که در نفس پیمودن راه اماره و در استناد نمودن عمل را به مؤدای اماره «مصلحت» وجود دارد و این مصلحت مصلحت شخصی است که برای شخص مکلف عائد می‌شود و در صورت مخالفت اماره با واقع مصلحت مزبور «مصلحت» واقع را تدارک می‌نماید، مثلا «خبر واحد» قائم شده است که در زمان غیبت در روز جمعه نماز جمعه واجب است و فرض می‌کنیم که در واقع «صلاة ظهر» واجب است سلوک و رفتار مکلف برطبق خبر واحد مصلحت دارد و مصلحت صلاة ظهر را که از مکلف فوت شده، تدارک می‌کند البته بنا بر مصلحت سلوکی در مؤدای اماره (در ذات صلاة جمعه) مصلحت ایجاد نمی‌شود چنانچه قائلین به «تصویب» می‌گفتند: (که در مؤدای اماره (در ذات صلاة جمعه) مصلحت ایجاد می‌شود و این مصلحت انشا و جعل حکم دیگری را به نام (حکم ظاهری) غیر از حکم واقعی، لازم دارد و این مصلحت مقتضی برای حکم ظاهری می‌باشد.

بنابراین مسلک سلوکی جدای از مسلک تصویب است، قائلین به تصویب معتقدند که علاوه بر حکم واقعی، یک «حکم ظاهری» برطبق مؤدای اماره جعل می‌شود و آن حکم ظاهری دارای مصلحتی است غیر از مصلحت واقعی و قائلین به سلوک «حکم ظاهری مصلحت‌دار» را معتقد نمی‌باشند و تنها وجود مصلحت را در رفتار و «سلوک» برطبق اماره، قائل هستند.

نکته سوم: (و لا ینبغی ان یتوهم ...) فرق بین «مصلحت سلوکی» و «مصلحت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۱

ذهب الشیخ الانصاری قدس سره الی فرض المصلحة السلوکیة فی الامارات لتصحیح جعلها- كما تقدمت الاشارة الی ذلك فی مبحث الاجزاء الجزء الثاني

تسهیل» آن است که مصلحت سلوکی مصلحت شخصی می باشد که در فرض خطا مصلحت فوت شده را تدارک نموده و عائد شخص مکلف خواهد شد و اما مصلحت تسهیل «نوعی» بوده که مربوط به نوع مکلفین است و اختصاص به مکلفی که در نزد او اماره قائم شده، ندارد و این مصلحت نوعی از نظر شارع (در مقام مزاحمت بین این مصلحت و مصلحت شخصی که از مکلف بر اثر عمل به اماره فوت می شود) مهم تر و مقدم بر آن می باشد، بنابراین میان مصلحت سلوکی و مصلحت تسهیل همانند ماه من تا ماه گردون، تفاوت از زمین تا آسمان است.

فی المقام المزاحمة ... مزاحمت بین «مصلحت تسهیل» که نوعی و «مصلحت شخصی» که از مکلف فوت می شود به این کیفیت است که حجّت قرار دادن امارات برای نوع مکلفین مصلحت دارد (که با سهولت به احکام شرعی دسترسی پیدا می کنند) و از طرف دیگر حجیت امارات در بعضی مواردی که اماره مخالف واقع درمی آید باعث تفویت مصلحت شخصی از بعضی مکلفین خواهد شد و لذا مزاحمت بین مصلحت شخصی و مصلحت نوعی به وجود می آید و از نظر شارع مصلحت نوعی مقدم می باشد.

نکته چهارم: و اذا اتضح استاد مظفر هم اکنون در صدد آن است که مصلحت سلوکی را رد نموده و آن را غیر قابل قبول معرفی نماید، اولاً- به این جهت که با روشن شدن فرق بین مصلحت سلوکی و مصلحت تسهیل، معلوم می گردد که قول به مصلحت سلوکی در مرتبه دوم قرار دارد، به این معنا که اگر مصلحت تسهیل ثابت شود مصلحت تسهیل نوعی می باشد و بر مصلحت سلوکی که شخصی است مقدم می باشد و ما در سابق مصلحت تسهیل را ثابت کردیم بنابراین نوبت به مصلحت سلوکی نمی رسد و رمزش آن است که با مصلحت تسهیل، «جعل حجیت امارات» تصحیح می شود و هیچ نیازی به قائل شدن مصلحت سلوکی نداریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۲

ص ۲۱۹- و حمل علیه کلام الشیخ الطوسی فی العدة و العلامة فی النهاية.

و انما ذهب الی هذا الفرض لانه لم يتم عنده تصحیح جعل الامارة علی نحو الطریقیة المحضه، و وجد أيضا ان القول بالسببیه المحضه يستلزم القول بالتصویب المجمع علی بطلانه عند الامامیه فلسک طریقا وسطا لا یذهب به الی الطریقیة المحضه و لا الی السببیه المحضه و هو ان يفرض المصلحة فی نفس سلوک الامارة و تطبیق العمل علی ما ادت الیه، و بهذه المصلحة یتدارک ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ. فتكون الامارة من ناحية لها شأن الطریقیة الی الواقع، و من ناحية اخرى لها شأن السببیه.

و غرضه من فرض المصلحة السلوکیة ان نفس سلوک طریق الامارة و الاستناد الیها فی العمل بمؤداها فی مصلحة تعود لشخص المكلف یتدارک بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث فی نفس المؤدی- أی فی ذات الفعل و العمل- مصلحة حتی تستلزم انشاء حکم آخر غیر حکم الواقعی علی طبق ما أدت الیه الامارة الذی هو نوع من التصویب (۱).

قال رحمه الله فی رسائله فیما قال: «و معنی وجوب العمل علی طبق الامارة و وجوب ترتیب احکام الواقع علی مؤداها من دون ان تحدث فی الفعل مصلحة علی تقدیر مخالفه الواقع».

و لا ینبغی أن یتوهم أن القول بالمصلحة السلوکیة هی نفس ما ذکرناه فی احد

(۱)- ان التصویب الباطل علی ما بینه الشیخ علی نحوین: (الاول) ما ینسب الی الاشاعرة و هو أن يفرض أن لا حکم ثابتا فی نفسه

یشرتک فیه العالم و الجاهل، بل الشارع ینشئ احکامه علی طبق ما تؤدی الیه آراء المجتهدین. (الثانی) ما ینسب الی المعتزله و هو أن تكون هناك أحكام واقعیة ثابتة فی نفسها یشرتک فیها العالم و الجاهل. و لكن لرأى المجتهد اثرا فی تبدل عنوان موضوع الحكم او متعلقه، فتحدث علی وفق ما أدى الیه رأیه مصلحة غالبه علی مصلحة الواقع، فینشئ الشارع احکاما ظاهریة ثانویة غیر الاحکام الواقعیة. و هذا المعنى من التصویب ترجع الیه السببیه المحضه. و انما كان هذا تصویبا باطلا لان معناه خلو الواقع عن الحكم حین قیام الامارة علی خلافه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۳

وجهی تصحیح الطریقیة من فرض مصلحة التسهیل، لان الغرض من القول بالمصلحة السلوكیة أن تحدث مصلحة فی سلوك الامارة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما ان غرضنا من مصلحة التسهیل مصلحة نوعیة قد لا تعود لشخص من قامت عنده الامارة، و تلك المصلحة النوعیة مقدمة فی مقام المزاحمة عند الشارع علی مصلحة الواقع التي قد تفوت علی شخص المكلف.

و اذا اتضح الفرق بینهما نقول: ان القول: ان القول بالمصلحة السلوكیة و فرضها یأتی بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهیل. یعنی انه اذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهیل، او قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعیة علی المصلحة الشخصية، و لم یصح عندنا ایضا احتمال مساواة خطأ الامارات للعلوم- فانا نلتجئ الی ما سلكه الشیخ من المصلحة السلوكیة اذا استطعنا تصحیحها، فرارا من الوقوع فی التصویب (۱) الباطل.

و اما نحن فاذا ثبت عندنا ان هناك مصلحة التسهیل فی جعل الامارة تفوق المصالح الشخصية و مقدمة علیها عند الشارع، اصبحنا فی غنى عن فرض المصلحة السلوكیة.

(۱)- ضمیر «تصحیحها» به «مصلحت سلوکی» راجع می شود یعنی بعد از اثبات چند امر نوبت به مصلحت سلوکی می رسد:

۱- مصلحت تسهیل را نتوانیم ثابت کنیم.

۲- مصلحت نوعی را بر مصلحت شخصی مقدم ندانیم.

۳- احتمال خطای «امارات» با احتمال خطای «علوم» مساوی نباشد.

۴- مصلحت سلوکی را بتوانیم تصحیح نماییم.

بعد از ثبوت این چهار امر نوبت به ملتزم شدن به مصلحت سلوکی می رسد و لكن ما مصلحت تسهیل را ثابت کردیم و همچنین مصلحت نوعی را بر مصلحت شخصی مقدم می دانیم بنابراین نیازی به مصلحت سلوکی نداریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۴

علی ان المصلحة (۱) السلوكیة الی الآن لم نتحقق مراد الشیخ منها و لم نجد الوجه لتصحیحها فی نفسها، فان فی عبارته شیئا من الاضطراب و الایهام، و كفى أن يقع فی بعض النسخ زیادة كلمة (الامر) علی قوله: «إلا ان العمل علی طبق تلك الامارة فیه مصلحة» فتصیر العبارة هكذا «إلا ان الامر بالعمل...» فلا یدری مقصوده هل انه فی نفس العمل مصلحة سلوکیة او فی الامر به. و قیل: ان هذا التصحیح وقع من بعض تلامذته اذ أوكل الیه امر تصحیح العبارة بعد مناقشات تلامیذه لها فی مجلس البحث.

و علی کل حال، فان الظاهر (۲) أن الفارق عنده بین السببیه المحضه و بین المصلحة

(۱)- مصلحت سلوکی معنا و مفهوم صحیحی ندارد چه آنکه عبارت شیخ (ره) مضطرب است و معلوم نمی شود که مصلحت

سلوکی مربوط به چه چیزی می باشد و در بعضی از نسخه ها کلمه (الامر) در عبارت شیخ اضافه شده است مثلا در روز جمعه آقای

مکلف طبق اماره «صلاة جمعه» را خوانده است و در واقع «صلاة ظهر» واجب بوده است، آیا منظور شیخ این است که «مصلحت سلوکی» مربوط به «عمل» است یعنی «صلاة جمعه». این قابل قبول نیست چه آنکه خود شیخ فرمودند که در مؤدای اماره مصلحت ایجاد نمی‌شود و الا «تصویب» باطل لازم خواهد آمد و اگر بگویند که (امر) به صلاة جمعه مصلحت سلوکی دارد ایضا خلاف است چه آنکه (امر) (صل صلاة الجمعة) هرگز مصلحت نخواهد داشت و سلوک برطبق اماره جز همان «مؤدای اماره را انجام دادن» چیز دیگری نیست بنابراین مصلحت سلوکی معنا و مفهوم صحیحی ندارد.

(۲) - شیخ مظفر «جهت دوم» رد را بیشتر توضیح می‌دهد و بطلان قول به مصلحت سلوکی را به وضوح ثابت می‌نماید: فرق بین «سببیت محضه» و «مصلحت سلوکی» آن است که بنا بر سببیت محضه «مصلحت» مربوط به ذات عمل است (صلاة جمعه) و بنا بر مصلحت سلوکی عنوان «سلوک برطبق اماره» مصلحت خواهد داشت و این مصلحت سلوکی با مصلحت ذات عمل، مزاحمتی ندارد و لکن فرق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۵

السلوکیه بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور ان المصلحة على الاول تكون قائمه بذات الفعل و على الثانى قائمه بعنوان آخر هو السلوك فلا تراحم مصلحته مصلحة الفعل.

و لکننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لانه انما يتم اذا استطعنا ان نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا فى وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه و لا- يتحد معه حتى لا تراحم مصلحته مصلحة الفعل، و تصوير هذا فى غاية الاشكال. و لعل هذا هو السر فى مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على اضافة كلمة (الامر)، ليجعل المصلحة تعود الى نفس الامر لا الى متعلقه فلا يقع التراحم بين المصلحتين. وجه الاشكال: (اولا) اننا لا نفهم من عنوان السلوك و الاستناد الى الامارة

مزبور هرگز قابل قبول و تصور نمی‌باشد، چه آنکه در مثال مذکور (خواندن نماز جمعه که در واقع صلاة ظهر واجب بوده است) عنوان سلوک، یک شیء مستقل و جدای از فعل (خواندن صلاة جمعه) نخواهد بود این چنین نیست که انجام صلاة جمعه چیزی باشد و سلوک برطبق اماره چیزی جدای از آن باشد و لذا عنوان سلوک نمی‌تواند مصلحت مخصوص به خود داشته باشد و کاری به مصلحت اصل عمل نداشته باشد.

کوتاه‌سخن تصویر اینکه عنوان سلوک دارای مصلحت باشد در نهایت اشکال می‌باشد و وجه اشکال:

اولا: این است که عنوان «سلوک» وجود مستقل غیر از اصل عمل (که همان انجام صلاة جمعه است) ندارد بنابراین نمی‌توان گفت که عنوان «سلوک» مصلحت دارد و خود عمل مصلحت ندارد، نعم اذا اردنا ... آری اگر مراد از «سلوک برطبق اماره» یک عمل قلبی و اعتقادی باشد در این صورت وجود مستقل دارد و لکن خیلی بعید است که منظور شیخ از سلوک یک عمل قلبی و اعتقادی باشد «عمل قصدی و قلبی» نمی‌تواند واجب باشد و دارای مصلحت، تنها در امور عبادی واجب است نه در کلیه اعمال انسان.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۶

الا عنوانا للفعل الذى تؤدى اليه الامارة بأى معنى فسرنا السلوك و الاستناد، اذ ليس للسلوك و متابعه الامارة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند الى الامارة.

نعم، اذا اردنا من الاستناد الى الامارة معنى آخر، و هو الفعل القصدى من النفس، فان له وجودا آخر غير وجود الفعل لانه فعل قلبى جوانحى لا وجود له الا وجودا قصديا. و لکنه من البعيد جدا أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لان هذا الفعل القلبى انما يصح أن يفرض وجوبه فى خصوص الامور العبادية. و لا- معنى للالتزام بوجوب القصد فى جميع افعال الانسان المستند فعلها الى الامارة.

(ثانیا) علی تقدیر تسلیم (۱) اختلافهما وجودا فإن قیام المصلحة بشیء انما يدعو الی تعلق الامر به لا بشیء آخر غیره وجودا و ان كانا متلازمین فی الوجود. فمهما فرضنا من معنی للسلوک و ان كان بمعنی الفعل القلبي فانه اذا كانت المصلحة المقتضية للامر قائمه به فكيف يصح توجيه الامر الی ذات الفعل و المفروض ان له وجودا آخر لم تقم به المصلحة.

و اما اضافه كلمه (الامر) علی عبارة الشيخ فهي بعيدة جدا عن مراده و عباراته الاخری.

(۱) - وجه دوّم اشکال بر فرض اینکه «سلوک» وجود مستقل باشد نمی تواند دارای مصلحت باشد چه آنکه معنای مصلحت داشتن آن است که (امر) به «سلوک» تعلق گرفته باشد نه به اصل عمل که «صلاة جمعه» باشد و خلاصه «سلوک» امر قلبی باشد و یا متعلق امر (سلوک) باشد، خلاف واقع می باشد.

و اما اضافه کلمه (امر) بر عبارت شیخ، خلاف واقع است چه آنکه قطعاً مراد شیخ این نیست که مصلحت مربوط به (امر) باشد و عبارات‌های دیگر شیخ با وجود کلمه (الامر) منافات دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۷

۱۵- الحجیه امر اعتباری او انتزاعی (۱)

(۱) - پیش از بیان اینکه «حجیت» از امور اعتباری و یا از امور انتزاعی است یادآوری سه نکته لازم می باشد:

نکته اول: احکام شرعی به دو بخش تقسیم می شود:

۱- احکام شرعی تکلیفی مانند «وجوب» و «حرمت» و «اباحه».

۲- احکام شرعی وضعی مانند «ملکیت» و «ضمان» و «زوجیت» و «طهارت» و «نجاست».

مسئله (حجیت) جزء احکام شرعیّه وضعیّه می باشد و در مورد کلّ احکام وضعیّه، نزاع و خلاف است که از امور اعتباری می باشند و یا از امور انتزاعی خواهند بود، بنا بر این نزاع مذکور در مسئله (حجیت) متفرّع بر نزاع در اصل احکام وضعیّه می باشد، اولاً نزاع مذکور در کلّ احکام وضعیّه ثمره عملی ندارد، ثانیاً لا اقل در مسئله (حجیت) اثر عملی از نظر علمای علم اصول نخواهد داشت.

نکته دوّم: (علی أنّ هذا النزاع) نزاع مزبور در اصل خود بی ثبات، و نامفهوم می باشد چه آنکه هر دو کلمه (انتزاعی و اعتباری) اصطلاحات زیادی دارد که در بعضی از اصطلاحات انتزاعی و اعتباری (متقابلین) هستند و در بعضی از اصطلاحات (متداخلین) می باشند که در صورت تقابل هیچ یک بر دیگری صادق نیست و هم دیگر را شامل نمی شود و در صورت تداخل هم دیگر را شامل و بر هم دیگر صادق خواهد بود «اعتباری» و «انتزاعی» زمانی متقابلین هستند که مراد از اعتباری جعل اولی و ذاتی باشد و مراد از انتزاعی جعل ثانوی و عرضی باشد و زمانی متداخلین هستند که مراد از اعتباری و انتزاعی امری باشد که در مقابل امر تکوینی قرار دارد.

نکته سوّم: منظور متنازعین از اعتباری و انتزاعی آنجایی است که جعل واحدی در کار باشد و همین جعل واحد اولاً و بالذات به شیء منسوب باشد و ثانیاً و بالعرض به شیء دیگری منسوب باشد مثلاً در مورد ملکیت و اباحه در تصرّف، جعل واحدی وجود دارد که اولاً- و بالذات به اباحه در تصرف منسوب است و ثانیاً و بالعرض منسوب به ملکیت می باشد که «اباحه در تصرّف» امر اعتباری است و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۸

من الامور التي وقعت موضع البحث ايضا عند المتأخرين مسألة ان الحجية هل هي من الامور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها، او

انها من الانتراعیات التي تنتزع من المجعولات.

و هذا النزاع في الحجية فرع- في الحقيقة- عن النزاع في أصل الاحكام الوضعية. و هذا النزاع في خصوص الحجية- على الاقل- لم أجد له ثمرة عملية في الاصول.

على أن هذا النزاع في أصله غير محقق و لا مفهوم لان لكلمتي الاعتبارية و الانتراعية مصطلحات كثيرة، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، و في البعض الآخر متداخلتين. و تفصیل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة.

و نكتفي أن نقول على سبيل الاختصار:

إن الذي يظهر من اكثر كلمات المتنازعين في المسألة ان المراد من الامر الانتراعي هو المجعول ثانيا و بالعرض في مقابل المجعول اولاً- و بالذات، بمعنى ان الایجاد و الجعل الاعتباری ينسب أولاً- و بالذات الى شيء هو المجعول حقيقة ثم ينسب الجعل ثانيا و بالعرض الى شيء آخر. فالمجعول الاول هو الامر الاعتباری

ملکیت انتراعی می باشد که اباحه در تصرف انتراع می شود و یا برعکس اولاً- و بالذات منسوب به ملکیت است که ملکیت امر اعتباری می باشد و ثانيا و بالعرض منسوب به اباحه در تصرف است که امر انتراعی خواهد بود و از ملکیت «اباحه در تصرف» انتراع می گردد. و اما آنجایی که دو تا جعل باشد یکی آن‌ها مربوط به امری باشد و دیگری آنها مربوط به امر دیگری باشد مانند وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، که دارای دو جعل می باشد یکی مربوط به ذی المقدمه است و دیگری مربوط به مقدمه است ذی المقدمه واجب اصلی است و مقدمه واجب تبعی می باشد. از محل نزاع بیرون می باشد نزاع در جایی است که جعل واحدی در کار باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۸۹

و الثاني هو الامر الانتراعی.

فیکون هناك جعل واحد ينسب الى الاول بالذات و الى الثاني بالعرض، لا أنه هناك جعلان و اعتباران ينسب احدهما الى شيء ابتداء و ينسب ثانيهما الى آخر يتبع الاول، فان هذا ليس مراد المتنازعين قطعا.

فيقال في الملكية- مثلا- التي هي من جملة موارد النزاع المجعول اولاً و بالذات هو اباحه تصرف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها أنه مالک، أي ان الجعل ينسب ثانيا و بالعرض الى الملكية. فالملكية يقال لها: انها مجعولة بالعرض و يقال لها:

انها منتزعة من الاباحه. هذا إذا قيل ان الملكية انتراعية، اما اذا قيل انها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة اولاً و بالذات للشارع او العرف.

و على هذا، فاذا أريد (۱) من الانتراعي هذا المعنى- فالحق ان الحجية أمر اعتباری، و كذلك الملكية و الزوجية و نحوها من الاحكام الوضعية. و شأنها في ذلك شأن الاحكام التكليفية المسلم فيها انها من الاعتبارات الشرعية.

(۱)- پس از بیان نکات ثلاثه، استاد مظفر ابتدائاً نظر خود را اعلام و سپس در طی حدود دو صفحه به توضیح و تشریح آن می پردازد.

اگر مراد از امر انتراعی همان معنای مذکور (که جعل ثانيا و بالعرض منسوب به آن است) باشد حق مطلب آن است که (حجیت) از امور اعتباری می باشد یعنی شارع ابتدا با جعل واحدی (حجیت) را برای خبر عادل جعل نموده و وجوب عمل برطبق آن، از (حجیت) انتزع می شود مانند بقیه احکام شرعی وضعی مثلاً: ابتدائاً ملکیت را جعل نموده و اباحه در تصرف از آن انتزع می شود. زوجیت را جعل نموده و جواز وطی از آن انتزع می شود و همان طوری که احکام شرعی تکلیفی از امور اعتباری است و مورد قبول

همگان می‌باشد احکام شرعیّه وضعیّه که یکی از آن‌ها (حجّیت) است ایضا از امور اعتباری خواهد بود و اسناد جعل به آن‌ها حقیقی می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۰

توضیح ذلک: (۱) إن حقیقه الجعل هو الایجاد. و الایجاد علی نحوین:

(۱) - جعل به معنای «ایجاد» است و «ایجاد» بر دو نحو می‌باشد:

۱- ایجاد تکوینی که همان جعل و خلق تکوینی است، اذا اراد الله شیئا ان یقول له کن فیکن جعل الله المشمشه مشمشه، خداوند «زردآلو» را «زردآلو» آفرید.

۲- ایجاد اعتباری و تنزیلی: شیئی اعتباری و تنزیلی واقعیت خارجی ندارد و بمنظور ترتیب آثار و یا خصوصیت امر واقعی را بوجود آوردن، شیئی را نازل منزله شیء دیگر فرض و اعتبار می‌نماید، شیء اعتباری «مابازاء» خارجی و واقعی ندارد و تنها به اعتبار و تنزیل خلاصه می‌شود منتهی نفس الاعتبار، یک امر واقعی و حقیقی می‌باشد و لذا به امور اعتباری «امور حقیقی» اطلاق می‌شود: مثلا زید را نازل منزله (اسد) فرض و اعتبار می‌نماید و از نظر عرفی می‌گویند: (زید اسد) «اسد» یک شیء واقعی و حقیقی است که همان حیوان مفترس باشد و با جعل تکوینی خلق و ایجاد شده است و لکن اهل عرف زید شجاع را (اسد) اعتبار می‌کنند بنابراین بودن زید، اسد، اعتباری و تنزیلی است و وجه تنزیل همان خصوصیت شجاعت است که در زید موجود می‌باشد.

احکام تکلیفی: آقای آمر به دو کیفیت می‌تواند مأمور را وادار به انجام عمل نماید.

۱- با دستش او را هل بدهد به سوی انجام عمل که وادار کردن تکوینی می‌باشد.

۲- انشای امر می‌نماید تا داعی در نفس مکلف ایجاد شود و عمل را انجام بدهد این وادار کردن اعتباری و تنزیلی می‌باشد یعنی «انشای امر» را نازل منزله هل دادن قرار داده است و در نهی با انشای زجر و منع در نفس مکلف او را از عمل باز می‌دارد که انشای زجر نازل منزله زجر تکوینی و خارجی قرار گرفته است زجر تکوینی مثلا- با: هر دو دستش جلو مکلف را بگیرد و او را از عمل بازبدارد، بنابراین احکام تکلیفی کلا یک سلسله اعتبارات و تنزیلات است که در باب اوامر صدور امر از قبل مولی نازل منزله هل دادن تکوینی اعتبار شده و در باب نواهی صدور نهی نازل منزله زجر و منع تکوینی می‌باشد.

در مورد (حجّیت) حجّیت و طریقت قطع حقیقی می‌باشد و شارع اماره ظنی را نازل منزله قطع قرار داده است در اماره احتمال خلاف وجود دارد و با الغاء احتمال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۱

۱- ما یراد منه ایجاد الشیء حقیقه فی الخارج. و یسمى: الجعل التکوینی، او الخلق.

۲- ما یراد منه ایجاد الشیء اعتبارا و تنزیلا، و ذلک بتنزیله منزله الشیء الخارجی الواقعی من جهة ترتیب اثر من آثاره أو لخصوصیه فیه من خصوصیات الامر الواقعی. و یسمى: الجعل الاعتباری، أو التنزیلی.

و لیس له واقع إلا الاعتبار و التنزیل، و ان کان نفس الاعتبار امرا واقعا حقیقا لا اعتباریا.

مثلا حینما یقال: زید اسد، فان الاسد مطابقه الحقیقی هو الحيوان المفترس المخصوص، و هو طبعا مجعول و مخلوق بالجعل و الخلق التکوینی. و لکن العرف یعتبرون الشجاع أسدا. فزید اسد اعتبارا و تنزیلا- من قبل العرف من جهة ما فیه من خصوصیه الشجاعه کالأسد الحقیقی.

و من هذا المثل یتظهر کیف ان الاحکام التکلیفیه اعتبارات شرعیّه، لأن الامر حینما یرید من شخص أن یفعل فعلا ما فبدلا أن یدفعه بیده مثلا لیحرکه نحو العمل ینشئ الأمر بداعی جعل الداعی فی دخیله نفس المأمور. فیکون هذا الانشاء للامر دفعا و تحریکا اعتباریا

تنزیلا له منزله الدفع الخارجی بالید مثلا. و كذلك النهی زجر اعتباری تنزیلا له منزله الردع و الزجر الخارجی بالید مثلا. و كذلك یقال فی حجیه الاماره المجعوله، فان القطع لما كان موصلا الى الواقع حقیقه و طریقا بنفسه الیه، فالشارع یعتبر الاماره الظنیة طریقا الى الواقع تنزیلا لها منزله القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الاماره قطعا اعتباریا و طریقا

خلاف، حجیت اماره اعتبار خواهد شد.

نتیجه: حجیت امر اعتباری می‌باشد و نه انتزاعی و مسئله وجوب متابعت اماره امر انتزاعی است که از حجیت «اماره» انتزاع می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۲

تنزیلیا.

و متى صح و أمکن (۱) أن تكون الحجیه هی المعتره أولا و بالذات فما الذى يدعو الى فرضها مجعوله ثانيا و بالعرض، حتى تكون أمرا انتزاعیا، الا أن یريدوا من الانتزاعی معنى آخر، و هو ما یستفاد من دلیل الحكم على نحو الدلاله الالتزامیه كأن تستفاد الحجیه للاماره من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الامام علیه السلام: «صدّق العادل» الذى يدل بالدلاله الالتزامیه على حجیه خبر العادل و اعتباره عند

(۱) - زمانی که مسئله حجیت برای «اماره» اولاً و بالذات جعل و اعتبار شده باشد و این مطلب از امکان و صحت برخوردار باشد امکان ندارد که حجیت اماره انتزاعی باشد چه آنکه اگر حجیت اماره انتزاعی باشد لازم می‌شود که یک امری را فرض نماییم که «جعل» اولاً و بالذات بدان منسوب باشد و ثانياً و بالعرض به حجیت منسوب گردد تا حجیت اما انتزاعی بشود چنین امری وجود ندارد.

الآن یريدوا من الانتزاعی معنى آخر، تاکنون معلوم شد که (حجیت) امر اعتباری است و از حجیت اماره مسئله وجوب متابعت آن انتزاع می‌شود و اما اگر (انتزاعی) را به معنای دیگری تفسیر کنند به این کیفیت: از ادله حجیت امارات بالمطابقه و اولاً مسئله وجوب و امر به متابعت، استفاده می‌شود و ثانياً و بالملازمه حجیت استفاده می‌شود که در این صورت امر اعتباری همان «وجوب متابعت اماره» است و امر انتزاعی حجیت اماره می‌باشد، مثلا امام (ع) فرموده: صدّق العادل که مسئله متابعت از خبر واحد و قول عادل اولاً و بالمطابقه استفاده می‌شود و ثانياً و بالملازمه حجیت خبر عادل استفاده خواهد شد یعنی حجیت را از وجوب متابعت انتزاع نماییم، اگر ماجرا از این قرار باشد درست است که حجیت باید امر انتزاعی باشد. اولاً چنین معنای برای (انتزاعی) بدور از مرام علما است چه آنکه اگر معنای انتزاع، معنای مزبور باشد امر انتزاعی در مقابل امر اعتباری واقع نخواهد شد و ثانياً در گفته‌های ائمه (ع) مشاهده نشده که بالمطابقه وجوب متابعت استفاده شود علی‌ای حال حجیت از امور اعتباری می‌باشد نه از امور انتزاعی.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۳

الشارع.

و هذا المعنى للانتزاعی صحیح و لا مانع من أن یقال للحجیه انها أمر انتزاعی بهذا المعنى، و لكنه بعيد عن مرامهم لان هذا المعنى من الانتزاعیه لا یقابل الاعتباریه بالمعنى الذى شرحناه.

و على كل حال فدعوى انتزاعیه الحجیه بأى معنى للانتزاعی لا موجب لها، لا سيما انه لم یتنفق ورود أمر من الشارع باتباع اماره من الامارات فی جميع ما بأیدینا من الآيات و الروایات حتى یفرض ان الحجیه منتزعه من ذلك الامر.

هذا كل ما أردنا بیانہ من المقدمات قبل الدخول فی المقصود. و الآن نشرع فی البحث عن المقصود، و هو تشخيص الأدله التى هی حجه على الاحكام الشرعیة من قبل الشارع المقدس. و نضعها فی ابواب.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۴

الباب الأوّل – الكتاب العزيز

تمهید:

ان القرآن الکریم (۱) هو المعجزة الخالدة لنا نبينا محمد صلی الله علیه و آله، و الموجود بأیدی

(۱) - استاد مظفر پس از بیان پانزده امر به عنوان مقدمه وارد بحث در اصل (مقصد سوم) می‌شود که غرض اصلی در مقصد سوم مشخص نمودن ادله‌ای است که از نظر شارع مقدس دارای اعتبار و حجیت می‌باشند و می‌توانند وسیله استنباط احکام شرعی باشند و بحث در این زمینه را در ۹ باب ادامه می‌دهد، باب اول مربوط به کتاب عزیز و قرآن کریم است قرآن مقدس معجزه جاوید و همیشگی رسول الله (ص) می‌باشد تنها حجت قطعی بین الله و بندگان او بوده و اولین منبع صدور احکام شرعی خواهد بود و منابع دیگر احکام، از قبیل سنت و اجماع و عقل بازگشت به قرآن دارند و از همین منبع سرچشمه می‌گیرند و منابع دیگر لب تشنگانی هستند که باید از سرچشمه قرآن سیراب شوند، قرآن مجید منبع واقعی احکام و شریعت اسلام است و شک و ریبی در آن راه، ندارد قرآن عزیز از نظر صدور مجالی برای بحث و گفتگو ندارد چه آنکه حجیت قرآن از لحاظ صدور از بدیهیات و مسلمات جامعه مسلمین بوده و تواتر آن در نزد مسلمین جیلا بعد جیل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۵

الناس بین الدفتین هو الكتاب المنزل الی الرسول بالحق لا ریب فیه هدی و رحمة «و ما کان هذا القرآن أن یفتری من دون الله». فهو - اذن - الحجة القاطعة بیننا و بینة تعالی، التي لا شک و لا ریب فیها، و هو المصدر الأول لاحکام الشریعة الاسلامیة بما تضمنته آیاته من بیان ما شرعه الله للبشر. و اما ما سواه من سنة أو اجماع أو عقل فالیه ینتهی و من منبعه یتسقی.

و نسلا بعد نسل ثابت و قطعی می‌باشد و نظر بر اینکه دلالت قرآن به خاطر وجود آیات متشابه و محکم، قطعی نبوده لذا از ناحیه دلالت قابل بحث و گفتگو می‌باشد بعضی از آیات محکمت «نص» می‌باشند یعنی دلالت آنها قطعی بوده و احتمال خلاف در آنها معدوم است و بعضی از آیات محکمت (ظاهر) هستند که حجیت آنها بستگی به اثبات حجیت ظواهر دارد و حتی بعضی از علما در عین اینکه ظواهر را حجت می‌دانند، خصوص ظواهر کتاب را حجت نمی‌دانند. کوتاه‌سخن در قرآن ناسخ و منسوخ و عام و خاص و مطلق و مقید و مجمل و مبین (که بحث تک تک آنها خواهد آمد) وجود دارد و لذا نمی‌توان گفت که کلیه آیات قرآن از نظر دلالت، قطعی می‌باشد و بدین لحاظ در رابطه با کتاب عزیز و مشخص شدن حجیت آیات آن، از سه جهت که از اهم مباحث قرآن بوده و رابطه عمیق با مباحث علم اصول دارد باید بحث و بررسی به عمل آید.

جهت اول: مربوط به حجیت ظواهر آیات است که در مبحث حجیت ظواهر در باب پنجم بررسی خواهد شد.

جهت دوم: راجع به این است که تخصیص و تقیید قرآن به توسط حجة دیگر مانند:

خیر واحد، جائز است یا نه؟ در ج یک ص ۱۶۲ بررسی گردید.

جهت سوم: آیا نسخ قرآن جائز و ممکن است یا خیر با اینکه این بحث از نظر فقهی فایده و نتیجه‌ای را به بار نمی‌آورد و

درعین حال از باب خالی نبودن عریضه بحث و بررسی کوتاهی راجع به مسئله نسخ مطرح می‌نماییم.

جیلا بعد جیل ... یعنی صنف بعد از صنف و گروه بعد از گروه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۶

و لكن الذي يجب أن يعلم أنه قطعي الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جیلا بعد جیل. و اما من ناحية الدلالة فليس قطعيا كله، لأن فيه متشابها و محكما.

ثم (المحكم): منه ما هو نص، أي قطعي الدلالة.

و منه ما هو ظاهر تتوقف حجيته على القول بحجية الظواهر.

و من الناس من لم يقل بحجية ظاهره خاصة، و ان كانت الظواهر حجة.

ثم ان فيه ناسخا و منسوخا، و عاما و خاصا، و مطلقا و مقيدا، و مجملا و مبينا.

و كل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته.

و من أجل ذلك و جب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجيته. و أهم ما يجب البحث عنه من ناحية أصولیه فی أمور ثلاثة:

۱- فی حجية ظواهره. و هذا بحث ينبغي ان يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه (۱) الى هناك.

۲- فی جواز تخصيصه و تقييده بحجة أخرى كخبر الواحد و نحوه.

و قد تقدم البحث عنه في الجزء الاول ص ۱۴۱.

۳- فی جواز نسخه. البحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه، كما ستعرف، و مع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الاشارة اليه بالاختصار، فنقول:

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ: (۲)

(۱)- یعنی باید امیدوار باشیم و انتظار آن بحث را بکشیم.

(۲)- در لغت به معنای از بین بردن و نسخه برداری و زائل نمودن آمده چنانچه می‌گویند: (نسخت الشمس الظل) خورشید سایه را زایل کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۷

شیخ مظفر تحت عنوان (حقیقه النسخ) ۴ مطلب را بیان فرموده است:

۱- معنای اصطلاحی نسخ: نسخ در اصطلاح علم اصول عبارت است از برداشتن چیزی که در شریعت ثابت باشد و آن چیز اعم است از اینکه حکم باشد مانند: وجوب و حرمت و یا غیر حکم باشد مانند: الفاظ قرآن که در شریعت ابتداء ثابت بوده و سپس برداشته شده است.

۲- مطلب دوم: بیان فرق بین نسخ و تخصیص و تقیید نظر بر اینکه تخصیص و تقیید با نسخ وجه مشترکی دارد (که در مسئله نسخ هم رفع حکم است و در داستان تخصیص و تقیید ایضا برداشتن حکم مطرح است) لذا وجه فرق بین آنها باید مشخص شود و خلاصه فرق از این قرار است که در نسخ «رفع و برداشتن حکمی» است که واقعا ثابت شده است و در تخصیص و تقیید «رفع حکمی» است که ظاهرا ثابت شده است مثلا: مولی فرموده (اکرم العلماء) و بعد از مدتی فرموده (لا تکرّم الفساق منهم) اکرام عموم علما از نظر ظاهر ثابت است و ثبوت واقعی ندارد چه آنکه ظهور (لا تکرّم الفساق) که مخصّص است بر ظهور (اکرم العلماء) که

عامّ است مقدّم می‌باشد و مخصّص قرینه و مفسّر عامّ است و از مقصود متکلم کشف می‌نماید که از آغاز سخن منظورش اکرام علمای عدول بوده است بنابراین مخصّص باعث رفع و برداشتن حکمی می‌شود که ظاهراً ثابت می‌باشد و همچنین در مسئله مطلق و مقیّد مولی فرموده (اعتق رقبه) و بعداً فرموده (اعتق رقبه مؤمنه) «مقیّد» کاشف آن است که مولی از آغاز سخن عتق رقبه مؤمنه را طلب نموده است، خلاصه مخصّص و تقیید ثبوت حکم ظاهری را رفع می‌کنند و اما در مسئله «نسخ» حکمی رفع و برداشته می‌شود که واقعا ثابت شده باشد مانند مثال وجوب صدقه که چند مدتی مورد عمل بود و پس از آن نسخ گردید و مثال نسخ وجوب صدقه را قریباً ذکر خواهیم نمود. لایخفی که مراد از تخصیص مخصّص منفصل است چه آنکه مخصّص متصل دفع حکم است نه رفع.

۳- مطلب سوّم: نسخ به معنای اصطلاحی آن، رفع چیزی که مربوط به شارع باشد و حکم هم نباشد را، شامل می‌شود، به عبارت دیگر نسخ به معنای اصطلاحی از یک

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۸

جهت تعمیم دارد که رفع حکم تکلیفی و حکم وضعی و رفع امری که غیر از حکم باشد و مربوط به شارع باشد، را شامل می‌شود، مثلاً: ثبوت الفاظ قرآن یک امر شرعی است و «حکم» نمی‌باشد و رفع آن یکی از مصادیق نسخ خواهد بود و از جهت دیگر تضییق دارد که فقط رفع چیزی را شامل می‌شود که مجعول شارع من حیث اّنه شارع باشد نه من حیث اّنه خالق، بنابراین نسخ اصطلاحی، رفع و وضع اشیای تکوینی را شامل نمی‌شود چه آنکه رفع و وضع تکوینیات (مثلاً چیزی را خلق نماید و چیزی را معدوم کند) منسوب به شارع است و از مجعولات شارع می‌باشد منتهی به ما اّنه خالق نه بما اّنه شارع.

۴- مطلب چهارم: نسخ الفاظ قرآن (مثلاً آیه‌ای را از زمره آیات خارج کردن و یا بعضی از الفاظ آیه‌ای را برداشتن) که از مصادیق نسخ به معنی المصطلح می‌باشد واقع شده است یا خیر؟

استاد مظفر می‌فرماید نسخ تلاوة قرآن در جای دیگر (علم کلام) باید بحث شود و به طور اختصار می‌گوییم نسخ تلاوت قرآن (به معنای نسخ اصل آیه و یا نسخ آیه همراه با حکمی که بیان گر آن بوده) با دلیل قطعی ثابت نشده است و نسخ تلاوت قرآن برگشت به تحریف دارد که آیا تحریف در قرآن واقع شده است یا خیر؟ بحث مفصّلی دارد که طالبین می‌توانند به تفسیر البیان آیه الله العظمی خوئی مراجعه نمایند.

آری دو آیه از آیات قرآنی که ذیلاً ذکر خواهیم نمود نه تصریح به نسخ قرآن دارند و نه ظهور در نسخ دارند و تنها چیزی که از هر دو آیه استفاده می‌شود امکان نسخ خواهد بود، بنابراین در رابطه با نسخ تلاوت قرآن، دلیل قطعی وجود ندارد.

آیه ۱۰۱ سوره نحل (وَ إِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)

«و هنگامی که آیه‌ای را به آیه دیگر تبدیل کنیم (حکمی را نسخ نماییم) و خدا بهتر می‌داند چه حکمی را نازل کند، آنها می‌گویند تو افترا می‌بندی اما اکثر آنها (حقیقت) را نمی‌دانند».

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۹۹

با توجه به شأن نزول آیه و اقوال مفسرین از آیه مذکور نسخ حکم استفاده می‌شود و لکن همان‌طوری که استاد مظفر فرمودند نسخ تلاوت قرآن استفاده نمی‌شود و حتی از آیه مذکور امکان نسخ تلاوة قرآن علی رغم فرمایش استاد مظفر استفاده نخواهد شد.

آیه ۱۰۶ سوره بقره (مَا تَسْخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

«هیچ حکمی را نسخ نمی‌کنیم و یا نسخ آن را به تأخیر نمی‌اندازیم مگر آنکه بهتر از آن یا همانند آن را جانشین آن می‌سازیم، آیا نمی‌دانی که خداوند بر هر چیز قادر است».

قوله امکان نسخ القرآن ...

استاد مظفر تحت عنوان (امکان نسخ قرآن) راجع به دو مسئله همان‌طوری که خواهیم دید، بررسی می‌نماید، یکی مسئله اصل

«نسخ» حکمی از احکام قرآن که سه تا شبیهه و پاسخ آنها مربوط به نسخ احکام است. و دیگر مسئله نسخ الفاظ قرآن که شبیهه چهارم مربوط به نسخ تلاوت قرآن است. راجع به اصل وقوع نسخ حکم در ج اول شرح اصول فقه موردی را بیان نمودیم و آن را در اینجا تکرار می‌کنیم:

آیه ۱۲ سوره مجادله صدقه دادن را موقع که می‌خواستند با پیغمبر (ص) نجوی کنند، واجب ساخته بود (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ...)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید هنگامی که می‌خواهید با رسول خدا نجوی کنید قبل از آن صدقه در راه خدا بدهید». و پس از مدتی آیه ۱۳ نازل شد و وجوب صدقه را نسخ نمود (أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ...) «آیا ترسیدید فقیر شوید که از دادن صدقات قبل از نجوای، خودداری کردید و اگر این کار را نکردید خداوند توبه شما را پذیرفت...».

نقل می‌کنند حضرت علی علیه السلام مرتب پیش از نجوای تا زمان نزول آیه ۱۳

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۰

یک درهم صدقه در راه خدا می‌داد، بنابراین در وقوع اصل نسخ حکم، نزاعی وجود ندارد.

استاد مظفر شبهاتی را که در رابطه با امکان نسخ بیان نموده و به هر یک پاسخ می‌دهد.

شبهه اول: نسخ حکم از دو حالت بیرون نیست:

۱- نسخ حکم یعنی رفع و برداشتن حکمی که ثابت بوده است.

۲- نسخ حکم یعنی برداشتن حکمی که ثابت نبوده است.

و هر دو حالت محکوم به بطلان می‌باشد چه آنکه حکمی که ثابت دارد برداشتن آن استحاله عقلی دارد و اجتماع نقیضین می‌باشد چه آنکه یک شیء هم باشد و هم نباشد محال خواهد بود و اما اگر حکم ثابت نداشته باشد خودبخود مرفوع و برداشته شده می‌باشد و نیاز به رفع و نسخ نخواهد داشت، بنابراین نسخ را باید به یکی از دو معنا تأویل ببریم یکی اینکه نسخ حکم، به معنای رفع و برداشتن عین آن حکم نیست بلکه مانند و مثل آن حکم می‌باشد دیگر اینکه نسخ حکم به معنای آن است که مدت و زمان حکم به پایان رسیده باشد و حکم بخاطر انتهای امد رفع شود.

جواب: ما حصل پاسخ آن است که نسخ حکم به این معنا است که حکمی در یک زمان ثابت بوده و در زمان دیگری اعدام و به نیستی گراییده است و اعدام موجود استحاله ندارد بنابراین اجتماع نقیضین و وجود و عدم یک شیء در یک زمان لازم نمی‌آید و نسخ حکم «رفع و برداشتن حکمی» است که در عالم تشریح ثابت و قوام داشته است قوام و ثبات احکام شرعی که از ناحیه شارع، جعل شده‌اند بستگی به فرض وجود موضوع دارد و شارع مقدس احکام شرعی را به صورت قضایای حقیقیه جعل نموده، مثلا موضوع حکم وجوب حج را فرض نموده و حکم وجوب حج را برای آن موضوع فرضی، جعل کرده است و تا مادامی که موضوع، قابل فرض باشد حکم وجوب حج ثابت دارد و ثبات وجوب حج نیاز به آن ندارد که حتما مستطعی در خارج موجود باشد و اگر موضوع حکم حج در خارج محقق بشود حکم وجوب حج از مرحله ثبات به مرحله فعلیت منتقل خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۱

نتیجه: حکم وجوب حج پس از انشا در عالم تشریح ثابت و قوام دارد تا زمانی که خود شارع حکم مزبور را رفع و حکم اعدام آن را صادر نماید که در این صورت نسخ حکم محقق خواهد شد. (قضیه حقیقیه در مقابل قضیه ذهنیه و خارجیّه است به ج ۱ شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود).

شبهه دوم: ما حصل شبهه آن است که در نسخ حکم با تصور سه حالت سه تا محذور که هر کدام به نوبه خود استحاله دارد بوجود می‌آید:

۱- فرض بر این است که «ناسخ حکم» خود شارع مقدّس است و حکمی را که می‌خواهد نسخ نماید قبلا ثابت داشته و ثبوت حکم حتماً روی مصلحت و مفسده بوده است مثلاً وجوب صلاة بخاطر مصلحتی است که در «صلاة» وجود دارد و حرمت شرب خمر بخاطر مفسده‌ای است که در «شرب خمر» موجود است.

اگر شارع، حکم ثابت را رفع نماید و توجهی به مصلحت و مفسده آن داشته باشد و در عین حال عمل نسخ حکیمانه بوده و طبق مصلحت و مفسده باشد مثلاً حکم وجوب صلاة را نسخ کند معنایش آن است که (صلاة) دارای مفسده شده است و اگر حکم شرب خمر را نسخ کند معنایش آن است که «شرب خمر» مصلحت‌دار شده است یعنی شیء قبیح حسن شده و شیء حسن قبیح شده است و این انقلاب حسن بقیح و قبیح به حسن استحاله دارد و مسئله نسخ که ملزوم آن می‌باشد ایضاً محال خواهد بود.

۲- او عدم حکمة النَّاسخ ... حالت دوّم آن است که بگوئیم ناسخ کار حکیمانه انجام نداده و گتره‌ای حکم ذی مصلحت را نسخ نموده است یعنی وجوب صلاة را از صلاة نسخ کرده بدون آنکه در صلاة مفسده‌ای بوجود بیاید یعنی شارع (نعوذ باللّه) کار عبث و غیر حکیمانه انجام داده چنین چیزی نسبت به شارع حکیم محال است.

۳- او جهله ... جهت سوّم، ناسخ نسبت به مصلحت و مفسده جاهل بوده و نمی‌دانسته که جعل وجوب برای صلاة بلا مصلحت بوده و حالا متوجه شده است و لذا حکم را نسخ نموده است، تصور حالت سوّم ایضاً در مورد شارع مقدّس محال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۲

النسخ اصطلاحاً: رفع ما هو ثابت فی الشریعة من الاحکام و نحوها.

و المراد من (الثبوت فی الشریعة): الثبوت الواقعی الحقیقی، فی مقابل الثبوت الظاهری بسبب الظهور اللفظی. و لذلك، فرغ الحکم- الثابت بظهور العموم او الاطلاق- بالدلیل المخصّص او المقید لا یسمى نسخاً، بل یقال له: تخصیص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار ان هذا الدلیل الثانی المقدم علی ظهور الدلیل الاول یكون قرینةً علیه و کاشفاً عن المراد الواقعی للشارع، فلا یكون رافعاً للحکم الا ظاهراً، و لا رفع فیہ للحکم حقیقه بخلاف النسخ.

و من هنا یظهر الفرق الحقیقی بین النسخ و بین التخصیص و التقييد. و سیأتی مزید ایضاح لهذه الناحیه فی جواب الاعتراضات علی النسخ.

و قولنا: (من الاحکام و نحوها)، فلیبان تعمیم النسخ للاحکام التکلیفیة و الوضعیة و لكل أمر یبید الشارع رفعه و وضعه بالجعل التشريعی بما هو شارع.

و علیه فلا یشمل النسخ الاصطلاحی المجموعات التکوینیة التي یبده رفعها و وضعها بما هو خالق الکائنات.

و بهذا التعبير یشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الکریم علی القول به، باعتبار أن القرآن من المجموعات الشرعیة التي ینشئها الشارع بما هو شارع، و ان کان لنا کلام فی دعوی نسخ التلاوة من القرآن لیس هذا موضع تفصیله، و لكن بالاختصار نقول: ان نسخ التلاوة فی الحقیقة یرجع الی القول بالتحریف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدلیل القطعی، سواء کان نسخاً لاصل التلاوة او نسخاً لها و لما تضمنته من حکم معاً، و ان کان فی القرآن الکریم ما یشرع بوقوع نسخ التلاوة کقوله تعالی «وَ إِذَا بَدَّلْنَا

است.

بنابراین نسخ حکم، محال است و نباید به امکان آن ملتزم بشویم و باید آن را در بقعه غیر امکان بسپاریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۳

آیه مکان آیه و الله أعلم بما ینزل قالوا انما انت مفتر»، و قوله تعالی: «ما نَسَخْ مِنْ آیهٍ أَوْ نُنَسِخْ مِنْهَا نُأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا» و لكن لیستا صریحتین بوقوع ذلك، و لا ظاهرتین، و انما اکثر ما تدل الآیتان علی امکان وقوعه.

امکان نسخ القرآن:

قد وقعت عند بعض الناس شبهات فی امکان أصل النسخ ثم فی امکان نسخ القرآن خاصة. و تنویرا للذهان نشیر الی أهم الشبه و دفعها، فنقول:

- ۱- قیل: ان المرفوع فی النسخ اما حکم ثابت او ما لا ثبات له. و الثابت يستحيل رفعه، و ما لا ثبات له لا حاجة الی رفعه. و علی هذا فلا بد أن یؤول النسخ بمعنی رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنی انتهاء أمد الحكم.
- و الجواب: انا نختار الشق الاول و هو أن المرفوع ما هو ثابت، و لكن ليس معنی رفع الثابت رفعه بما هو علیه من حالة الثبوت و حين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحیلا، بل هو من باب اعدام الموجود و ليس اعدام الموجود بمستحیل.
- و الاحکام لما كانت مجعولة علی نحو القضايا الحقيقية فان قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا، و لا- يتوقف علی ثبوته خارجا تحقیقا، فاذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت فی عالم التشريع و الاعتبار بثبوت الموضوع فرضا، و لا يرتفع الا برفعه تشریعا. و هذا هو معنی رفع الحكم الثابت، و هو النسخ.
- ۲- و قیل: ان ما أثبتته الله من الاحکام لا بد أن يكون لمصلحة أو مفسدة فی متعلق الحكم. و ما له مصلحة فی ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة، و كذلك العکس، و الا- لزم انقلاب الحسن قبيحا و القبيح حسنا، و هو محال. و حيثئذ يستحيل النسخ، لانه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حکمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة.
- و الاخيران مستحيلان بالنسبة الی الشارع المقدس.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۴

و الجواب واضح، (۱) بعد معرفة ما ذكرناه فی الجزء الثاني فی المباحث العقلية من

(۱)- دو تا پاسخ داده است.

پاسخ اول: از شقوق ثلاثه، شق اول را اختیار می کنیم که عمل نسخ روی مبنای مصلحت و مفسده انجام می شود حکمی که به جهت وجود مصلحت در متعلق آن ثابت بوده هم اکنون بخاطر ایجاد مفسده در متعلق آن نسخ می شود و حساب مفسده و مصلحت غیر از ماجرای حسن و قبح است، در حسن و قبح تبدل و تغیر، راه ندارد ولی در مصلحت و مفسده تبدل و تغیر، اشکالی ندارد ممکن است شیئی به اعتبار حالتی و یا در زمانی مصلحت داشته باشد و به اعتبار حالت دیگر و زمان دیگر، دارای مفسده باشد، بنابراین اگر انقلاب و دگرگونی در حسن و قبح استحاله داشته باشد در مصلحت و مفسده استحاله نخواهد داشت بنابراین هیچ بعدی ندارد که شارع مقدس (که آگاهی به مصالح و مفاصد دارد) حکمی را که در زمانی مصلحت داشته و هم اکنون دارای مفسده شده است، نسخ نماید.

پاسخ دوم: در مباحث عقلیه بیان داشتیم که بعضی از اشیا حسن و قبح ذاتی دارد و بعضی از اشیا هم مقتضی قبح و هم مقتضی حسن را دارد و بعضی از اشیا نه مقتضی قبح را و نه مقتضی حسن را ندارد، در قسم اول انقلاب و دگرگونی محال است و در دو قسم آخر دگرگونی هیچ مانعی ندارد، بنابراین ممکن است شیئی در زمانی حسن باشد و در زمان دیگر عنوان قبح را داشته باشد و همین قبح داشتن حکمت و فلسفه نسخ خواهد بود، بنابراین نسخ حکم، از نظر عقلی هیچ گونه نقص فنی نخواهد داشت.

شبهه سوم: و قیل اذا كان النسخ ...

ما حصل شبهه سوم آن است که نسخ (همان طوری که قائلین به نسخ می گویند) عبارت است از رفع و برداشتن حکم بخاطر انتها و

به پایان رسیدن امد و مدّت مصلحت آن حکم، در این رابطه دو تا احتمال موجود است احتمال اول آن است که شارع مقدّس در ابتدای جعل و انشای آن حکم، توجّه نداشته است که مدّت زمان مصلحت آن به پایان می‌رسد و لذا حکم را به‌طور مطلق جعل نموده و بعداً برایش «بداء» حاصل شده و دیده که زمان مصلحت آن حکم به آخر رسیده و لذا اقدام به اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۵

معانی الحسن و القبیح، فان المستحيل انقلاب الحسن و القبیح الذاتیین و لا معنی لقیاسهما علی المصالح و المفاسد التي تتبدل و تتغیر بحسب اختلاف الاحوال و الازمان. و لا یبعد فی أن یكون الشیء ذا مصلحة فی زمان ذا مفسدة فی زمان آخر، و ان كان لا یعلم ذلك الا من قبل الشارع العالم المحیط بحقائق الاشیاء. و هذا غیر معنی الحسن و القبح اللذین نقول فیهما انه یتستحیل فیهما الانقلاب. مضافا الی أن الاشیاء تختلف فیها وجوه الحسن و القبح باختلاف الاحوال مما لم یکن الحسن و القبح فیہ ذاتیین، كما تقدم هناك. و اذا كان الامر كذلك فمن الجائز ان یكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت فی الزمان الثانی فینسخ، او كان ینطبق علیه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان فی الزمان الثانی فینسخ. فهذه هی الحکمة فی النسخ.

۳- و قیل: اذا كان النسخ- كما قلت- لاجل انتهاء امد المصلحة، فینتهی امد الحكم بانتهائها، فانه- و الحال هذه- اما ان یكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء امد المصلحة من أول الامر و اما أن یكون جاهلا به.

نسخ نموده این احتمال باطل است چه آنکه «بداء» لازم می‌شود (ظهور ما خفی علیه) ظهور چیزی که بر او پوشیده بوده است و «بداء» مستلزم جهل است و جهل در مورد شارع مقدّس راه ندارد.

احتمال دوم: شارع مقدّس از آغاز جعل و انشای آن حکم توجّه داشته است که پس از گذشت زمانی، دوران مصلحت آن حکم، به آخر می‌رسد و درعین حال حکم را بطور مطلق جعل نموده است و این عبارت اخری تخصیص به مخصّص منفصل خواهد بود منتهی مخصّص منفصل از نظر «احوال» مقصود متکلم را محدود می‌کند و نسخ از نظر زمان، بنابراین «نسخ» و «تخصیص» حقیقت و ماهیت واحدی دارند و تنها از لحاظ تسمیه باهم فرق دارند.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۶

لا- مجال للثانی، لان ذلك مستحيل فی حقه تعالی، و هو البداء الباطل المستحيل (۱) فیتعین الاول، و علیه فیکون الحكم فی الواقع موقتا و ان انشأه الناسخ مطلقا فی الظاهر، و یكون الدلیل علی النسخ فی الحقیقة مبینا و کاشفا عن مراد

(۱)- بطور اختصار راجع به (بداء) و فرق آن با (نسخ) بحث می‌کنیم: (بداء) گاهی در تشریحات مطرح است و گاهی در تکوینات. اما (بداء) در تشریحات: نسخ یعنی رفع و برداشتن حکمی که در شریعت ثابت شده است مثلا شارع به حکمی دستور می‌دهد و پس از مدتی آن را برمی‌دارد، (بداء) در تشریحات همان نسخ است در مورد (بداء- نسخ) در تشریحات باید گفت: شارع مقدّس حکم منسوخ را طبق مصلحت موقت بطور مطلق جعل می‌نماید و می‌داند که پس از مدتی مصلحت آن از بین می‌رود و باید نسخ شود، و مخفی داشتن زمان حکم از ناحیه شارع باعث کذب نخواهد بود چه آنکه مخفی داشتن زمان حکم، شاید بخاطر مصالحی باشد از قبیل امتحان و غیر ذلك.

نتیجه: «بداء» در امور شرعی عین (نسخ) حکم است، و نسخ اخصّ از (بداء) است چه آنکه «بداء» هم در امور شرعی است و هم در امور تکوینی و نسخ اختصاص به امور شرعی دارد.

(بداء) در تکوینات: بداء در تکوینات به معنای ظهور آنچه که برای خداوند مخفی بوده نیست چه آنکه معنای مذکور مستلزم

جهل است و بلکه به معنای (ظهور آن چیزی که در ابتدای امر آن را مخفی نموده است) می‌باشد، مثلا: از موت زید خبر می‌دهد و در زمان خبر دادن معلق بودن موت زید را به «صدقه ندادن» مخفی می‌نماید، و موعد فرامی‌رسد و زید نمی‌میرد و معلوم می‌شود که صدقه دادن باعث نجات زید شده است یکی از موارد (بداء) همین است، منتهی مخفی داشتن معلق بودن موت زید را به «عدم صدقه دادن» به خاطر مصلحت می‌باشد چنانچه حضرت امیر (ع) در جنگ صفین فرمودند: امروز معاویه کشته می‌شود و تعلیق قتل معاویه را به (ان‌شاءالله) بخاطر تقویت روحیه سربازان مخفی داشت. به تقریرات مرحوم خوئی نوشته آیه الله فیاض ج ۵ مبحث «بداء» مراجعه نمایید).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۷

الناسخ.

و هذا هو معنى التخصيص، (۱) غاية الأمر يكون تخصيصا بحسب الاوقات لا

(۱) - یعنی این نسخ همان تخصیص است، لا یخفی مراد از تخصیص در این عبارت مخصّص منفصل است چه آنکه مخصّص متصل دفع حکم است نه رفع حکم و مخصّص منفصل رفع حکم می‌باشد، لذا با نسخ سازش خواهد داشت.

قوله (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ...

سوره رعد، آیه ۳۹ «خداوند هرچه را خواهد از احکام و حوادث عالم محو و هرچه را می‌خواهد اثبات می‌کند اجل و علل و حوادث را به مشیت خود تغییر می‌دهد و «امّ الكتاب» در نزد او خواهد بود».

منظور از (ماء)، (ما یشاء) اگر حکم باشد، آیه بیان‌گر معنای اصطلاحی نسخ (که همان بداء در امور تشریحی است) می‌باشد و اگر مراد اعم از حکم (که در تشریحات است) و غیر حکم (که در تکویات است) باشد، هم مسئله نسخ (بداء) در تشریحات است استفاده می‌شود و هم بداء در تکویات نسخ «نسخ حکم» همان نابود و محو کردن آن است.

شبهه چهارم: و قيل انّ كلام الله ...

ما حصل شبهه چهارم (که مربوط به نسخ تلاوت قرآن است) از این قرار است که کلام خداوند «قدیم» است، شیء قدیم هرگز پذیرای رفع و محو شدن نمی‌باشد چه آنکه شیء قدیم «ازلی» و ابدی ایضا خواهد بود یعنی از لازمه قدیم بودن «ازلی» بودن و ابدی بودن می‌باشد (دقت کنید) این قدیم بودن کلام لفظی، روی مبنای یک مسئله اعتقادی است که عده‌ای معتقدند که صفت تکلم از صفات ذاتی خداوند است و عین «ذات» او می‌باشد.

و الجواب: استاد مظفر چهار تا جواب معرفی می‌نماید:

۱- زیربنای قدیم بودن کلام الهی (که ذاتی بودن صفت متکلم باشد) را قبول نداریم، کلام لفظی حکایت‌گر از کلام نفسی می‌باشد و کلام لفظی هرگز قدیم نخواهد بود و بلکه صفت تکلم از صفات «فعل» است، مانند: رازقیت که از صفات فعل است و قدیم نمی‌باشد و حادث خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۸

۲- بفرض که قدیم بودن کلام الهی را قبول کنیم و عدم امکان نسخ کلام خداوند را بپذیریم به امکان اصل نسخ صدمه وارد نمی‌شود چه آنکه در سابق بیان کردیم که «نسخ» اقسامی دارد یکی از اقسام نسخ، نسخ حکم قرآن است و یکی از اقسام، نسخ تلاوت و الفاظ قرآن است، نسخ تلاوت قرآن یعنی آیه‌ای از آیات از زمره آیات قرآنی بودن، خارج شود و قدیم بودن کلام الهی تنها مانع از نسخ تلاوت قرآن می‌شود که فلان آیه کلام خدا است و قدیم است و قابل نسخ و رفع نمی‌باشد و لکن نسخ حکم قرآن مانعی از جهت مزبور ندارد و شبهه مذکور تنها جلو نسخ تلاوت قرآن را سدّ می‌کند و دلیل بر عدم نسخ حکم نخواهد بود.

۳- جواب سوم: آیه‌ای از قرآن بطور صریح امکان نسخ تلاوت قرآن را ثابت می‌نماید و آن آیه (وَ إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً...) می‌باشد که قبلاً مورد توجه واقع شد. بنابراین یا باید قبول کنیم که کلام خداوند حادث و قابل نسخ می‌باشد و یا قبول کنیم که شیء قدیم ایضا قابل نسخ خواهد بود.

۴- جواب چهارم: بفرض که قبول کنیم کلام خداوند قدیم است و قدیم قابل نسخ نمی‌باشد، می‌گوییم نسخ تلاوت قرآن با قدیم بودن کلام و عدم امکان رفع آن قابل جمع است، باین معنا که مثلاً دلیل ناسخ آمد ثابت کرد که فلان آیه از زمره آیات قرآنی باید خارج شود و با خروج آیه از زمره آیات قرآنی، نسخ تلاوت قرآن محقق می‌شود و درعین حال، معنای نسخ آن نیست که فلان آیه که کلام خداوند است و قدیم است نابود شده باشد، بلکه ممکن است آن آیه موجود باشد ولی جزء آیات قرآنی نباشد یعنی برای مکلفین تبلیغ نشود و بین آن آیه و مکلفین قطع رابطه و علاقه بشود و دیگر آن آیه را بعنوان قرآن تلاوت نکنند، بنابراین نسخ تلاوت قرآن با قدیم بودن کلام خداوند و از بین نرفتن آن منافات ندارد و شبهه چهارم مشکلی را برای امکان نسخ تلاوت، بوجود نمی‌آورد.

عین چشم و لام بینی، یای کج ابروی ماست، هوش اگر داری ببین نام علی در روی ماست، اگر دقت بفرمایید چهار تا پاسخی را که از شبهه چهارم بیان کردیم از عبارت کتاب استفاده می‌شود، بنابراین اگر بنده (مؤلف) ادعا کنم که چهار تا پاسخ مذکور اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۰۹ الاحوال، فلا یکون فرق بین النسخ و التخصیص الا بالتسمیة. و الجواب: نحن نسلم (۱) ان الحكم المنسوخ ينتهي امله فی الواقع و الله عالم

را (من) گفتم و من پیدا کرده‌ام (یعنی اگر من من را به زبان جاری نمایم) استاد مظفر در پاسخ خواهد گفت: (کارهایی که شمردی بر من تو نکردی همه را من کردم) جملات مذکور بعنوان مزاح و تفنن تقدیم گردید.

(۱)- حاصل جواب این است که «نسخ» حقیقت جدای از حقیقت تخصیص دارد قبول داریم که نسخ حکم بخاطر انقضای دوران مصلحت، محقق می‌شود و شارع مقدس از ابتدای جعل توجه داشته است که مصلحت حکم مزبور پس از مدتی از بین خواهد رفت و لکن معنای این مطلب آن نیست که حکم منسوخ از اول امر موقت باشد چه آنکه شارع آن را به طور مطلق جعل نموده همانند بقیه احکام که به صورت قضایای حقیقیه جعل شده است (با فرض موضوع، حکم جعل شده و تا مادامی که فرض موضوع ممکن باشد حکم در عالم تشریح ثبات دارد) حکم منسوخ با قطع نظر از دلیل نسخ دوام و استمرار دارد به عبارت دیگر حکم منسوخ گرچه از نظر واقع، موقت است ولی توقیت، قید (جعل) نمی‌باشد و (جعل) اطلاق دارد، چنانچه در آفرینش اشیای تکوینی (آفریدن زید) گرچه موقت است و پس از ۵۰ سال از بین خواهد رفت ولی به آقای زید نمی‌شود گفت: زید «مخلوق موقت» است چه آنکه توقیت، قید خلق (آفرینش) نیست و (خلق) او اطلاق دارد، بنابراین نسخ با مخصیص فرق دارد، مثلاً در (اکرم العلماء لا تکرّم الفساق من العلماء) لفظ عام گرچه از نظر ظاهر عموم و شمول دارد و لکن مخصیص مراد متکلم را مشخص می‌نماید و معلوم می‌شود که «حکم» از ابتدای امر، مقید بوده و مخصیص حکم ثابت واقعی را زائل نمی‌کند و در مسئله نسخ از ابتدای امر حکم به طور ثبوت واقعی «مطلق» جعل شده و با آمدن نسخ حکم ثابت رفع خواهد شد به عبارت دیگر نسخ عبارت است از محو کردن چیزی که ثابت بوده و دوام و استمرار از خود ثبوت واقعی سرچشمه می‌گیرد نه از اطلاق و عموم لفظ در (نسخ) این چنین نیست که لفظ دلیل حکم، شمول و اطلاق را بفهماند و دلیل ناسخ مراد و مقصود متکلم را

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۰

بانتهائه، و لکن لیس معنی ذلک انه موقت ای مقید انشاء بالوقت، بل هو قد اُنشئ علی طبق المصلحة مطلقاً علی نحو القضایا

الحقیقه، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الاحكام المنشأه على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة ان تستمر لبقى الحكم مستمرا، غير أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحة رفع الحكم و نسخه.

و هذا نظير أن يخلق الله الشيء، ثم يرفعه باعدامه، و ليس معنى ذلك أن يخلقه موقتا على وجه يكون التوقيت قيذا للخلق و المخلوق بما هو مخلوق و ان علم به من الأول أن أمده ينتهي.

و من هنا يظهر الفرق جليا بين النسخ و التخصيص، فانه في (التخصيص) يكون الحكم من أول الامر 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 أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محوا لما هو ثابت (يمحو الله ما يشاء و يثبت...)، لا أن الدوام و الاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب اطلاقه و عمومته، و المنشأ في الواقع الحكم الموقت، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الاول و يفسره.

بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالا عليه بعموم او اطلاق.

يعنى ان الحكم المنشأ لو خلى و طبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام و استمر 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.

تفسير و كشف نماید بلکه در مسئله نسخ دوام و استمرار از نفس ثبوت مطلق که برای حکم جعل شده است، سرچشمه می گیرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۱

و الجواب: بعد تسليم هذا الفرض و هو قدم كلام الله (۱)، فان هذا يختص بنسخ التلاوة (۲) فلا يكون دليلا على بطلان أصل النسخ. مع أنه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على امكان نسخ التلاوة و ان لم يكن صريحا في وقوعه كقوله تعالى: «وَ إِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ...»، فهو اما ان يدل على أن كلامه تعالى غير قديم او أن القديم يمكن رفعه. (۳)

(۱)- ان قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسى و ان من صفات الله تعالى الذاتية انه متكلم. و الحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأى في أصله و ما يتفرع عليه من فروع. و هذا أمر موكول اثباته الى الفلسفة و علم الكلام.

(۲)- يعنى شبهه چهارم ناظر به نسخ تلاوت قرآن است و مربوط به «نسخ حکم» که مورد بحث ما می باشد، نخواهد بود نسخ حکم را چندین بار معنا کردیم و مراد از نسخ تلاوت قرآن آن است که آیه‌ای و یا جمله‌ای از زمره آیات و جملات قرآن خارج شود.

(۳)- قديم بر دو قسم است:

۱- قديم ذاتی، مانند: ذات باری تعالی

۲- قديم زمانی: بعضی از فلاسفه معتقدند که مخلوقات قدم زمانی دارند یعنی از نظر زمان سابقه عدم ندارند (چه آنکه اگر قديم نباشد انفکاک علت از معلول لازم می شود) منتهی از نظر ذات وابسته به غير می باشند، هستی خود را از (ذات حق) گرفته اند.

على اى حال قديم ذاتی همان طوری که قدم دارد «ابدی» خواهد بود و اما قديم زمانی ممکن است «ابدی» نباشد و قابل رفع و اعدام باشد.

قوله بل رفع تبلیغه... ص ۱۱۳ س ۱.

يعنى اصل كلام، باقى می باشد و در ردیف یکی از موجودات است و معنای رفع آن کلام یعنی برای مکلفین ابلاغ نشود و مکلفین علاقه‌ای با آن نداشته باشند و آن را به عنوان آیه قرآنی تلاوت نکنند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۲

قوله وقوع نسخ القرآن و اصالة عدم النسخ ...

شرح: غرض و مقصد اصلی از بحث تحت عنوان (وقوع نسخ القرآن و اصالة عدم النسخ) آن است که اثبات وقوع نسخ، دلیل قطعی و جزمی لازم دارد و اگر دلیل قطعی در کار نباشد اصالة عدم وقوع نسخ، به جنب و جوش آمده و یکه‌تاز وارد میدان می‌شود و آوای عدم وقوع نسخ را سر خواهد داد.

روی هم‌رفته چهار نکته از فرمایشات استاد مظفر استفاده می‌شود:

نکته اول: مسئله اثبات و وقوع نسخ از نظر علم اصول اهمیت بسزایی دارد و دو تا مطلب در رابطه با مسئله وقوع نسخ مسلم و قطعی می‌باشد که شک و شبهه‌ای نسبت به آن‌ها وجود ندارد، مطلب اول اینکه همه علمای امت اسلامی اتفاق دارند بر اینکه حکم کردن به وقوع نسخ و پذیرفتن نسخ، نیاز به دلیل قطعی و جزمی دارد، به عبارت دیگر ثبوت وقوع نسخ دلیل قطعی و جزمی لازم دارد اگر دلیل قطعی بر وقوع نسخ داشتیم ملتزم به آن خواهیم شد و دلیل قطعی چه از خود قرآن باشد و یا از روایات و یا اجماع، مورد قبول واقع خواهد شد و اما اگر دلیل قطعی برای وقوع نسخ موجود نباشد، و از طرف دیگر شک و تردید نسبت به وقوع نسخ بوجود بیاید، با «اصل عدم وقوع نسخ» عدم آن ثابت خواهد شد، مطلب دوم اینکه علمای اسلام اتفاق دارند بر اینکه ناسخ و منسوخ در قرآن وجود دارد و واقع شده است یکی از موارد آن آیات ۱۲ و ۱۳ از سوره مجادله است که ذکر آن گذشت.

نکته دوم: آنچه که در رابطه با مسئله نسخ مورد بحث واقع شده است آن است که موارد نسخ در قرآن باید با دلیل قطعی مشخص شود که فلان آیه ناسخ است و فلان آیه منسوخ می‌باشد، نتیجه هر دو نکته مذکور آن است که اگر دلیل جزمی بر وقوع نسخ ثابت نشود، استدلال بر اینکه فلان آیه ناسخ است و فلان آیه منسوخ، باطل خواهد بود و به دلایل ظنی جهت اثبات وقوع نسخ اعتماد جایز نمی‌باشد.

نکته سوم: مواردی که مسئله «وقوع نسخ» با دلیل قطعی ثابت شده است خیلی کم و نادر و اندک است و لذا از نظر استدلال فقهی اهمیتی را حائز نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۳

مضافا الی أنه لیس معنی نسخ التلاوة رفع أصل الکلام، بل رفع تبلیغه و قطع علاقة المکلفین بتلاوته.

وقوع نسخ القرآن و اصالة عدم النسخ:

نکته چهارم: علما و فقهای مسلمین چه شیعه و چه سنی، اصل عدم وقوع نسخ را در مورد شک در وقوع نسخ، قبول دارند و مبنای اتفاق مزبور، حجیت استصحاب نمی‌باشد چنانچه بعضی‌ها چنین توهم نموده‌اند که مدرک اجماع مذکور حجیت قاعده استصحاب است به این گونه که در مورد شک در وقوع نسخ «حالت سابقه» و «متیقن» عدم وقوع نسخ است، یعنی یقین دارد که سابقا نسخی واقع نشده و شک لا-حق مربوط به وقوع و عدم وقوع نسخ است و استصحاب عدم نسخ جاری می‌شود و حجیت دارد و بخاطر همین جریان و حجیت استصحاب عدم وقوع نسخ، علمای اسلام بر عدم وقوع نسخ اتفاق حاصل نموده‌اند. و لکن توهم مزبور بی‌اساس است و بلکه مدرک اجماع مزبور همان «اصل عدم وقوع نسخ» است و این «اصل عدم وقوع نسخ» فقط بخاطر آن است که ثبوت وقوع نسخ بالاجماع مشروط به علم داشتن و دلیل قطعی بودن بر ثبوت نسخ است.

نتیجه: ۱- وقوع نسخ اگر با دلیل قطعی به اثبات برسد باید به آن ملتزم شد و ۲- اگر موردی پیش بیاید که راجع به وقوع نسخ شک و تردید حاصل شود با قاعده و «اصل عدم» و با پشتوانه اجماع، «عدم وقوع نسخ» ثابت می‌شود، ۳- اصل وجود ناسخ و منسوخ در

قرآن مورد اتفاق علما است، ۴- مواردی که با دلیل قطعی وقوع نسخ ثابت شده است خیلی اندک و قلیل است. نکات اربعه از عبارت کتاب استفاده می‌شود، اگر خدای ناکرده حالت خودخواهی دامن گیر (مؤلف) شود و او را وادار نماید که ماجرای (من کردم و من بودم که مطالب را به شمارش در آوردم) در ذهن مؤلف خطور نماید، استاد مظفر خواهد گفت: (کارهایی که شمردی بر من، تو نکردی همه را من کردم).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۴

هذا هو الامر الذى يهمنى اثباته من ناحية اصولية. ولا شك فى انه قد أجمع علماء الامم الإسلامية على أنه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن الا بدليل قطعى، سواء كان النسخ بقرآن ايضا او بسنة او باجماع.

كما انه مما اجمع عليه العلماء ايضا ان فى القرآن الكريم ناسخا و منسوخا. و كل هذا قطعى لا شك فيه.

و لكن الذى هو موضع البحث و النظر تشخيص موارد النسخ و المنسوخ فى القرآن. و اذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالادلة الظنية للاجماع المتقدم.

و اما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جدا لا تهمنى كثيرا من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها.

و على هذا، فالقاعدة الاصولية التى ننتفع بها و نستخلصها هنا هي:

ان النسخ ان كان قطعيا اخذنا به و اتبعناه، و ان كان ظنيا فلا حجة فيه و لا يصح الاخذ به، لما تقدم من الاجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ الا بدليل قطعى.

و لذا اجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على ان (الاصل عدم النسخ) عند الشك فى النسخ، و اجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم الى حجية الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم، (۱) بل حتى من لا يذهب الى حجية الاستصحاب يقول باصالة

(۱)- بعضی از علما «اصل عدم نسخ» را از باب استصحاب حجّت دانسته یعنی اصل عدم وقوع نسخ برگشت به استصحاب دارد که مثلا- در آیه‌ای از آیات شک داریم که نسخ شده است یا خیر؟ حالت سابقه آیه آن است که نسخ نشده است و این حالت سابقه، یقینی می‌باشد و هم‌اکنون دچار شک هستیم (لا تنقض اليقين بالشك) می‌گویید حالت سابقه باید تداوم پیدا کند و «عدم نسخ» در زمان لاحق، با جریان استصحاب ثابت می‌شود، درحالی‌که واقع الامر از این قرار است که اصل «عدم وقوع نسخ» با پشتوانه همان اجماع که مبتنی است بر اینکه (ثبوت وقوع نسخ مشروط به علم و یقین می‌باشد) حجّیت و اعتبار دارد و حتی کسانی که اعتبار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۵

عدم النسخ، و ما ذلك الا من جهة هذا الاجماع على اشتراط العلم فى ثبوت النسخ.

استصحاب را منکرند اصل عدم نسخ را على الرأس و العينين قبول دارند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۶

الباب الثانى - السنّة

تمهید:

السنّة فى اصطلاح الفقهاء: (۱) «قول النبى او فعله او تقريره».

(۱) - شرح: استاد مظفر در طی حدود دو صفحه ۴ نکته را در رابطه با «سنّه» بیان می‌فرماید:

نکته اول: معنای «سنّه» از نظر فقهای عامه عبارت از چیزی است که بیانگر حکم الهی باشد آن چیز با قول نبی (ص) و یا «فعل» و «تقریر» او خواهد بود اصطلاح مزبور (اطلاق حجت بر فعل و تقریر پیامبر (ص) از فرمایش خود پیامبر (ص) سرچشمه گرفته است او دستور داد که مسلمین موظف هستند که از سنّه او متابعت نمایند روی این جهت کلمه «سنّت در معنای مزبور غلبه پیدا کرده است و هر زمانی که کلمه «سنّه» مطلق و مجرد از نسبت به شخصی، ذکر شود همان معنای مذکور را افاده خواهد نمود.

نکته دوم: معنای (سنّه) از نظر فقهای شیعه عبارت است از چیزی که بیانگر حکم الهی باشد و آن چیز یا قول معصوم و یا فعل و تقریر او می‌باشد و انگیزه اصطلاح مزبور (اطلاق سنّه بر فعل و قول و تقریر معصوم (ع) که ائمه علیه السلام را ایضا اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۷

شامل می‌شود) آن است که از نظر شیعه امامان معصوم (ع) که ۱۲ نفر هستند همانند رسول الله واجب اطاعت هستند چه آنکه ائمه (ع) از جانب خداوند، جهت تبلیغ احکام الهی منصوب شده‌اند و همان اختیار و ولایتی را که رسول الله نسبت به احکام و امور شرعی دارد، ائمه (ع) ایضا دارند و قول و فعل و تقریر هریک از ائمه (ع) مانند قول و فعل و تقریر خود رسول الله بیانگر احکام واقعی الهی بوده و واجب المتابعه می‌باشد منتهی رسول الله احکام را از طریق «وحی» دریافت می‌نمود و ائمه (ع) از طریق الهام و یا به وسیله خود پیامبر (ع) و یا از معصوم قبلی دریافت می‌داشتند و ائمه (ع) همانند رسول الله مصدر و منبع صدور احکام شرعی می‌باشند و بدین لحاظ باید «سنّه» را این چنین معنا نماییم: (سنّه - قول و فعل و تقریر معصوم «ع»).

نکته سوم: نتیجه‌ای است که از تحلیل و بررسی مزبور بدست می‌آید که حساب ائمه (ع) جدای از حساب روات و ناقلین اخبار و احادیث می‌باشد و همچنین جدای از مسئله اجتهاد و استنباط خواهد بود، ائمه (ع) در مقام بیان احکام شرعی احکام را صادر می‌نمایند نه آنکه حکایت گر احکام باشند، «راوی» حکایت گر «سنّت» است و ائمه (ع) صادرکننده «سنّت» می‌باشند، بنابراین ائمه (ع) در رابطه با «مصدر تشریح بودن» با رسول الله فرق و تفاوتی ندارند. (و اما ما یجیء علی لسانهم ...) دفع از سؤال مقدر است که اگر ائمه (ع) مصدر تشریح احکام هستند چرا در خیلی از موارد در مقام بیان حکم، روایت و حدیث را از نبی اکرم (ص) نقل می‌نمایند و می‌فرمایند: قال رسول الله ... و یا سمعت عن رسول الله ...

جواب: نقل از پیامبر (ص) منافات با اینکه ائمه (ع) خود، مصدر تشریح احکام باشند ندارد چه آنکه ائمه (ع) منظورشان از نقل قول رسول الله یا بخاطر آن است که می‌خواستند عین کلمات آن حضرت (ص) را نقل کنند و یا بخاطر آن است که اقامه دلیل بر غیر نمایند و یا به جهات دیگر.

نکته چهارم: که هدف اصلی از بحث تحت عنوان (تمهید) می‌باشد آن است که اگر کسی (سنّه) را از مصدر اصلی آن حاصل نمود (یعنی قول معصوم (ع) را که بیان گر

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۸

و منشأ هذا الاصطلاح أمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَاتَّبَاعِ سُنَّتِهِ فَعَلْبَتِ كَلِمَةُ «السُّنَّةُ» حِينَما تَطْلُقُ مَجْرَدَةً عَنِ نَسْبَتِها إِلَى أَحَدٍ عَلَى خِصُوصٍ ما يَتَضَمَّنُ بَيانَ حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكامِ (۱) مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سِوَاكَ كَأَنَّ ذَلِكُ بَقُولِ أَوْ فَعْلِ أَوْ تَقْرِيرِ، عَلَى ما سَيَأْتِي مِنَ ذِكْرِ مَدَى ما يَدُلُّ الْفَعْلُ وَالتَّقْرِيرُ (۲) عَلَى بَيانِ الْأَحْكامِ.

احکام الهی است، شنید و یا فعل و تقریر معصوم را مشاهده نمود) خوشا بحال او که حکم الهی را از مصدر اصلی آن اخذ نموده و جزم و یقین به حکم الهی دارد و از دل و جان و با کمال افتخار باید به عمل به آن تن در بدهد و اما اگر چنین توفیقی رفیق کسی نشد، همانند انسان‌های که در عصر غیبت کبری بسر می‌برند باید بعد از کتاب الهی، به روایات و احادیث پیامبر و ائمه مراجعه

نمایند که روایات و احادیث ناقل (سنّه) می‌باشند و (سنّه) را باید از طریق روایات و احادیث تحصیل نمایند روایات ناقل (سنّه) یا خبر واحد هستند (صحیح و موثق و ...) و یا متواتر می‌باشند که راجع به هر یک بررسی خواهد شد. بنابراین روایات و احادیث عین «سنّه» نمی‌باشند بلکه حکایت گر (سنّه) و کاشف از سنّه هستند که اگر حجیت خبر واحد ثابت شود «سنّه» ثابت می‌شود.

(۱) - «علی خصوص» متعلق به «غلبت کلمه السنّه» می‌باشد یعنی کلمه «سنّت» غلبه پیدا کرده است بر خصوص آنچه که از پیامبر (ص) باشد و بیان گر حکم الهی باشد.

(۲) - (مدی) به معنای مقدار است یعنی اینکه فعل و تقریر تا چه حدی دلالت بر بیان حکم دارد بحث آن خواهد آمد، مثلا دلالت قول معصوم بر حکم واضح است و دلالت (فعل) مثلا معصوم (ع) عملی را انجام می‌دهد تا این حد معلوم است که فلان عمل جایز است و رجحان دارد و تقریر مثلا کسی در حضور معصوم (ع) عملی را انجام می‌دهد و معصوم اعتراض نمی‌کند و سکوت معصوم دلالت بر جواز آن عمل دارد با تفصیلی که قریبا خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۱۹

اما فقهاء «الامامیه» بالخصوص فلما ثبت لديهم ان المعصوم من آل البيت یجری قوله مجری قول النبی من کونه حجه علی العباد واجب الاتباع فقد توسعوا فی اصطلاح السنّه الی ما یشمل قول کل واحد من المعصومین او فعله او تقریره، فكانت السنّه باصطلاحهم:

«قول المعصوم او فعله او تقریره»

اشاره

و السر فی ذلك ان الائمه من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواه عن النبی و المحدثین عنه لیكون قولهم حجه من جهة أنهم ثقاء فی الروایه، بل لانهم هم المنصوبون من الله تعالی علی لسان النبی لتبلیغ الاحکام الواقعه، فلا یحکون ألما عن الاحکام الواقعیه عند الله تعالی كما هی، و ذلك من طریق الالهام کالنبی (ص) من طریق الوحی، او من طریق التلقى من المعصوم قبله، كما قال مولانا امیر المؤمنین علیه السلام:

«علمنی رسول الله صلی الله علیه و آله الف باب من العلم ینفتح لی من کل باب الف باب».

و علیه فلیس بیانهم للاحکام من نوع روایه السنّه و حکایتها، و لا من نوع الاجتهاد فی الرأی و الاستنباط من مصادر التشریع، بل هم أنفسهم مصدر للتشریع، فقولهم (سنّه) لا حکایه السنّه و اما ما یجیء علی لسانهم احيانا من روایات و احادیث عن نفس النبی، فهی اما لأجل نقل النص عنه كما یتفق فی نقلهم لجوامع کلمه، و اما لأجل اقامه الحجه علی الغیر، و اما لغیر ذلك من الدواعی.

و اما اثبات امامتهم و ان قولهم یجری مجری قول الرسول صلی الله علیه و آله فهو بحث یتکفل به علم الکلام.

و اذا ثبت ان السنّه بما لها من المعنی الواسع (۱) الذی عندنا هی مصدر من مصادر

(۱) - معنای واسع (سنّه) یعنی قول و تقریر معصوم (ع) چه پیامبر (ص) باشد و یا یکی از ائمه علیهم السلام.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۰

التشریع الاسلامی فان حصل علیها الانسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم و مشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعی من مصدره الاصلی علی سبیل الجزم و یقین من ناحیه السند، کالآخذ من القرآن الکریم ثقل الله الاکبر، و الائمه من آل البيت ثقله الاصغر.

اما اذا لم یحصل ذلك لطالب الحكم الواقعی - كما فی العهود المتأخره عن عصرهم - فانه لا بد له فی أخذ الاحکام من ان یرجع -

بعد القرآن الکریم- الی الاحادیث التي تنقل السنه، اما من طریق التواتر او من طریق أخبار الآحاد علی الخلاف الذی سیأتی فی مدی حجیه أخبار الآحاد.

و علی هذا فالاحادیث لیست هی السنه بل هی الناقله لها و الحاکیه عنها و لکن قد تسمى بالسنه توسعا من أجل كونها مثبتة لها. و من أجل هذا یلزمنا البحث عن الاخبار فی باب السنه، لانه یتعلق ذلك باثباتها. و نعقد الفصل فی مباحث اربعه: (۱)

۱- دلالة فعل المعصوم (۲)

(۱)- در رابطه با (سنه) و اخباری که حکایت گر سنه است در ۴ مبحث بحث می شود: ۱- فعل معصوم ۲- تقریر معصوم ۳- اخبار متواتر ۴- اخبار آحاد.

(۲)- شرح: در رابطه با فعل معصوم (ع) دو تا مطلب مورد اتفاق همه است و دو مطلب دیگر مورد نزاع واقع شده است هر چهار مطلب را بطور اختصار بیان خواهیم نمود.

۱- مطلب اول: اگر معصوم (ع) فعلی را انجام داد مثلا در نماز، جلسه استراحت (نشستن بعد از سجده دوم در رکعت اول و سوم) را عملی نمود حد اقل و کمترین چیزی که از فعل معصوم (ع) استفاده می شود آن است که عمل مزبور اباحه دارد و جائز است چه آنکه معصوم (ع) فعل حرام را مرتکب نمی شود و اگر عملی را ترک

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۱

نمود مثلا جلسه استراحت را انجام ندهد کمترین چیزی که ثابت می شود آن است که عمل مزبور واجب نخواهد بود چه آنکه بدون شک معصوم (ع) واجبی را ترک نخواهد کرد.

۲- مطلب دوم آن است که اگر فعل معصوم مقرون و پیچیده با قرینه باشد از فعل، معصوم (ع) به کمک قرینه حتی وجوب و استحباب ایضا استفاده می شود مثلا:

شخصی آمده از معصوم (ع) سؤال می کند آیا سوره در صلاه واجب است؟

معصوم (ع) عملا پاسخ می دهد و صلاه را با سوره می خواند، از فعل معصوم وجوب استفاده می شود چه آنکه به قرینه سؤال (که از وجوب آن سؤال نموده) معلوم می شود که عمل امام (ع) برای بیان وجه و عنوان فعل، است و ظهور در وجوب خواهد داشت و ظهور کذایی برای فعل امام (ع) همانند ظهور لفظ مورد استدلال فقها واقع شده است، علی ای حال دو مطلب مذکور (۱) دلالت فعل معصوم بر اباحه و ترک معصوم بر عدم وجوب (۲) و دلالت فعل معصوم بر وجوب و استحباب در صورت وجود قرینه، مورد اتفاق است و کسی خلاف و نزاعی ندارد.

۳- مطلب سومی که در رابطه با فعل معصوم (ع) مورد نزاع واقع شده است آن است (- فی دلالت فعل المعصوم ...) که آیا عمل امام (ع) در حالی که خالی از قرینه باشد علاوه بر اباحه دلالت بر وجوب و یا استحباب دارد یا خیر؟ سه قول وجود دارد:

۱- فعل معصوم (ع) دلالت بر وجوب (البته نسبت به افرادی که متأخر از عصر ائمه (ع) هستند) دارد.

۲- قیله ای گفته است که فعل معصوم دلالت بر استحباب دارد.

۳- دسته سوم قائل شده اند که فعل معصوم (ع) نسبت به ما، نه دلالت بر وجوب دارد و نه دلالت بر استحباب بلکه عمل معصوم در صورت تجرد از قرینه تنها دلالت بر اباحه خواهد داشت.

استاد مظفر قول سوم را اختیار می نماید و می فرماید: فعل معصوم (ع) بدون قرینه صلاحیت افاده وجوب و استحباب را ندارد، شیخ

مظفر به دلیل و وجه قول اول

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۲

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

و لا شك في أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد

(وجوب) و قول دوم (استحباب) اشاره می‌نماید و از زبان مرحوم حلی پاسخ می‌دهد:

دلیل قول اول: از آیه ۲۱ سوره احزاب (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ).

«برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود برای آنهایی که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند...»

وجوب تأسی و پیروی از افعال و کارهای پیامبر (ص) استفاده می‌شود یعنی فعل رسول الله برای ماها که متأخر از عصر و زمان آن حضرت (ص) هستیم، واجب است و لو آنکه آن عمل برای خود حضرت (ص) واجب نباشد، یعنی از لازمه وجوب تأسی و الگو قرار دادن پیامبر (ص) آن است که افعال و کردار او بر ما واجب می‌باشد بنابراین به حکم وجوب اقتداء به پیامبر (ص) هر عمل واجب و یا مستحبی و یا مباحی که آن حضرت (ص) انجام می‌دهد بر ما واجب است، الا افعالی که با دلیل خاص استحباب و یا اباحه آنها ثابت شده باشد (البته تأسی از پیامبر (ص) خصوصیتی ندارد و تأسی از ائمه (ع) ایضا چنین خواهد بود.

نتیجه: از آیه مذکور استفاده می‌شود که فعل انجام شده بتوسط معصوم (ع) بر ما مسلمان‌های متأخرین واجب می‌باشد.

دلیل قول دوم: اگر آیه مذکور دلالت بر وجوب تأسی ندارد لاقلاً دلالت بر استحباب تأسی دارد و از استحباب تأسی «مستحب بودن فعل معصوم (ع)» برای ما و بر ما ثابت خواهد شد.

نتیجه: به آیه مورد بحث دو جور استدلال شده که هر کدام دلیل و مدرک برای قول اول و دوم خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۳

ثبوت عصمته.

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

و لا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الالفاظ بمناط واحد، و كم استدلل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء و الصلاة (۱) و الحج و غيرها و كيفياتها بحكاية فعل النبي او الامام في هذه الامور.

كل هذا لا كلام و لا خلاف لأحد فيه.

و انما وقع الكلام للقوم في موضعين:

۱- في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل، فقد قال بعضهم: انه يدل بمجردة على وجوب الفعل بالنسبة اليها. و قيل: يدل على استحبابه. و قيل لا دلالة له على شيء منهما، أي انه لا يدل على أكثر من إباحة الفعل في حقنا. و الحق هو الأخير، لعدم ما يصلح (۲) ان يجعل له مثل هذه الدلالة.

(۱)- مثلاً- از امام علی (ع) سؤال کرده است که آیا در وضوء دو بار شستن واجب است یا مستحب؟ امام (ع) عملاً پاسخ داده و با یک بار شستن وضوء را انجام داده است از عمل امام (ع) معلوم می‌شود که دو بار شستن مستحب است و كذلك در مورد افعال

مربوط به صلاة و حج و غیر ذلک که اگر قرینه با فعل معصوم (ع) ضمیمه بشود فعل معصوم، در وجوب و استحباب ظهور پیدا می‌کند و کثیرا ما، فقها به ظهور فعل معصوم استدلال نموده‌اند.

(۲) - منظور این است که فعل معصوم (ع) اگر محفوف و پیچیده با قرینه نباشد دلالت بر وجوب و یا استحباب ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۴

و قد یظن ظان ان قوله تعالى في سورة الاحزاب ۲۱: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر» يدل على وجوب التأسى و الاقتداء (۱) برسول الله صلى الله عليه و آله في افعاله. و وجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا و ان كان بالنسبة اليه لم يكن واجبا، الا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا. و قيل: إنه ان لم تدل الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاقتداء به و استحبابه.

و قد أجاب العلامة (۲) الحلبي عن هذا الوهم فأحسن، كما نقل عنه، (۳) اذ قال: «ان

(۱) - اگر با آیه مذکور ثابت شود که از فعل رسول الله و وجوب و یا استحباب آن فعل برای مسلمین استفاده می‌شود این حکم در مورد افعال ائمه (ع) ایضا جاری بوده و ذکر رسول الله (ص) خصوصیتی ندارد و فعل هر یک از ائمه (ع) ایضا دلالت بر وجوب و استحباب خواهد داشت.

(۲) - مرحوم علامه در شرح تجرید با یک تیر دو نشانه را هدف گرفته است، با یک پاسخ هر دو استدلال را درهم کوبیده است، ما حصل پاسخ از این قرار است: که (اسوه) و الگو قرار دادن و پیروی از شخص به این معنی است که فعل و عمل شخص مقتدای بفتح، را آقای مقتدی بکسر، با همان عنوان که شخص مقتدا انجام داده، انجام بدهد، اگر به عنوان وجوب انجام داده به عنوان وجوب انجام بدهد و اگر به عنوان مستحب انجام داده، به عنوان مستحب انجام بدهد و خلاصه بر فرضی که از آیه، وجوب اقتداء و یا استحباب اقتداء استفاده شود، دلالت فعل معصوم بر وجوب و استحباب به اثبات نمی‌رسد چه آنکه معنای «اقتداء» آن است که مسلمان‌ها هر عملی را که معصوم به هر عنوانی انجام داده انجام بدهند و غرضه قدس سره من التعمید ... مرحوم مظفر پاسخ علامه حلّی را تصحیح می‌نماید برای اینکه در عبارت مرحوم حلّی، کلمه (تعبد) بکار رفته و از کلمه «تعبد» ممکن است استفاده شود که اقتداء به معصوم تنها از نظر تعبد و اعتقاد، مطلوب باشد نه اقتدای از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۵

الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعل على الوجه الذي فعله، فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا، و ان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا، و ان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته».

و غرضه قدس سره من التعبد باعتقاد اباحته فيما اذا كان مباحا، ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه - كما في الفصول - بان ذلك أسوة في الاعتقاد لا - الفعل، بل يربد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - ان معنى الاسوة في المباح هو ان نتخير في الفعل و الترك اي لا نلتزم بالفعل و لا بالترك، اذ الاسوة في كل شيء بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقق الاسوة في المباح بالنسبة الى الاتيان بفعل الغير الا بالاعتقاد بالاباحة.

ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول: (۴) ان الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من

نظر «فعل» و «عمل» صاحب فصول همین اشکال را بر علامه وارد نموده است.

استاد مظفر می‌فرماید: مراد مرحوم حلّی همان‌طوری که از صدر عبارت او معلوم است همان اقتدای در عمل و فعل است نه اقتدای در اعتقاد تنها، منتهی اقتدای در عمل مباح به این است که نه ملتزم به ترک بشود و نه ملتزم به انجام و در مسئله عمل مباح، تنها به

عمل «اقتدا» محقق نمی‌شود.

(۳) - از جمله مذکور معلوم می‌شود که مرحوم مظفر شخصا کتاب علامه حلی را مشاهده نکرده است.

(۴) - استاد مظفر علاوه بر جواب مرحوم حلی دو تا جواب دیگر از هر دو استدلال بیان می‌فرماید:

۱- تنها چیزی که از آیه استفاده می‌شود این است که «اسوه» و الگو قرار دادن معصوم (ع)، رجحان و حسن دارد و هرگز وجوب پیروی و اقتدای به معصوم، از آیه استفاده نمی‌شود، استحباب و رجحان اقتدا، به این معنی نیست که فعل معصوم، دلالت بر وجوب و یا بر استحباب آن عمل داشته باشد مثلاً معصوم (ع) به اطراف شطّ کوفه به قدم‌زنی پرداخته است و این عمل دلالت بر آن ندارد که قدم زدن برای

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۶

رجحان الاسوه و حسنهما فلا نسلم دلالتها علی وجوب التأسی. مضافا الی ان الآیة نزلت فی واقعة الاحزاب فهی وارده مورد الحث علی التأسی به فی الصبر علی القتال و تحمل مصائب الجهاد فی سبیل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسی او حسنه فی کل فعل حتی الافعال العادیة. و لیس معنی هذا اننا نقول بأن المورد یقید المطلق (۱) او یخصص

ما هم واجب و یا مستحب باشد و چنین مطلبی از آیه استفاده نمی‌شود.

۲- جواب دوم (مضافا الی ان الآیة نزلت ...) آن است که آیه مذکور راجع به جنگ (احزاب) نازل شده و غرض و هدف آیه این است که مسلمان‌ها را برای تحمیل مشکلات و مصیباتی که از ناحیه جنگ و جهاد فی سبیل الله متوجه آن‌ها می‌شود ترغیب و تشویق نماید و آن‌ها را جهت اقتدای به رسول الله در تحمیل گرفتاریهای جنگ، بسیج نماید و چنین مطلبی که تأسی به پیامبر (ص) در همه افعال و حتی در کارهای عادی او، واجب و یا مستحب باشد، از آیه استفاده نمی‌شود، به عبارت ساده آیه مبارکه اختصاص به مسئله جنگ دارد و تأسی به پیامبر (ص) در خصوص مسئله جنگ از آیه استفاده می‌شود و شمول و عموم را افاده نخواهد کرد.

(۱) - (دقت فرمایید) استاد مظفر توهمی را پاسخ می‌دهد ممکن است متوهمی مدعی شود که ماجرا از این قرار است: آیه مبارکه عموم و شمول دارد، یعنی از آیه وجوب و یا استحباب تأسی به معصوم (ع) در افعال مربوط به جنگ و در بقیه اعمال عادی و غیر عادی بطور عام و یا بطور مطلق استفاده می‌شود منتهی مورد نزول آیه (که مسئله جنگ و تحمیل مشکلات جنگ می‌باشد) باعث تخصیص و تقیید عام و مطلق مذکور خواهد شد و در علم اصول معروف است که «مورد» نمی‌تواند عموم و اطلاق را تخصیص و تقیید نماید بنابراین، اطلاق و عموم آیه محفوظ خواهد بود، استاد مظفر می‌فرماید: ماجرا از قرار مزبور نبوده و ما چنین حرفی را نمی‌گوییم یعنی این چنین نیست که آیه اطلاق و عموم داشته و خصوص «مورد» باعث انهدام ظهور آیه در عموم و در اطلاق بشود. و بلکه ماجرا از این قرار است که مسئله «مورد نزول آیه» مشکله‌ای را در تکمیل مقدمات حکمت بوجود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۷

العام، بل انما نقول: انه یكون عقبه (۱) فی اتمام مقدمات الحکمة للتمسک بالاطلاق. فهو

می‌آورد و به عبارت واضح‌تر (دراز گوش ملّا نصر الدین از اول دم نداشته تا آن را کسی قطع کرده باشد) برای آیه با وجود مورد نزول، که قدر متیقن می‌باشد (و یکی از مقدمات حکمت عدم وجود قدر متیقن است) اصلا ظهور در اطلاق و عموم منعقد نمی‌شود و اطلاق و عموم از اول برای آیه مطرح نمی‌باشد تا بگوییم که با خصوص «مورد» از بین رفته باشد و آیه با توجه به مورد نزول آیه اصلا اطلاقی نخواهد داشت. همچنین ظهور در تقیید هم ندارد یعنی آیه نسبت به تأسی از پیامبر (ص) در غیر مسائل جنگ، اجمال دارد که نه ظهور در تقیید دارد و نه ظهور در مطلق.

کوتاه‌سخن آیه مذکوره، وجوب فعل پیامبر (ص) و یا استحباب آن را برای ما ثابت نمی‌کند و همچنین آیات دیگر از قبیل آیه (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ ...) بر اینکه هر کاری که پیامبر (ص) و معصوم (ع) انجام می‌دهد، بر ما واجب باشد دلالتی ندارند چه آنکه منظور آیه این است که از دستورات و اوامر خدا و رسول الله و اولی الامر باید اطاعت شود و در مورد «الله» فعل و عمل مطرح نمی‌باشد.

(۱) - ضمیر (آنه) و ضمیر (یکون) به (مورد) رجوع می‌شود و (عقبه) به معنای (مشکله) و (دنباله) می‌باشد یعنی مورد نزول آیه باعث می‌شود که مقدمات حکمت ناقص باشد و با عدم تکمیل مقدمات حکمت اصلا برای کلام اطلاقی محقق نخواهد شد و یکی از مقدمات حکمت، عدم وجود قدر متیقن است که با وجود قدر متیقن برای کلام ظهور در اطلاق منعقد نخواهد شد (به ج اول شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود).

۴- مطلب چهارمی که در رابطه با فعل معصوم (ع) بین علما مورد نزاع واقع شده است آن است (- فی حجیه فعل المعصوم بالنسبه الینا ...) که آیا فعل معصوم (ع) پس از مشخص شدن اینکه به عنوان وجوب و یا استحباب و یا ندب، انجام شده است برای ما حجت است یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۸

یضر بالاطلاق من دون ان یکون له ظهور فی التقیید، کما نبهنا علی ذلك فی اکثر من مناسبة.

و الخلاصة: ان دعوی دلالة هذه الآیة الکریمه علی وجوب فعل ما یفعله النبی مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبه الینا بعیده کل البعد عن التحقیق.

و كذلك دعوی دلالة الآیات الأمرة بطاعة الرسول او باتباعه علی وجوب کل ما یفعله فی حقنا، فانها اوهن من أن نذكرها لردھا.

۲- فی حجیه فعل المعصوم بالنسبه الینا، فانه قد وقع کلام للاصولیین فی ان فعله اذا ظهر وجهه انه علی نحو الاباحه او الوجوب أو الاستحباب مثلا هل هو حجة بالنسبه الینا؟ آی انه هل يدل علی اشتراکنا معه و تعديه الینا فیکون مباحا لنا کما کان مباحا له أو واجبا علینا کما کان واجبا علیه ... و هكذا؟

و منشأ الخلاف: (۱) ان النبی صلی الله علیه و آله اختص باحکام لا تتعدی الی غیره و لا

به عبارت دیگر مثلا- می‌دانیم معصوم (ع) دو بار شستن اعضای وضو را به عنوان استحباب انجام داده است آیا عمل معصوم (ع) دلیل و حجت می‌شود بر اینکه دو بار شستن، برای ما هم مستحب باشد و یا مثلا معصوم قرائت سوره را در نماز به عنوان «واجب» انجام داده است آیا عمل امام (ع) بر اینکه ما با امام (ع) شریک هستیم و (قرائت) سوره بر ما ایضا واجب است، دلیل و حجت می‌باشد و یا آنکه هر چیزی که بر معصوم (ع) واجب است شاید بر ما واجب نباشد و ...؟ اصولیین راجع به حجیت و عدم حجیت فعل معصوم (ع) به معنای مزبور، اختلاف نظر دارند.

(۱) - و سرچشمه خلاف آن است که نبی اکرم (ص) ویژگی‌های مخصوص به خود دارد و یک سلسله احکام، مخصوص وجود مقدس پیامبر (ص) است که بقیه مسلمین در آن احکام با حضرت (ص) شریک نمی‌باشند، مثلا وجوب «تهجد» و عبادت در نصفه دوم شب، مخصوص پیامبر (ص) است «و من اللیل فتهجد نافله ...» و جواز بیشتر از ۴ تا همسر دائمی داشتن اختصاص به آن حضرت (ص)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۲۹

یشرک معه باقی المسلمین: مثل وجوب التهجد فی اللیل و جواز العقد علی اکثر من اربع زوجات. و كذلك له من الاحکام ما یختص بمنصب الولاية العامة (۱) فلا تكون لغير النبی او الامام باعتبار انه اولی بالمؤمنین من أنفسهم.

فان علم ان الفعل الذی (۲) وقع من المعصوم انه من مختصاته فلا شك فی أنه لا

دارد و همچنین ائمه (علیهم السلام) بخاطر منصب ولایتشان و بما آنها اولی بالمؤمنین من انفسهم و ... از نظر احکام شرعی خصوصیتی دارند که دیگران آن را ندارند. و این مسئله باعث شده است که بعضی از علمای علم اصول حجیت فعل معصوم (ع) به معنای مذکور را منکر شده‌اند و گفته‌اند که اگر معصوم (ع) عملی را به عنوان واجب انجام داده باشد، فعل معصوم (ع) دلیل نمی‌شود که آن عمل بر ما هم واجب باشد مثلاً: بر پیغمبر (ص) و امام (ع) «قصاص» و اجرای «حدود» و نظارت بر اموال یتیم و ... واجب است و بر ما واجب نخواهد بود.

(۱) - مختصات پیامبر (ص) یا بخاطر شخص او می‌باشد، مانند: وجوب صلاة اللیل و جواز بیشتر از ۴ همسر دائمی داشتن و ... و یا بخاطر منصب ولایت می‌باشد، مانند: وجوب تشکیل حکومت اسلامی و اجرای حدود و قصاص و ...

(۲) - استاد مظفر پس از بیان انگیزه نزاع لطفی می‌فرماید و محل نزاع را ایضاً مشخص می‌نماید و تعداد اقوال را بیان و قول حق را با دلیل آن معرفی خواهد کرد.

۱- فعلی که از معصوم (ع) صادر می‌شود اگر معلوم باشد که از مختصات او می‌باشد بدون شک برای ما حجیت ندارد، ۲- و اگر معلوم باشد که از مختصات معصوم (ع) نمی‌باشد و بلکه از مشترکات بین معصوم (ع) و بقیه مسلمین می‌باشد مانند افعالی که مربوط به جزئیات صلاة و صوم و کیفیت‌های آنها است، بدون شک فعل معصوم برای ما حجیت است. دو صورت مزبور از محل نزاع بیرون است ۳- محل نزاع آن فعلیست که از معصوم صادر شده است و لکن نمی‌دانیم که از مختصات معصوم (ع) است و یا از افعال و اعمال مشترک بین معصوم (ع) و بقیه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۰

مسلمین می‌باشد و قرینه‌ای هم وجود ندارد که جهت اشتراک و اختصاص را مشخص نماید چنین فعلی محل نزاع واقع شده است و سه احتمال و بلکه سه قول وجود دارد:

۱- قول اول: فعل کذابی ظهور در آن دارد که از مختصات معصوم (ع) است و ربطی به ما مسلمان‌ها ندارد.

۲- فعل مذکور ظهور در آن دارد که مشترک بین معصوم (ع) و غیر معصوم می‌باشد اگر معصوم آن را بعنوان واجب انجام داده بر ما هم واجب است و اگر به عنوان استحباب انجام داده برای ما هم مستحب است و اگر به عنوان مباح انجام داده برای ما هم مباح خواهد بود.

۳- نه قم و نه کاشان رحمت به هر دو تاشان، فعل کذابی نه ظهور در اشتراک دارد و نه ظهور در اختصاص خواهد داشت و بلکه مجمل می‌باشد.

استاد مظفر قول دوم را انتخاب و جهت اثبات آن به دو وجه استدلال می‌فرماید:

وجه اول: آن است که پیامبر (ص) و امام (ع) همانند بقیه مسلمین بشر هستند و به احکام و تکالیف الهی همانند بقیه مسلمین محکوم می‌باشند و ادله اشتراک پیامبر و امام (ع) با بقیه مسلمین در احکام الهی اقتضا دارد که فعل صادر از معصوم (ع) بین معصوم و غیر معصوم مشترک می‌باشد الا افعالی که با دلیل خاص اختصاص آنها به معصوم ثابت شده باشد مانند: صلاة اللیل که با دلیل خاص ثابت شده که بر خصوص پیامبر (ص) واجب است و یا وجوب تشکیل حکومت اسلامی و اجرای حدود و قصاص بخاطر منصب ولایت مخصوص به معصوم می‌باشد در غیر مواردی که ادله خاص موجود است همه افعال محکوم به اشتراک می‌شود، بنابراین فعلی که از معصوم (ع) صادر می‌شود و مسئله اشتراک و اختصاص در آن نامعلوم است به مقتضای عموم ادله اشتراک برای ما حجیت است و به هر عنوانی که برای معصوم مطرح باشد برای ما هم مطرح خواهد شد.

وجه دوّم: لا سیما مع ما دلّ علی عموم حسن تأسی ... آن است که «آیه تأسی» در حسن و نیکو بودن پیروی و تأسی از معصوم (ع) عمومیت دارد و موارد مشکوک را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۱

مجال لتوهم تعدیه الی غیره، و ان علم عدم اختصاصه به بأی نحو من انحاء الاختصاص فلا شک فی انه یعم جمیع المسلمین فیکون فعله حجةً علینا. هذا کله لیس موضع الکلام.

و انما موضع الشبهة فی الفعل الذی لم ینظر حاله فی کونه من مختصاته أو لیس من مختصاته و لا قرینة تعین احدهما، فهل هذا بمجرد کاف للحکم بانه من مختصاته، او للحکم بعمومه للجمیع. او انه غیر کاف فلا ظهور له اصلا فی کل من النحوین؟ وجوه، بل اقوال. و الاقرب هو الوجه الثانی.

و الوجه فی ذلك: ان النبی بشر مثلنا له ما لنا و علیه ما علینا و هو مکلف من الله تعالی بما کلف به الناس، الا ما قام الدلیل الخاص علی اختصاصه ببعض الاحکام: اما من جهة شخصه بذاته و اما من جهة منصب الولاية، فما لم ینخرج الدلیل فهو کسائر الناس فی التکلیف. هذا مقتضى عموم ادلة اشتراکه معنا فی التکلیف. فاذا صدر منه فعل و لم یعلم اختصاصه به فالظاهر فی فعله ان حکمه فی حکم سائر الناس. فیکون فعله حجةً علینا و حجةً لنا، لا سیما مع ما دلّ علی عموم حسن التأسی به.

و لا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل (۱) علی الاعم الاغلب، فانا لا نرى حجة

شامل می شود.

(۱) - مطلب مزبور از باب تمسّک به عامّ است نه از باب حمل بر «اعمّ اغلب» به این کیفیت: ادله اشتراک بین معصوم و غیر معصوم و ادله حسن تأسی، همه احکام را شامل می شود و اشتراک معصوم (ع) با غیر معصوم در همه احکام به اثبات می رسد دلیل خاصّ می آید، احکام مختص به معصوم (ع) را از تحت عموم مزبور خارج می سازد و اما افعالی که از معصوم (ع) صادر شده و نمی دانیم که از جمله مشترکات است و یا از مختصات می باشد، مورد شکّ واقع می شود و شکّ ما در این زمینه از باب شکّ در «اقلّ و اکثر» است که اگر افعال مشکوک داخل در تحت دلیل عام

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۲

مثل هذه القاعدة فی کل مجالاتها. و انما ذلك من باب التمسک بالعام فی الدوران فی التخصیص بین الاقلّ و الاکثر. (۱)

۲- دلالة تقرير المعصوم (۲)

باشد، دلیل خاصّ «اقلّ» را از تحت دلیل عام بیرون می سازد و اگر داخل در تحت دلیل خاصّ باشد دلیل خاصّ «اکثر» را خارج خواهد نمود در دوران امر بین تخصیص «اقلّ» و «اکثر» تمسّک به عامّ می شود و موارد مشکوک داخل در تحت دلیل عامّ خواهد شد بنابراین افعالی که جهت اختصاص و اشتراک آنها نامعلوم است داخل در تحت دلیل عامّ می باشند و مشترک بودن آنها بین معصوم (ع) و غیر معصوم ثابت خواهد شد و اما ماجرای ما نحن فیه از باب قاعدة حمل بر «اعمّ اغلب» نمی باشد که اغلب و اعم احکام، بین معصوم و غیر معصوم مشترک است و موارد مشکوک را حمل بر اعم نماییم چه آنکه قاعدة حمل بر «اعمّ اغلب» مورد قبول نمی باشد برای اینکه ظنّ حاصل از آن، اعتباری ندارد و اما در تمسّک به عام ظنّ حاصله مستند بلفظ عامّ است و ظنّ حاصل از لفظ عام از باب حجّیت ظواهر اعتبار و حجّیت خواهد داشت.

(۱) - یعنی دوران امر است بین اینکه دلیل خاصّ «اقلّ» را تخصیص بزنند و یا «اکثر» را اگر دلیل خاصّ فقط افعالی که مختص بودن

آن‌ها به معصوم (ع) محرز است را خارج نماید تخصیص «اقل» خواهد بود و اگر علاوه بر آن افعالی را که جهت اختصاص و اشتراک آن‌ها محرز نیست ایضا از تحت ادله اشتراک و دلیل حسن تأسیی خارج نماید تخصیص «اکثر» خواهد بود و در دوران مزبور تخصیص «اقل» متعین است و در مورد افعال مشکوک به عموم ادله اشتراک حکم بین معصوم و غیر معصوم، تمسک خواهد شد.

(۲) - شرح: مبحث دوم راجع به (سنت) مربوط به تقریر معصوم (ع) است در آغاز بحث (سنت) گفتیم که سنت عبارت است از قول و تقریر معصوم، قول معصوم (ع) که نفس (سنت) است نیاز به بحث نداشت «فعل معصوم» که ایضا عین سنت اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۳

است، در حد لازم بحث و بررسی گردید و هم‌اکنون راجع به «تقریر» معصوم که یکی از مصادیق (سنه) است به بحث می‌نشینیم. «تقریر» از نظر لغت به معنای اقرار و تصویب و امضا کردن است، و در اصطلاح علم اصول مقصود از «تقریر» آن است که شخصی در حضور معصوم عملی را از عبادات و یا معاملات انجام بدهد مثلا- در مرأی و محل نظر معصوم عمل وضوء را با جزئیات و کیفیت آن انجام بدهد و معصوم در عین حالی که کاملاً توجه و آگاهی از چگونگی انجام آن دارد و نسبت به وضوی مزبور اظهار نظر نکند و لب به سخن نگشاید و سکوت را اختیار کند. این سکوت معصوم ظهور در جواز و مشروعیت و صحت عمل مزبور دارد و به عبارت دیگر امام (ع) با سکوت خود صحت و مشروعیت آن عمل را تقریر و امضا و تصویب نموده است منتهی تقریر معصوم زمانی محقق می‌شود که شرایط آن موجود باشد.

شرایط تقریر: ۱- یکی از شرایط تقریر آن است که معصوم (ع) باید فرصت اظهار نظر کردن را داشته باشد و آن‌چنان نباشد که فاعل وضوء به محض اتمام آن صحنه را ترک گوید و زمینه اظهار نظر معصوم را از لحاظ فرصت و زمان بهم بزند و امام (ع) فرصت اظهار نظر را نداشته باشد.

۲- مانعی از اظهار نظر معصوم (ع) در کار نباشد ۱- مانند: خوف و ترس ۲- تقیه ۳- عدم تأثیر ارشاد و تنبیه در طرف. اگر شرایط مذکور موجود باشد و فعلی از افعال که مربوط به عبادات و یا معاملات است در محضر امام (ع) انجام شود و امام (ع) سکوت نماید و چیزی در مورد صحیح بودن عمل انجام شده، نگوید معلوم می‌شود که عمل مزبور مورد تصویب و امضای شارع است و تقریر امام (ع) در صحت و مشروعیت عمل، ظهور دارد و اگر عمل انجام شده محتمل الحرمه باشد تقریر امام (ع) جواز آن را ثابت می‌نماید، چه آنکه اگر عمل مزبور جایز نباشد و یا صحت نداشته باشد معصوم (ع) از باب امر به معروف و نهی از منکر و یا از باب ارشاد جاهل باید از آن عمل منع نماید.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۴

المقصود من تقریر المعصوم: ان يفعل شخص بمشهد المعصوم و حضوره فعلا، فیسکت المعصوم عنه مع توجه الیه و علمه بفعله، و كان المعصوم بحاله یسعه تنبیه الفاعل لو كان مخطئا. و السعة تكون من جهة عدم ضیق الوقت عن البیان و من جهة عدم المانع منه كالخوف و التقیة و الیأس من تأثیر الارشاد و التنبیه و نحو ذلك.

فان سکوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بیان شیء حول الموضوع لتصحیحه یسمى تقریرا للفعل، او اقرارا علیه، او امضاء له. ما شئت فعبّر.

و هذا التقریر- اذا تحقق بشروطه المتقدمه- فلا شك فی انه یكون ظاهرا فی كون الفعل جائزا فیما اذا كان محتمل الحرمه، كما انه یكون ظاهرا فی كون الفعل مشروعا صحیحا فیما اذا كان عباده او معامله، لانه لو كان فی الواقع محرما او كان فیہ خلل لكان علی المعصوم نهیه عنه و ردعه اذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل، و ذلك من باب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، و لكان علیه بیان الحكم و وجه الفعل اذا كان الفاعل جاهلا بالحکم، و ذلك من باب وجوب تعلیم الجاهل.

و يلحق بتقرير الفعل (۱) التقرير لبيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكما او كيفية عبادة او معاملة، و كان بوسع المعصوم البيان، فان سكوت الامام يكون ظاهرا في كونه اقرارا على قوله و تصحيحا و امضاء له. و هذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

(۱) - اگر کسی در حضور امام (ع) حکمی را و یا چگونگی عبادت و معامله‌ای را بیان نماید و امام (ع) با آنکه می‌تواند اظهار نظر نماید و درعین حال سکوت را اختیار کند، این سکوت ظهور در آن دارد که حکم بیان شده از نظر امام (ع) مورد تصویب است. أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۵

۳ - الخبر المتواتر (۱)

(۱) - شرح: سؤمین مبحث مربوط به سنت بحث «خبر متواتر» است و خبر متواتر به نوبه خود یکی از چیزهایی است که «سنت» را ثابت می‌نماید و بلحاظ اینکه کاشف از قول معصوم (ع) است لذا مورد بحث واقع شده است «خبر» بر دو قسم است: «متواتر» و «واحد».

«خبر متواتر» از نظر اصطلاح اصولی خبری است که سکون و آرامش را و برطرف شدن شک و شبهه را برای نفس انسان افاده می‌کند و بتوسط خبر متواتر جزم و یقین نسبت به مخبر به (که سنت باشد) حاصل خواهد شد و انگیزه افاده قطع و حصول یقین آن است که تعداد مخبرین بحدی است که احتمال کذب و اینکه آنها توطئه بر کذب داشته باشند ممنوع خواهد بود، مانند: نزول قرآن بر پیامبر که بتواتر نقل شده و از این خبر، علم و یقین برای ما حاصل می‌شود.

«خبر واحد» در اصطلاح علم اصول خبری است که تعداد مخبرین «یکی» باشد و یا بیشتر منتهی به سرحد تواتر (که افاده علم و یقین می‌نماید) نرسد گرچه بعضی از اصولیین برای حصول «تواتر» تعداد مخبرین را به عدد معینی منحصر نموده‌اند، مثلا: شاید گفته باشند که اگر تعداد مخبرین به ۵۰ نفر برسد «تواتر» محقق می‌شود و اگر کمتر از آن باشد «تواتر» محقق نمی‌شود، و لکن انحصار مزبور خلاف واقع است و بلکه معیار در حصول «تواتر» همان افاده یقین و جزم می‌باشد که اگر تعداد مخبرین به حدی بودند که قطع و جزم حاصل گردید «تواتر» محقق می‌شود و اگر چنین نبود «تواتری» هم در کار نخواهد بود. بنابراین «خبر متواتر» شرایطی دارد:

۱- تعداد مخبرین به حدی باشد که از خبر آنها نسبت به «مخبر به» قطع حاصل شود.
 ۲- احتمال توطئه بر کذب در مورد مخبرین داده نشود، لایخفی بر اینکه از خبر واحد در صورتی که محفوف با قرینه باشد، ممکن است قطع حاصل شود خبر کذایی گرچه حکم خبر متواتر را دارد و لکن از نظر اصطلاح اصولی «متواتر»
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۶

إن الخبر علی قسمین رئیسین: خبر متواتر، و خبر واحد.

و (المتواتر): ما أفاد سکون النفس سکونا یزول معه الشک و یحصل الجزم القاطع من أجل اخبار جماعة یمتنع تواطؤهم علی الکذب. و یقابله (خبر الواحد) فی اصطلاح الاصولیین، و ان كان المخبر أكثر من واحد، و لکن لم یبلغ المخبرون حد التواتر. و قد شرحنا حقیقة التواتر فی کتاب المنطق (الجزء الثالث ص ۱۰) فراجع. و الذی ینبغی ذکره هنا (۱) أن الخبر قد یكون له وسائل كثيرة فی النقل،

نمی‌باشد.

(۱) - استاد مظفر در جزء سوّم «المنطق» حقیقت تواتر را شرح داده است که قضیه متواتره عبارت از قضیه‌ای است که باعث آرامش نفس می‌شود و شک و تردید را از صفحه دل می‌زداید و قطع و جزم را برای انسان به مخبر به حاصل می‌نماید و قضیه متواتره قضیه‌ای است که جماعتی از آن خبر می‌دهند و احتمال توطئه آن‌ها بر کذب و احتمال اینکه آنها در فهم حادثه دچار خطا شده باشند محکوم به بطلان می‌باشد کوتاه‌سخن نظر بر اینکه خبر متواتر مفید قطع و یقین است و از طریق خبر متواتر نسبت به سنت جزم حاصل می‌شود و حجیت یقین، ذاتی بوده و نیاز به استدلال ندارد، لذا استاد مظفر راجع به حجیت خبر متواتر بحثی را ارائه فرموده است و تنها به معرفی آن و جداسازی آن را از «خبر واحد» پرداخته و به بحث راجع به خبر «متواتر» نقطه پایان گذاشته است و مطلب قابل توجهی که در مورد خبر «متواتر» بیان فرموده است از قرار ذیل می‌باشد:

۱- خبر «متواتر» گاهی بلاواسطه می‌باشد، مثلا پنجاه نفر خبری را نقل می‌کنند و گاهی دارای یک واسطه می‌باشد و گاهی دارای چند واسطه می‌باشد مثلا از یک حادثه بسیار قدیمی پنجاه نفر برای ما خبر می‌دهند منتهی این پنجاه نفر خودشان شاهد ماجرا نبوده و بلکه از جماعت دیگری نقل می‌کنند و آن جماعت از جماعت سوّمی نقل می‌کنند و جماعت سوّم از جماعت چهارم و جماعت چهارم خودشان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۷

کالاخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة، فانه يجب- ليكون الخبر متواترا موجبا للعلم- ان تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر، و إلا فلا يكون الخبر متواترا في الوسائط المتأخرة، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات. و السر في ذلك واضح، لأن الخبر ذو الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار متتابعة، اذ ان كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة واحدة مثلا، فان خبر الطبقة الاولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادث بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادث.

و كذلك اذا تعددت الوسائط الى اكثر من واحدة فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي الى الواسطة الاخيرة التي تنقل عن نفس الحادث، فلا بد أن تكون الجماعة الاولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر و هكذا، اذ كل خبر من هذه الاخبار له حكمه في نفسه. و متى اختلف شرط التواتر في طبقة واحدة خرج

ماجرا را مشاهده کرده‌اند خبر مذکور زمانی می‌تواند «متواتر» باشد که هر چهار جماعت تعدادشان به حدی باشد که افاده یقین نماید و اگر یکی از جماعت‌های چهارگانه، به سرحدّ تواتر نباشد و سه جماعت دیگر واجد شرایط باشند، نتیجه تابع احسن است و خبر مذکور متواتر نخواهد بود چه آنکه هریک از گروه‌ها و طبقات به نوبه خود یک خبر مستقل حساب می‌شود مثلا جماعتی که برای ما خبر می‌دهند، حادثه را مشاهده نکرده‌اند و بلکه خبر جماعت دوّم را نقل می‌کنند و خبر جماعت اوّل باید شرایط «تواتر» را داشته باشد و همچنین جماعت دوّم و سوّم و چهارم، هریک باید واجد شرایط «تواتر» باشند تا خبری که دارای چند واسطه می‌باشد، «متواتر» باشد.

در خبر واحد ایضا ماجرا از همین قرار است مثلا- زید از بکر و بکر از خالد و خالد از ولید و ولید از معصوم (ع) خبری را نقل می‌کنند این خبر اگر می‌خواهد خبر صحیح باشد باید هریک از واسطه‌ها، شرایط صحیحه بودن را دارا باشد و اگر یکی از وسائط مثلا امامی نباشد و بقیه امامی باشند خبر مذکور «صحیح» نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۸

الخبر جملة عن كونه متواترا و صار من أخبار الآحاد.

و هكذا الحال في اخبار الآحاد، فان الخبر الصحيح ذا الوسائط انما يكون صحيحا اذا توفرت شروط الصحة في كل واسطة من وسائطه، و الا فالنتيجة تتبع اخس المقدمات.

۴- خبر الواحد (۱)

اشاره

(۱)- بحث از حجیت خبر واحد از مهم ترین مسائل علم اصول است چه آنکه علم ضروری به احکام شرعی فقط در احکام کلی و اجمالی برای ما حاصل می باشد، مثلا: بطور اجمال و کلی بوجوب صلاة و صوم و زکات و حج و ... علم ضروری داریم و علم غیر ضروری مثل علم حاصل از خبر «متواتر» خیلی کم است.

بنابراین اغلب احکام و اجزای عبادات و شرایط عبادات با اخبار «آحاد» ثابت می شود و لذا بحث از حجیت «خبر واحد» از اهم مسائل علم اصول است و با اثبات حجیت «خبر واحد» باب علمی نسبت به احکام، مفتوح و «انسداد باب علم» گشوده خواهد شد و بحث حجیت «خبر واحد» چهارمین مبحث مربوط به «سنت» می باشد و به وسیله حجیت «خبر واحد» (سنت) کشف خواهد شد استاد مظفر در رابطه با «خبر واحد» ۶ مطلب را بیان می فرماید:

۱- «خبر واحد» آن است که تعداد مخبرین آن به تعداد مخبرین خبر «متواتر» نرسد و اگر مخبر خبر، بیشتر از یک نفر باشد و شرایط تواتر را دارا نباشد از نظر اصطلاح علم اصول، «خبر واحد» می باشد.

۲- «خبر واحد» اگر با کمک قرینه افاده قطع و یقین را بنماید از محل بحث (آیا خبر واحد حجّت است یا نه؟) بیرون خواهد بود چه آنکه حجیت قطع و علم، ذاتی می باشد و نیاز بدلیل ندارد.

۳- «خبر واحدی» که با کمک قرینه مفید اطمینان (که مرحله پایین تر از قطع و بالاتر از ظن است) باشد بیرون از محل بحث نمی باشد و حجیت آن همانند خبر واحدی که مجرد از همه گونه قرائنی می باشد مورد نزاع و خلاف خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۳۹

۴- راجع به حجیت و عدم حجیت «خبر واحد» نزاع و خلاف عظیم و بسیار مهم، بین علمای علم اصول واقع شده است. و در حقیقت نزاع در این است که آیا دلیل قطعی و علمی برای حجیت «خبر واحد» داریم یا خیر؟ و همگان قبول دارند که اگر با دلیل قطعی حجیت «خبر واحد» ثابت نشود، بما هو خبر واحد (که مفید ظن شخصی و یا ظن نوعی می باشد) هیچ گونه وقار و اعتباری ندارد چه آنکه «ظن» فی نفسه حجیت ندارد (و لا یعنی من الحق شیئا).

بنابراین قائلین به حجیت «خبر واحد» کسانی هستند که بوجود دلایل قطعی بر حجیت «خبر واحد» اعتقاد دارند و منکرین حجیت «خبر واحد» کسانی می باشند که بوجود دلایل قطعی بر حجیت «خبر واحد» اعتقاد ندارند، به عبارت واضح تر:

آنهایی که خبر واحد را حجّت می دانند باید دلیل قطعی از کتاب و سنت و اجماع و عقل برای حجیت خبر واحد ارائه نمایند و اگر دلیل و یا دلایل قطعی معرفی نمایند حجیت خبر واحد به اثبات نمی رسد و اگر با دلیل قطعی حجیت خبر واحد، ثابت گردید عمل برطبق خبر واحد، عمل برطبق علم خواهد بود، و در غیر این صورت خبر واحد بنفسه تنها مفید ظن می باشد و عمل برطبق ظن در احکام شرعی جایز نیست چه آنکه (ان الظن لا یعنی من الحق شیئا) چنانچه مطلب مذکور از صریح گفته های قائلین و منکرین حجیت خبر واحد استفاده می شود.

استاد مظفر عبارتی را از شیخ طوسی (ره) در کتاب «عده» که قائل به حجیت خبر واحد است و دو تا عبارت از سید مرتضی (ره) که قائل به عدم حجیت خبر واحد است، نقل می‌کند و از عبارات آن دو بزرگوار به‌طور وضوح استفاده می‌شود که خبر واحد زمانی حجیت دارد که «دلیل قطعی» بر حجیت آن قائم شود، شیخ طوسی (ره) وجود دلیل قطعی بر حجیت خبر واحد را معتقد است و لذا حجیت خبر واحد را پذیرفته است و سید مرتضی وجود «دلیل قطعی» بر حجیت خبر واحد را باور ندارد و لذا حجیت «خبر واحد» را منکر شده است، بنابراین اصل نزاع در این است که آیا «دلیل قطعی» بر حجیت خبر واحد داریم یا خیر؟

۵- مطلب پنجم آن است که راجع به حجیت و عدم حجیت «خبر واحد» اقوال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۰

إن خبر الواحد - وهو ما لا يبلغ حد التواتر من الاخبار - قد يفيد علما و ان كان المخبر شخصا واحدا، و ذلك فيما اذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، و لا شك في ان مثل هذا الخبر حجة. و هذا لا بحث لنا فيه، لانه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى. اذ ليس وراء العلم غاية في الحجية و اليه تنتهي حجة كل حجة كما تقدم.

و اما اذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، و ان احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان اليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجته و شروط حجته. و الخلاف في الحقيقة - عند الامامية بالخصوص - يرجع الى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجة خبر الواحد و عدم قيامه، و الا فمن المتفق عليه عندهم ان خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي او النوعي لا عبرة به لأن الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعا فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي و مدى دلالتة.

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

قال الشيخ الطوسي في العدة (۱) (ج ۱ ص ۴۴): «من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به اذا دل دليل على وجوب العمل به اما من الكتاب او السنة او الاجماع، فلا

زیادی وجود دارد.

(۱) - در آخر عبارت شیخ این جمله (فلا يكون قد عمل بغير علم) ذکر شده است از جمله مذکور معلوم می‌شود که منظور شیخ از (دلیل) دلیل قطعی می‌باشد و اگر دلیل حجیت خبر واحد قطعی نباشد تعبیر (فلا يكون قد عمل بغير علم) صحیح نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۱

يكون قد عمل بغير علم».

و صرح بذلك السيد المرتضى في الموصليات (۱) حسبما نقله عنه الشيخ ابن ادریس في مقدمة كتابه السرائر فقال: «لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم» الى ان قال: «و لذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لانها لا توجب علما و لا عملا، (۲) و أوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم، لأن خبر الواحد اذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه و من ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا».

و أصرح منه قوله بعد ذلك: (۳) «و العقل لا يمنع من العبادة بالقياس و العمل بخبر الواحد. و لو تعبد الله تعالى بذلك لساغ و لدخل في باب الصحة لأن عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بد أن يكون العمل تابعا له».

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

(۱) - «موصیایات» نام کتابی است که سید مرتضی آن را تصنیف فرموده است.

(۲) - یعنی اخبار آحاد تنها مفید ظن است و لذا موجب علم نمی‌باشد و موجب عمل هم نخواهد بود چه آنکه عمل برطبق ظن در احکام شرعی جایز نمی‌باشد و «عمل» باید مبتنی بر «علم» باشد.

(۳) - یعنی اگر خداوند عمل برطبق خبر واحد و یا قیاس را تعبدا بر مسلمین تجویز نماید آن وقت عمل برطبق خبر واحد و قیاس جایز است و داخل در اعمال صحیح خواهد بود چه آنکه تعبدا و تجویز شارع باعث علم و یقین می‌شود و عمل برطبق خبر واحد و قیاس عمل به ظن نبوده و بلکه عمل به علم و یقین خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۲

و علی هذا فقد وقع الخلاف فی ذلك علی أقوال كثيرة:

فمنهم من أنکر حجیته مطلقا، (۱) و قد حکى هذا القول عن السيد المرتضى و القاضی و ابن زهره و الطبرسی و ابن ادریس و ادعوا فی ذلك الاجماع. و لكن هذا القول منقطع الآخر فانه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن ادریس الی یومنا هذا. و منهم من قال: (۲) «ان الاخبار المدونة فی الكتب المعروفة لا سیما الكتب الاربعه مقطوعه الصدق» و هذا ما ینسب الی جماعه من متأخری الاخباریین قال الشیخ الانصاری تعقیبا علی ذلك: «و هذا قول لا فائده فی بیانہ و الجواب عنه الا التحرز

(۱) - سید مرتضی (ره) و مرحوم قاضی و ابن زهره و مرحوم شیخ طبرسی و ابن ادریس، حجیت خبر واحد را مطلقا منکر شده‌اند و حتی ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد نموده‌اند و لكن قول مذکور (منقطع الآخر) است یعنی در دوران کوتاهی مطرح بوده و قائل داشته است و بعد از زمان ابن ادریس، تا امروز، قائلی نداشته و ندارد.

(۲) - در نقطه مقابل قول اول بعضی از علما که اخباری هستند، طریق افراط را در پیش گرفته‌اند و فرموده‌اند اخبار و روایاتی که در کتابهای معروف خصوصا «استبصار» و «کافی» و «من لا یحضره الفقیه» و «تهذیب» نوشته شده‌اند مقطوع الصدق هستند یعنی بدون شک و تردید همه آن روایات از معصوم (ع) صادر شده‌اند و حجیت آنها قطعی و جزمی می‌باشد، از بس که قائلین این قول تند و پرگاز و افراطی حرکت نموده‌اند، مرحوم شیخ انصاری در دنباله قول مذکور به این مضمون فرموده است: این قول بحدی دور از انصاف است که بیان کردن آن و جواب دادن آن فایده و سودی را در بر ندارد جز آنکه از حصول چنان خیالی برای دیگران باید جلوگیری بعمل آید یعنی ذکر قول مذکور و پاسخ آن، فقط این فایده را دارد که از حصول چنین اعتقادی که برای آنها حاصل شده است، برای دیگران جلوگیری بعمل آید. [۲]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۱۴۳

با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۳

عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، و الافمدعی القطع لا یلزم بذکر ضعف (۱) مبنی قطعه...».

و اما القائلون بحجیة خبر الواحد (۲) فقد اختلفوا ایضا: فبعضهم یری ان المعتبر من الاخبار هو کل ما فی الكتب الاربعه بعد استثناء ما كان فیها مخالفا للمشهور.

و بعضهم یری أن المعتبر بعضها و المناط (۳) فی الاعتبار عمل الاصحاب، كما یظهر ذلك من المنقول عن المحقق فی المعارج، و قیل المناط فی عدالة الراوی (۴) او مطلق وثاقته، (۵) او مجرد الظن (۶) بالصدور من غیر اعتبار صفة فی الراوی ... الی غیر ذلك من التفصیلات.

(۱) - منظور شیخ (ره) آن است که آن‌ها نسبت به حجیت اخبار کتب معتبره، قطع حاصل نموده‌اند و مدعی قطع هستند و لازم نیست که انسان ضعیف و سستی مبانی قطع آن‌ها را متذکر شود تا قطعشان از بین برود و قطع آن‌ها برای خودشان حجّت است و ما وظیفه نداریم که مبانی قطع آنها را متزلزل نماییم.

(۲) - بعضی از قائلین به حجیت خبر واحد معتقدند که همه اخبار و روایات مذکور در کتاب‌های من لا یحضره الفقیه و کافی و استبصار و تهذیب) معتبر و حجّت می‌باشند منتهی به استثنای اخباری که مخالف فتوای مشهور از علما باشد.

(۳) - بعضی از قائلین به حجیت خبر واحد فرموده‌اند: معیار در حجیت و اعتبار، عمل اصحاب می‌باشد هر روایتی که اصحاب به آن عمل کرده‌اند حجّت است و الا حجّت نخواهد بود.

(۴) - بعضی‌ها گفته‌اند که معیار در حجیت خبر واحد آن است که راوی دارای صفت عدالت باشد.

(۵) - بعضی‌ها معیار حجیت را موثق بودن راوی دانسته‌اند.

(۶) - بعضی‌ها گفته‌اند که معیار در حجیت خبر واحد آن است که ظنّ بصدور روایت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۴

و المقصود لنا الآن بیان اثبات حجیت (۱) بالخصوص فی الجملة فی مقابل السلب الکلی، ثم ننظر فی مدى دلالة الأدلة علی ذلك. فالعمدة ان ننظر اولاً فی الأدلة التي ذکروها من الكتاب و السنة و الاجماع و بناء العقلاء. ثم فی مدى دلالتها:

۱- أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز (۲)

اشاره

از امام (ع) برای ما حاصل شود و در راوی صفت عدالت و وثاقت شرط نمی‌باشد، و الی غیر ذلك من التفصیلات.

۶- مطلب ششم: غرض و هدف اصلی ما آن است که می‌خواهیم حجیت خبر واحد را از باب ظنّ خاصّ و فی الجملة ثابت نماییم یعنی در مقابل کسانی که بطور کلی حجیت «خبر واحد» را نفی می‌کنند، بنابراین اولاً ادله حجیت را بررسی و سپس اندازه و حدود دلالت آن‌ها را مورد توجه قرار خواهیم داد.

(۱) - حجیة خبر واحد بالخصوص ... یعنی از باب ظنّ خاص که دلیل قطعی بر حجیت آن اقامه گردد.

(۲) - شرح: استاد مظفر پیش از ورود در بحث از دلایل حجیت خبر واحد، اشکال و توهمی را پاسخ می‌دهد و ما حصل اشکال آن است که آیات مورد استدلال گرچه از نظر «صدور» قطعی می‌باشند و لکن از نظر «دلالت» ظنی هستند، بنابراین داریم با دلیل ظنی حجیت خبر واحد را ثابت می‌نماییم و آن‌همه داد و فریادی که براه انداخته بودیم که دلیل حجیت خبر واحد باید قطعی و جزمی باشد، چه شد و به کجا رفت و آیا به فراموشی سپرده شد؟

خلاصه پاسخ آن است که آری فعلاً- مورد بحث «ظهور آیات» است و با «ظواهر آیات» می‌خواهیم حجیت «خبر واحد» را ثابت نماییم و «ظواهر آیات» ظنی می‌باشد و لکن (هوش اگر داری بین نام علی در روی ما است) «ظواهر آیات» گرچه ظنی می‌باشد و اما ادله حجیت ظواهر (که در باب خامس بحثش خواهد آمد)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۵

لا یخفی ان من یستدل علی حجیة خبر الواحد بالآیات الکریمه لا یدعی بأنها نص قطعی الدلاله علی المطلوب، و انما اقصى ما یدعیه انها ظاهره فیہ.

و اذا کان الامر كذلك فقد یشکل الخصم بان الدلیل علی حجیة الحجه ینجب ان یشکل قطعیاً کما تقدم، فلا یصح الاستدلال بالآیات الّتی (۱) هی ظنیة الدلاله، لأن ذلك استدلال بالظن علی حجیة الظن، و لا ینفع کونها قطعیه الصدور.

و لکن الجواب عن هذا الوهم واضح، لانه قد ثبت بالدلیل القطعی حجیة ظواهر الکتاب العزیز کما سیأتی، فالاستدلال بها ینتهی بالآخر الی العلم، فلا یشکل استدلالاً بالظن علی حجیة الظن. (۲)

قطعی می‌باشند بنابراین دلیل حجیت خبر واحد «ظواهر آیات» است و دلیل حجیت «ظواهر آیات» قطعی می‌باشد به عبارت دیگر دلیل دلیل حجیت خبر واحد، قطعی می‌باشند و اشکال مزبور وارد نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۶

و نحن (۱) علی هذا المبنى نذكر الآيات الّتی ذکرها علی حجیة خبر الواحد فنکتفی باثبات ظهورها فی المطلوب:

(الآیه الاولي) – آیه النبأ: (۲)

(۱) - یعنی ما بر مبنای اینکه حجیت «ظواهر آیات» با ادله قطعی ثابت شده است آیاتی که ظهور در حجیت خبر واحد دارند را ذکر می‌نماییم ظواهر آیات گرچه مفید ظن هستند و لکن پشتوانه قطعی دارند و سرانجام با دلیل قطعی، حجیت خبر واحد، به اثبات می‌رسد.

(۲) - یکی از آیات مورد استدلال آیه ۶ سوره حجرات است (یا أیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِن جَاءکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِینَ)

«ای مؤمنان هرگاه فاسقی خبری برای شما آورد (تصدیق نکنید تا) تحقیق کنید مبادا به سخن چینی فاسقی از نادانی به قومی رنجی رسانید و سخت پشیمان گردید» - شیخ طبرسی در تفسیر مجمع البیان شأن نزول آیه را چنین بیان نموده است: آیه مزبور در مورد آقای ولید بن عقبه نازل شده است حضرت (ص) جهت دریافت صدقات از بنی مصطلق «ولید» را به نزد آنها فرستاد و بنی مصطلق با ولید برخورد شادابانه نمودند ولید جهت عداوت و دشمنی دیرینه از زمان جاهلیت که با بنی مصطلق داشت گمان برد که آنها قصد کشتن ولید را دارند و بلافاصله به خدمت حضرت (ص) مراجعت نمود و خبر داد که بنی مصطلق از پرداخت صدقاتشان ممانعت کردند و حضرت (ص) سخت برآشفته و متأثر گردید و تصمیم گرفت که نسبت به آنها عکس‌العملی نشان بدهد در صورتی که ماجرا آن چنان نبود که ولید گزارش نموده بود. آیه مبارکه بر حضرت (ص) فرود آمد.

از دو جهت به آیه مذکور استدلال شده است:

۱- از جهت مفهوم وصف یعنی در آیه، جمله وصفیه موجود است که «فاسق» صفت است و (حکم) عبارت است از «تبیّن و تفحص» و این حکم تبیین، به وصف مذکور تعلیق شده است و منطوق آیه از این قرار است: (خبر فاسق را نباید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۷

قبول کرد و باید تبیین و تفحص شود) و مفهوم جمله وصفیه مذکور: (خبر عادل را قبول کنید و فحص لازم ندارد) می‌باشد.

۲- از جهت مفهوم شرط که در آیه، جمله شرطیه موجود است و منطوق جمله شرطیه این است: (اگر فاسق خبری را گزارش نماید تفحص واجب است) مفهوم آن این است: (اگر عادل خبری را گزارش نماید تفحص لازم نیست و باید طبق آن عمل نماید) استاد

مظفر نظر بر اینکه مفهوم داشتن جمله وصفیه را قبول ندارد لذا می‌فرماید در رابطه با اثبات حجیت خبر واحد تنها استدلال به آیه از جهت مفهوم شرط کافی می‌باشد و نیازی به (استدلال به آیه از جهت مفهوم وصف نداریم).
استاد مظفر ابتداء جهت تقریب استدلال به مفهوم شرط در آیه، به تشریح واژه‌های آیه می‌پردازد.

۱- «التَّيِّن» دارای دو معنا است:

(۱) «تَبَيَّن» مصدر است به معنای «ظهور و ظاهر شدن» است و فعل آنکه «تَبَيَّن» است، لازم می‌باشد و تنها به فاعل اکتفا می‌نماید، مثلا می‌گوییم «تَبَيَّنَ الشَّيْءُ» یعنی واضح و آشکار شد، در دو آیه ذیل فعل (تَبَيَّن) فعل لازم است و به معنای (ظاهر می‌شود) بکار رفته است، سوره بقره آیه ۱۸۴ (... كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ...) «بخورید و بیاشامید تا آنگاه که خط سفیدی روز از سیاهی شب در سپیده‌دم پدیدار گردد...» سوره فصلت آیه ۵۳ (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّ الْحَقَّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) «ما آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می‌گردانیم تا (در خلقت آفاق و انفس نظر کنند و خداشناس شوند) ظاهر و آشکار شود که (خدا و آیات حکمت و قیامت و رسالتش همه) به حقست آیا ای رسول (همین حقیقت که) خدا بر همه موجودات عالم پیدا و گواه هست، کفایت از برهان نمی‌کند؟!».

(۲) معنای دوم «تَبَيَّن» علم پیدا کردن به شیء است و متعدی می‌باشد مثلا می‌گویند: (تَبَيَّنَتِ الشَّيْءُ) «الشَّيْءُ» مفعول است یعنی علم به آن شیء پیدا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۸

کردی و گاهی به معنای طلب علم به آن شیء می‌باشد (او التَّصَدَّى لِلْعِلْمِ به و طلبه) می‌گویند: (تَبَيَّنَتِ الشَّيْءُ) یعنی (تصدیت للعلم به و طلبه) یعنی طلب علم به آن شیء را به عهده گرفتی.

(و علی المعنی الثانی و هو التَّصَدَّى) بنابراین معنای دوم «تَبَيَّن» که «طلب علم» باشد، معنای تثبت و تأنی و ثبات و آرامش و همه جوانب قضیه را در نظر داشتن، مشتمل می‌باشد و تحصیل علم، صبر و حوصله و ثبات و تأنی را لازم دارد، چنانچه در سوره نساء آیه ۹۴ می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ (...).

«ای اهل ایمان چون در راه خدا بیرون روید تحقیق کنید و ثبات و استقرار را حفظ نمایید و به کسی که اظهار صلح و اسلام می‌کند نگوید: مسلمان نیستی...»

و شاهد اینکه تَبَيَّن به معنای تحصیل علم است و تحصیل علم ثبات و استقرار را مشتمل می‌باشد، ابن مسعود که یکی از قراء می‌باشد جای «تَبَيَّنُوا»، «فتَبَيَّنُوا» قرائت نموده است، بنابراین در آیه «نَبَأُ» «تَبَيَّنُوا» به معنای (تَبَيَّنُوا) می‌باشد و تَبَيَّن و «تَبَيَّنُوا» متقاربان هستند و حتی در خود آیه «نَبَأُ» بعضی از مفسرین جای (تَبَيَّنُوا)، «تَبَيَّنُوا» قرائت نموده‌اند.

۲- (أَنْ تَصِيَّبُوا قَوْمًا بَجَاهَلَةٍ) استاد مظفر اولاً- نظریه مفسرین را در مورد جمله مذکور بیان می‌فرماید و بعداً نظر خود را اعلام می‌نماید، اکثر مفسرین و بعضی از اصولیین معتقدند: که جمله أَنْ تَصِيَّبُوا جمله مستأنفه است یعنی در مقام بیان علت و انگیزه حکم بوجوب «تَبَيَّن» می‌باشد و لذا مفعول (تَبَيَّنُوا) باید در تقدیر باشد مانند «صدق» و «کذبه» و همچنین ادات تعلیل مانند: (ل) و یا (لئلا) و یا (خشیه) و (حذرا) ایضا باید در تقدیر باشد تا علت بودن (أَنْ تَصِيَّبُوا) محرز شود و معنای آیه این چنین خواهد بود: (ان جاء کم فاسق بنیا فتَبَيَّنُوا صدقه و کذبه لئلا أَنْ تَصِيَّبُوا قَوْمًا بَجَاهَلَةٍ...)

«اگر فاسقی برای شما خبر بیاورد باید از صدق و کذب آن تبیین کنید تا قومی را به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۴۹

رنج و زحمت نیاندازید».

استاد مظفر نظریه مزبور را مردود می‌شناسد و می‌فرماید: تقدیر مفعول (کذبه و صدقه) و همچنین تقدیر «ادات» تعلیل مجوزی (از قبیل قرینه و یا قاعده عربی) ندارد و تکلف و زحمت بی‌جای خواهد بود و عجیب این است که تقدیر گرفتن مفعول و «ادات» تعلیل را از مسلمات گرفته‌اند و آنچه که سیاق (راندن کلام) و قواعد عربی (اصل عدم تقدیر) اقتضا دارد آن است که جمله (آن تصیبا) مفعول برای (فتبتوا) می‌باشد. (فیکون) معناه (فتبتوا و احذروا اصابۀ قوم بجهالۀ)، (دقت فرماید) «فتبتوا» به معنای «فتبتوا» می‌باشد و «احذروا» از شکم (فتبتوا) در می‌آید.

بنابراین (فتبتوا) فعل و فاعل است و «آن تصیبا»، «ان» مصدریّه (تصیبا) را به «اصابۀ» تأویل می‌برد و «مفعول به» خواهد بود و معنای آیه چنین می‌شود:

(فتبتوا) و احذروا اصابۀ قوم بجهالۀ) اگر فاسقی خبر آورد در آگاهی پیدا کردن و تحصیل علم به آن آهسته گام بردارید و از اصابت و برخورد با قومی از روی جهالت، حذر نمایید، و ظاهر کلام آن است که (فتبتوا آن تصیبا قوما بجهالۀ) کنایه از عدم حجیت خبر فاسق است یعنی مسئله و جواب تبیین ملزوم است و (لازم) آن عدم حجیت خبر فاسق می‌باشد چه آنکه اگر خبر فاسق حجّت بود دعوت به حذر و دوری جستن از «اصابۀ قوم بجهالۀ» در موقع عمل کردن بخبر فاسق و سپس وقوع در ندامت، معنا و مفهوم نداشت.

۳- (الجهالۀ) «جهالۀ» یا اسم مصدر است که از (جهل) اشتقاق یافته و یا مصدر ثانی برای (جهل) است (جهل یجهل جهلا و جهالۀ) به معنای نادانی.

اهل لغت (جهالۀ) را به (کاری که از روی نادانی انجام می‌شود) معنا کرده‌اند (جهالۀ) در نقطه مقابل (علم) می‌باشد و تقابل بین (جهالۀ و علم) را از باب تقابل بین ضدین (سواد و بیاض) و یا از باب تقابل بین نقیضین (وجود و عدم دانستن و ندانستن) معرفی نموده‌اند، و لکن تعبیر صحیح در مورد آن‌ها این است که تقابل عدم و ملکه، دارند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۰

و هی قوله تعالی فی سورة الحجرات ۶: «إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ».

و قد استدلل 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.

و تقریب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أولا، فنقول:

۱- (التبين)، ان لهذه المادة معنيين:

(الاول) بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازما، فنقول: تبين الشيء، اذا ظهر و بان. و منه قوله تعالی: «حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ»، «حتى يتبين لهم أنه الحق».

و (الثاني) بمعنى الظهور عليه، یعنی العلم به و استكشافه، او التصدی للعلم به و طلبه، فيكون فعلها متعديا، فنقول: تبينت الشيء، اذا علمته، او اذا تصدیت للعلم

بنابراین، مراد از (جهالۀ) در آیه به معنای عدم علم است، استاد مظفر می‌فرماید:

تفسیر مذکور برای (جهالۀ) مورد قبول نمی‌باشد و بلکه مراد از (جهالۀ) در آیه به معنای «سفاخت» و عمل غیر عاقلانه است که لازمه عادی آن عدم اصابت با واقع و حق، می‌باشد، چه آنکه تفسیر (جهالۀ) را به معنای عدم علم، اصطلاح جدیدی است که از نقل فلسفه یونانی را به عربی، سرچشمه گرفته یعنی هنگامی که مسلمان‌ها فلسفه یونان را به زبان عربی ترجمه نمودند، کلمه جهل را در

مقابل علم قرار دادند و معنای (جهل) را تضییق و محدود کردند در صورتی که از نظر لغت عرب جهل و جهالة در نقطه مقابل عقل است که گاهی انسان کار عاقلانه انجام می‌دهد و گاهی کار غیر عالمانه را مرتکب می‌شود و در روایات جهل را در مقابل عقل قرار داده است.

کوتاه‌سخن جهل و جهالة به معنای کار سفیهانه می‌باشد نه به معنای عدم علم، فیکون معنی (الجهالة) ان تفعل فعلا بغير حکمة و تعقل و رویه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۱

به و طلبته. و علی المعنی الثانی و هو التصدی للعلم به يتضمن معنی الثبت فيه و التأنی فيه لكشفه و اظهاره و العلم به. و منه قوله تعالى فی سورة النساء ۹۴: «إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا» و من أجل هذا قرئ بدل فتبينوا: (فتثبتوا) و منه كذلك هذه الآية التي نحن بصددنا «ان جاء كم فاسق بنيا فتبينوا» و كذلك قرئ فيها (فتثبتوا) فان هذه القراءة مما تدل على ان المعنيين (و هما التبين و الثبت) متقاربان.

۲- (أن تصيبوا قوما بجهالة). يظهر من كثير من التفاسير أن هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين. و تبعهم على ذلك بعض الاصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا.

و لأجل ذلك قدروا لكلمة (فتبينوا) مفعولا، فقالوا مثلا: «معناه فتبينوا صدقه من كذبه»، كما قدروا لتحقيق نظم الآية و ربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلا كلمة تدل على التعليل بان قالوا: «معناها: خشية أن تصيبوا قوما بجهالة، او حذار أن تصيبوا، او لئلا تصيبوا قوما ...» و نحو ذلك.

و هذه التقديرات كلها تكلف و تمحل (۱) لا تساعد عليها قرينه و لا قاعدة عربية. و من العجيب ان يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار و يرسل ارسال المسلمات.

و الذي أرجحه ان (۲) مقتضى سياق الكلام و الاتساق مع اصول القواعد

(۱)- «تمخّل» به معنای حيله و نیرنگ است، المنجد الطالب ص ۵۲۵ (تمخّل الشيء و له) از روی حيله دنبال چیزی رفت (تماحل القوم) در حق هم نیرنگ زدند.

شاید مراد از (تمخّل) همان (تكلف) باشد یعنی عطف تفسیری برای (تكلف) است.

(۲)- (ارجحه) بضمّ الف و فتح (را) و تشدید و كسر (جيم) و ضمّ (حا) یعنی آنچه را که من ترجیح می‌دهم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۲

العربية أن يكون قوله: (أن تصيبوا قوما ...) مفعولا لتبينوا، (۱) فیکون معناه (فتثبتوا و احذروا اصابة قوم بجهالة).

و الظاهر أن قوله تعالى: (فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصَابُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) يكون كناية عن لازم معناه، و هو عدم حجية خبر الفاسق، لانه لو كان حجة لما دعا الى الحذر من اصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

۳- (الجهالة): اسم مأخوذ من الجهل او مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة:

«الجهالة: أن تفعل فعلا بغير العلم» ثم هم فسروا الجهل بانه المقابل للعلم، عبروا عنه تارة بتقابل التضاد و أخرى 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 أصول اللغة العربية أن إعطاء لفظ الجهل معنی يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية الى العربية الذي استدعى تحديد معانی كثير من الالفاظ و كسبها اطارا يناسب الافكار الفلسفية، و الا فالجهل في أصل اللغة كان يعطى معنی يقابل الحكمة و التعقل و الروية، فهو

یؤدی تقریباً معنی السفه أو الفعل السفهی عند ما یكون عن غضب مثلا و حماقه و عدم بصیره و علم. و علی کل حال هو بمعناه الواسع اللغوی یلتقی مع معنی الجهل المقابل للعلم الذی صار مصطلحا علمیا بعد ذلك. و لکنه لیس هو ایاه. و علیه، فیکون معنی (الجهالة) ان تفعل فعلا بغير حکمة و تعقل و رویه الذی لازمه عادة اصابه عدم الواقع و الحق.

(۱) - منظور از مفعول «مفعول به» می‌باشد و اگر جمله (أن تصیبوا) علت باشد «مفعول له» خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۳

اذا عرفت هذه الشروح (۱) لمفردات الآیه الکریمه یتضح لک معناها و ما تؤدی

(۱) - شرح: استاد مظفر پس از بررسی الفاظ و لغات آیه، از مفهوم شرط در آیه، حجیت خبر عادل را ثابت می‌نماید پیش از تشریح فرمایش مرحوم مظفر دو تا اشکال را که بر استدلال به آیه از جهت مفهوم شرط وارد شده است ذکر می‌نمایم و پاسخ آن‌ها را یادآور می‌شویم و سپس به توضیح بیان او خواهیم پرداخت توجه به این دو اشکال و پاسخ آن‌ها در فهمیدن عبارات کتاب مؤثر می‌باشد.

اشکال اول: در ج ۱ در بحث مفاهیم بیان گردید که جمله شرطیه زمانی مفهوم دارد که وجود جزا از نظر عقلی متوقف بر شرط نباشد مثلا (إن جاءک زید فاکرمه) اکرام از نظر عقلی متوقف بر آمدن نمی‌باشد چه آنکه اگر زید نیاید از نظر عقلی وجود اکرام قابل تصور است، و اما در مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) «اگر خدا پسری عطا کرد باید ختنه کنی» در این مثال وجود (ختنه) بر وجود شرط (که پسر داشتن باشد) توقف دارد یعنی با نبود شرط (پسر داشتن) وجود (ختنه) قابل تصور نمی‌باشد.

جمله شرطیه مثال دوم بالاتفاق مفهوم ندارد، در آیه مورد بحث جمله شرطیه از قبیل مثال دوم است: (نبأ فاسق) شرط می‌باشد و «وجوب تبیین» جزا می‌باشد و موضوع جزا نبأ فاسق است اگر (نبأ فاسق) منتفی شود و وجوب تبیین اصلا قابل تصور نمی‌باشد چه آنکه (نبأ عادل) شیء بیگانه از (نبأ فاسق) است مانند جمله ان رزقت ولدا فاختنه مفهوم ندارد.

پاسخ: در آیه مورد بحث شرط و موضوع حکم دو چیز است: (۱) (نبأ) (۲) (الآتی به فاسقا) یعنی خبری که آورنده آن فاسق باشد، تبیین لازم دارد و این جمله همانند (إن جاءک زید فاکرمه) مفهوم دارد و مفهوم آن این است: (خبری که آورنده آن عادل باشد تبیین لازم ندارد).

اشکال دوم: برفرضی که جمله شرطیه در آیه «نبأ» دارای مفهوم باشد، ولی ذیل آیه مانع از مفهوم داشتن می‌شود، ذیل آیه (أن تُصَیبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) این تعلیل عمومیت دارد و می‌گوید: بخبر فاسق عمل نکنید به علت آنکه احتمال وقوع در مفسده و ندامت موجود است و این احتمال در مورد عمل کردن بخبر عادل ایضا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۴

الیه من دلالة علی المقصود فی المقام:

انها تعطی ان النبأ من شأنه ان یرصدق به عند الناس و یؤخذ به من جهة ان

موجود است و تبیین لازم دارد و یا به عبارت دیگر مفهوم آیه می‌گوید خبر عادل حجت است و تبیین نمی‌خواهد و عموم تعلیل می‌گوید خبر عادل تبیین لازم دارد و حجت نمی‌باشد عموم تعلیل منطوق است و بر مفهوم صدر آیه مقدم خواهد بود.

پاسخ: اولاً بنا بر تفسیر استاد مظفر جمله (أن تصیبوا) علت نمی‌باشد و بلکه «مفعول به» خواهد بود و ثانیاً برفرضی که جمله (أن تصیبوا) علت باشد در عین حال شامل خبر عادل نمی‌شود چه آنکه جهالة به معنای عمل سفیهانه است و عمل کردن به خبر عادل

عاقلانه است و سفیهانه نمی‌باشد، فتأمل.

استاد مظفر در پایان بحث با عبارت (یرتفع کثیر من الشکوک ...) به این دو اشکال و پاسخ آنها اشاره نموده است، علی‌ای حال استاد مظفر پس از تشریح الفاظ و لغات آیه استدلال به آیه را مبتنی بر مفهوم جمله شرطیه، این چنین بیان می‌نماید: از آیه مبارکه استفاده می‌شود که از شأن و منزلت مطلق خبر آن است که مردم طبق سیره و روش همیشگی خود، به آن عمل می‌کنند و اگر چنین نبود (که مردم به مطلق خبر عمل می‌کنند) نهی از عمل به خبر فاسق بخاطر فسقش، معنا نداشت و از اینکه خداوند از عمل به خبر فاسق نهی فرموده است کاملاً معلوم می‌شود که سیره و بنای مردم بر عمل کردن به مطلق خبر بوده است و لذا خداوند در آیه مورد بحث از مؤمنین خواسته است که دقت نظر داشته باشند و بهر خبری عمل نکنند و اگر فاسقی برای آنها خبری را بیاورد نباید عمل کنند و بلکه در خبر فاسق تبیین نمایند و از اینکه قومی را برنج بیندازند و عمل سفیهانه داشته باشند، حذر نمایند و آیه مبارکه مانند «(ان رزقت ولدا فاخنته)» نمی‌باشد و آیه مبارکه بحسب مفهوم شرط، دلالت دارد بر اینکه در خبر عادل حذر از اصابت قوم بجهالة واجب نمی‌باشد و سرانجام حجیت خبر عادل ثابت می‌شود یعنی در خبر فاسق تبیین لازم است و در خبر عادل چیزهای که در خبر فاسق است وجود ندارد و لذا تبیین لازم نخواهد بود و به مفهوم جمله شرطیه حجیت خبر عادل باثبات می‌رسد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۵

ذلك من سيرتهم، و الا فلما ذا نهى عن الاخذ بخبر الفاسق بخبر الفاسق من جهة انه فاسق. فأراد تعالى ان يلفت انظار المؤمنين الى انه لا ينبغى ان يعتمدوا كل خبر من أى مصدر كان، بل اذا جاء به فاسق ينبغى ألا يؤخذ به بلا ترو و انما يجب فيه أن يثبتوا ان يصيبوا قوما بجهالة أى بفعل ما فيه سفة و عدم حكمة قد يضر بالقوم.

و السر فى ذلك ان المتوقع من الفاسق ألا يصدق فى خبره فلا ينبغى أن يصدق و يعمل بخبره.

فتدل الآية بحسب المفهوم على ان خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر و التثبت من اصابة قوم بجهالة. و لازم ذلك انه حجة.

و الذى نقوله و نستفیده و له دخل فى استفادة المطلوب من الآية، ان النبأ فى مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس و تعارفوا الاخذ به بلا تثبت و الا لما كانت حاجة للامر فيه بالتبين فى خبر الفاسق، اذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس.

و لما عقلت الآية وجوب التبين و التثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم ان يبقوا فيه على سجيتهم من الاخذ به و تصديقه من دون تثبت و تبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف اصابة قوم بجهالة. و طبعا لا يكون ذلك الا من جهة اعتبار خبر العادل و حجيته، لأن المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع و الغاء احتمال الخلاف فيه.

و الظاهر ان بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التى قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا تطيل فى ذكرها وردها.

(الآية الثانية) – آية النفر: (۱)

(۱) – یکی از آیات مورد استدلال جهت اثبات حجیت خبر واحد آیه ۲۳ از سوره

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۶

توبه می‌باشد:

(وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)

پیش از بررسی فرمایشات مرحوم مظفر مبنی بر استدلال به آیه، توجه به این نکته لازم است که مفسرین در تفسیر آیه نفر اختلاف نظر دارند و شیخ طبرسی وجوه ثلاثه‌ای را در رابطه با تفسیر آیه نقل فرموده است:

وجه اول: «پس از صدور فرمان جنگ مؤمنان نباید همگی به سوی جهاد بیرون روند و پیامبر را تنها بگذارند بلکه عده‌ای باید همراه پیامبر (ص) باقی بمانند و قرآن و احکام الهی را تعلم نمایند و به رزمندگان که از جبهه برمی‌گردند یاد بدهند و از نزول آیات آنها را مطلع سازند».

بنابراین تفقه و انذار وظیفه کسانی می‌باشد که همراه با پیامبر در مدینه باقی مانده‌اند، مؤید وجه اول سیاق آیه است چه آنکه آیات قبلی راجع به جهاد سخن می‌گویند.

وجه دوم: مسئله تفقه (احکام را فراگرفتن) و انذار (برای دیگران بازگو کردن) وظیفه کسانی است که به سوی جبهه کوچ می‌کنند که در جبهه نشانه‌های قدرت الهی را می‌بینند و بصیرت در دین را پیدا می‌کنند و باید در موقع مراجعت به بازماندگان انذار نمایند یعنی قوم خود را بترسانند و از نصرت الهی به آنها گزارش نمایند.

وجه سوم: مسئله تفقه و انذار وظیفه نافرین و کوچ کنندگان است به این معنا که مسلمین باید به سوی رسول الله (ص) در مدینه، کوچ کنند و در نزد آن حضرت احکام و مسائل فقهی را تعلم نمایند و پس از فراگرفتن، بسوی قومشان مراجعت نمایند و قوم و هم‌وطنان خود را یاد بدهند و آنها را انذار نمایند.

مرحوم طبرسی روایتی را از (جبائی) نقل کرده است که مراد از «نفر» خروج برای طلب علم می‌باشد.

استاد مظفر روی همین وجه سوم استدلال به آیه را پایه‌گذاری نموده است بنا بر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۷

تفسیر سوم ترجمه آیه این چنین خواهد بود:

«نبايد همه مؤمنين ديارشان را خالي بگذارند و بسوی مدینه و رسول الله کوچ کنند بلکه از هر ناحیه و فرقه‌ای یک عده کوچ کنند و در خدمت رسول الله (ص) تفقه در دین داشته باشند (یعنی احکام و مسائل فقهی را یاد بگیرند) و زمانی که بسوی ديارشان مراجعت نمودند و قوم و عشیره خود را انذار و تخویف نمایند شاید آنها از خدا بترسند و از نافرمانی خداوند حذر نمایند».

استاد مظفر می‌فرماید استدلال به آیه نفر، برای اثبات حجیت «خبر واحد» به بیان دو تا مطلب بستگی دارد که با بررسی آن دو، استدلال به آیه واضح و روشن خواهد شد.

مطلب اول: صدر آیه (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...) بطور وضوح و ظهور، ثابت می‌کند که کوچ کردن همه مؤمنین جهت تفقه و فراگیری احکام از رسول الله، واجب نمی‌باشد یعنی اولاً باید توجه داشت که مراد از (نفر) خروج برای طلب علم است و این مطلب از جمله (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) استفاده می‌شود و وقوع آیه بعد از آیات جهاد نمی‌تواند قرینه باشد بر اینکه مراد از (نفر) خروج الی الجهاد است، چه آنکه قرینه بودن ذیل آیه مقدم خواهد بود و ثانیاً جمله (مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...) یا جمله خبریه است که در مقام انشای نفی و جواب کوچ کردن همه مؤمنین، باشد در این صورت جمله مزبور با دلالت مطابقی نفی و جواب نفر همه مؤمنین را ثابت می‌کند، و یا مراد از آن جمله این است که از عدم وقوع نفر همه مؤمنین خبر می‌دهد چه آنکه نفر همه مؤمنین استحاله عادی دارد در این صورت با دلالت التزامی بر نفی و جواب نفر همه مؤمنین، دلالت خواهد داشت به این معنا که نفر همه مؤمنین یا استحاله عادی دارد و یا معذوریّت خواهد داشت و لازم آن، این است که شارع مقدّس وجوب نفر جمیع را جعل نکرده باشد.

کوتاه‌سخن از یک طرف تحصیل علم و تفقه در دین بر مؤمنین واجب است و باید مؤمنین احکام و مسائل دینشان را بلد باشند و از طرف دیگر اگر همه مؤمنین ديارشان را خالی کنند و به سوی رسول الله کوچ نمایند تا احکام الهی را یاد بگیرند

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۸

استحاله و یا معذوریت دارد و غیر ممکن است و صدر آیه و جوب نفر همه را نفی نموده است پس راه حل چیست و چه باید کرد؟ دو جواب باید گفت خداوند تسهیلی برای مؤمنین قائل شده است و بحکم جمله (ما کان المؤمنون ...) و جوب تفقه و تحصیل احکام از رسول الله (ص) بطور شفاهی و یقینی، نفی شده است و جملاّت بعدی (فلو لا- نفر من کلّ فرقه منهم ...) راه علاج را معرفی نموده که تحت عنوان مطلب دوم بیان می‌شود.

مطلب دوم: راه علاج را در ذیل آیه بیان فرموده است که از هر نوع فرقه و ناحیه‌ای عده‌ای بروند خدمت رسول الله و احکام را یاد بگیرند و بسوی قومشان برگردند و احکام الهی را برای قومشان بازگو نمایند، به عبارت دیگر از آیه استفاده می‌شود: همان‌طوری که آشنا شدن مؤمنین با احکام شرعی و فقهی به‌طور شفاهی و یقینی مورد رضای الله می‌باشد، آشنا شدن آنان بطور غیر مستقیم و بالواسطه و با خبر دادن مخبر صادق و عادل ایضا مورد رضای الله خواهد بود.

و ما حصل استدلال به آیه از این قرار است: از صدر آیه استفاده می‌شود که نفر همه مؤمنین واجب نیست و این عدم و جوب نفر جمیع مؤمنین، یک نوع تخفیفی است از ناحیه شارع مقدّس و تنها نفر عده‌ای از مؤمنین برای فراگیری احکام الهی واجب می‌باشد و راه علاج منحصر به همین است که عده‌ای بروند احکام را یاد بگیرند و به دیگران بازگو نمایند، بنابراین آیه مبارکه با صدر و ذیلش یک امر عقلی را ثابت می‌نماید و آن اینکه معرفت احکام الله واجب است و زمانی که برای تک تک مؤمنین معرفت یقینی احکام متعذّر بشود، خداوند اجازه داده است که عده‌ای برای یادگیری احکام اقدام نمایند و اقدام عده‌ای از مؤمنین جهت آشنا شدن به حلال و حرام از باب واجب کفائی می‌باشد و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که از لازمه تشریح نفر عده‌ای از مؤمنین، آن است که قول آن‌ها برای دیگران حجت باشد و الا اگر قول آنها بر فرضی که افاده علم و یقین ندارد، حجت نباشد اصلا تشریح (نفر عده‌ای از مؤمنین) لغو خواهد بود، استاد مظفر همین مطلب را با عبارات مختلف تکرار می‌نماید و در پایان رجز می‌خواند که (هكذا ينبغی ان تفهم ...) آیه کریمه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۵۹

و هی قوله تعالی فی سورة التوبة ۱۲۲: «و ما کان المؤمنون لینفروا کافه، فلو لا نفر من کل فرقه منهم طائفة لیتفقوا فی الدین و لیندروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون».

ان الاستدلال بهذه الآیة الکریمه علی المطلوب یتم بمرحلتین من البیان:

۱- الکلام فی صدر الآیة: (و ما کان المؤمنون لینفروا کافه)، تمهیدا للاستدلال، فان الظاهر من هذه الفقرة نفی و جوب نفر علی المؤمنین کافه (۱) و المراد من نفر بقرینة باقی الآیة نفر الی الرسول للتفقه فی الدین لا- نفر الی الجهاد، و ان کانت الآیات التی قبلها واردة فی الجهاد، فان ذلك وحده غیر کاف لیکون قرینة مع ظهور باقی الآیة فی نفر الی التعلّم (۲) و التفقه. ان الکلام الواحد یفسر بعضه بعضا.

و هذه الفقرة اما جملة خبریة یراد بها انشاء نفی الوجوب فتكون فی الحقیقة جملة انشائیة، و اما جملة خبریة یراد بها الاخبار جدا عن عدم وقوعه من الجمیع اما لاستحاله عادة او لتعذره اللّازم له عدم و جوب نفر علیهم جمیعا فتكون دالة بالدلالة الالتزامیة (۳) علی عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. و علی کلا

در رابطه با استدلال به آن، بر حجیت خبر واحد، این چنین که بیان گردید باید فهمیده شود.

(۱)- استفید بعضهم من الآیة النهی عن نفر الکافه. و هی استفادة بعيدة جدا و لیست کلمة (ما) من أدوات النهی. اذن لیس لهذه الآیة اکثر من الدلالة علی نفی الوجوب.

(۲)- یعنی غیر از جمله (و ما کان المؤمنون ...) بقیه فقرات آیه ظهور دارند بر این که مراد از نفر، نفر لطلب العلم و تفقه ... می‌باشد.

(۳) - از جمله (و ما كان المؤمنون ...) اگر انشا استفاده نشود مدلول مطابقی آن این است که نفر جمیع مؤمنین واقع نشده است و استحاله عادی و یا معذوریّت دارد، و از لازمه این خبر آن است که شارع حکم و جوب نفر جمیع را جعل نفرموده
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۰

الحالین فهی تدل علی عدم تشریح و جوب نفر علی کل واحد إما انشاء او اخبارا.

و لکن لیس من شأن الشارع بما هو شارع ان ینفی وجوب شیء انشاء او اخبارا الا اذا كان فی مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشیء او اعتقاده. و اعتقاد وجوب نفر امر متوقع لدى العقلاء، لأن التعلم واجب عقلي على كل أحد و تحصيل یقین فی المنحصر عادة فی مشافهة الرسول أيضا واجب عقلي. فحق ان یعتقد المؤمنون بوجوب نفر الی الرسول شرعا لتحصيل المعرفة بالاحکام.

و من جهة أخرى، فانه مما لا شبهة فی ان نفر جمیع المؤمنین فی جمیع أقطار الاسلام الی الرسول لاخذ الاحکام منه بلا واسطة کلما عنت حاجة و عرضت لهم مسألة أمر لیس عمليا من جهات كثيرة، فضلا عما فی من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة. اذا عرفت ذلك فنقول: ان الله تعالى أراد بهذه الفقرة - و الله العالم - أن یرفع عنهم هذه الکلفة و المشقة برفع وجوب نفر رحمة بالمؤمنین. و لکن هذا التخفيف لیس معناه أن یستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدّر بقدرها. و لا شک ان التخفيف یحصل برفع الوجوب علی کل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الامر اللزیم تحقیقه علی کل حال و هو التعلم، بتشریح طریقه أخرى للتعلم غیر طریقه التعلم الیقینی من نفس لسان الرسول. و قد بینت بقية الآیة هذا العلاج و هذه الطریقه و هو قوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...» و التفریح بالفاء شاهد علی ان هذا علاج متفرع علی نفی وجوب نفر علی الجمیع.

و من هذا البیان یظهر أن هذه الفقرة (صدر الآیة) لها الدخل الكبير فی فهم الباقي من الآیة الذی هو موضع الاستدلال علی حجية خبر الواحد. و قد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآیة علی المطلوب، فلم یوجهوا الارتباط بین صدر الآیة

است، بنابراین جمله مذکور با دلالت التزامی بر نفی وجوب نفر جمیع دلالت دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۱

و بقیته للاستدلال بها، علی نحو ما یأتی.

۲- الکلام عن نفس موقع الاستدلال من الآیة علی حجية خبر الواحد المتفرع هذا الموقع علی صدرها لمكان فاء التفریح.

انه تعالى بعد أن بین (۱) عدم وجوب نفر علی کل واحد واحد تخفیفا علیهم حرضهم علی اتباع طریقه أخرى بدلالة (لولا) التي هی للتخصیض، و الطریقه هی أن ینفر قسم من کل قوم لیرجعوا الی قومهم فیبلغونهم الاحکام بعد ان یتفقهوا فی الدین و یتعلموا الاحکام. و هو فی الواقع خیر علاج لتحصيل التعليم بل الامر منحصر فیه.

فالآیة الکریمة (۲) بمجموعها تقرر أمرا عقليا و هو وجوب المعرفة و التعلم، و اذ

(۱) - یعنی خداوند اولاً وجوب نفر را بر همه مؤمنین نفی نموده و نفی آن را با جمله (و ما كان المؤمنون ...) بیان فرموده است و این رفع وجوب نفر همه، رحمت برای مؤمنین و تخفیف و تسهیل برای آنها است، و ثانیاً (حرضهم) و اذار کرده است مؤمنین را بر متابعت از طریقه دیگری (یعنی راه علاج و راه حلّ مشکل را بیان فرموده است، (لولا نفر من کلّ فرقة ...) (لولا) برای تخصیض و اعتراض است یعنی چرا این چنین نمی کنند که از هر قومی طائفه‌ای جهت تفقه و تحصيل علم، نزد رسول الله (ص) بروند.

(۲) - مرحوم مظفر از مطالبی که زمینه‌ساز استدلال بودند، نتیجه می‌گیرد و حجیت خبر واحد را ثابت می‌نماید به این کیفیت: با توجه به صدر و ذیل آیه، وجوب تحصيل معرفت احکام (که یک امر عقلي است) ثابت می‌شود و اگر تحصيل معرفت به‌طور یقینی متعذر شود از آیه استفاده می‌شود که معرفت کذایی لازم نمی‌باشد و خداوند اجازه داده است که از هر قومی طائفه‌ای کوچ نمایند

و احکام را فراگیرند و برای دیگران بازگو نمایند و بالا-تر از اینکه خداوند نه تنها روش مذکور را ترخیص نموده و بلکه آن را واجب نموده است و وجوب نفر طائفه‌ای از هر گروه، از (لولا) تحضیضیه (اعتراضیه) استفاده می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۲

تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد الى النبي ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية- اعنى التعلم- بأن ينفر طائفه من كل فرقه. و الطائفة المتفقهه هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقيين من قومهم بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك و انما اوجب عليهم ان ينفر طائفه من كل قوم، و يستفاد الوجوب من (لولا) التحضیضیه و من الغاية من النفر و هو التفقه لانذار القوم الباقيين لأجل أن يحذروا من العقاب، مضافا الى أن اصل التعلم واجب عقلي كما قررنا.

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

و اذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفه من كل قوم او تشريع ذلك بالترخيص فيه على الاقل لغرض انذار قومهم اذا رجعوا اليهم- فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للاحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخريين و الا- لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب او الترخيص لغوا بلا فائدة بعد أن نفى وجوب النفر على الجميع.

بل لو لم يكن نقل الاحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الاحكام تكون معذرة للمكلف و حجة له او عليه.

(لو لا نفر ...) يعنى بايد از هر گروهی طائفه‌ای کوچ نمایند و ثانياً از جمله (ليتفقهوا و لينذروا) كه به صيغه «امر حاضر» می‌باشند، وجوب تفقه و سپس وجوب انذار، استفاده می‌شود و ثالثاً اصل تعلم واجب عقلي است يعنى اگر تفقه فرد فرد از مؤمنين متعذر باشد بحكم عقل و بطور واجب كفاً تفقه عده‌ای از هر گروه واجب خواهد بود.

کوتاه‌سخن چه وجوب تفقه ثابت شود و یا تنها تشريع و ترخيص تفقه عده‌ای از هر گروه، ثابت گردد به ناچار بايد پذيريم كه قول و گفتار اين عده برای ديگران حجت است و خداوند آن را حجت قرار داده است و اگر حجت نباشد اصل تشريع تفقه، يا وجوب تفقه لغو خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۳

و الحاصل إن رفع وجوب النفر على الجميع و الاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين و يعلموا الآخريين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الاحكام في الجملة و ان لم يستلزم العلم اليقيني، لأن الآية من ناحية اشتراط الانذار بما يوجب العلم مطلقه فكذلك تكون مطلقه من ناحية قبول الانذار 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 أن تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، و بهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب. و ينبغي ألا- يخفى (۱) عليكم أنه لا- يتوقف الاستدلال بها على ان يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا، بل يكفي ثبوت ان هذه الطريقة مشرعه من قبل الله و ان كان بنحو الترخيص بها، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجة نقل الاحكام

(۱)- از ما ذکر معلوم گردید كه اثبات حجیت خبر واحد از آیه، توقف بر آن ندارد كه نفر طائفه‌ای از هر گروه، واجب باشد و تنها مشروعیت نفر مذکور حجیت خبر آنها را ثابت می‌نماید.

بعضی‌ها گفته‌اند كه حجیت قول نافرین، توقف بر آن دارد كه (حذر) بر کسانی كه مورد انذار قرار گرفته‌اند، واجب باشد و اگر (حذر) بر آنها واجب نباشد معلوم می‌گردد كه قول (نافرین) حجت نبوده است و در تقریرات آیت الله العظمی خویی (مصباح

الاصول ج ۲ ص ۸۳) چنین مطلبی مذکور است و فرموده است که وجوب حذر از کلمه (لعل) در (لعلهم یحذرون) استفاده می‌شود. شیخ مظفر می‌فرماید دلالت آیه بر حجیت خبر واحد و قول (نافرین)، توقّف بر وجوب حذر ندارد و بلکه برعکس است که وجوب حذر توقّف بر حجیت قول «نافرین» دارد یعنی حجیت قول نافرین، برای قومشان از آیه استفاده می‌شود و از حجیت قول آنها، وجوب (حذر) استفاده خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۴

من المتفقه. فلذلك لا تبقى حاجة الى التطويل في استفادة الوجوب.

كما أن الاستدلال بها لا- يتوقف على كون الحذر عند انذار النافرین المتفقهین واجبا و استفادة ذلك من لعل او من أصل حسن الحذر، بل الامر بالعكس، فان نفس جعل حجیة قول النافرین المتفقهین المستفاد من الآیة يكون دلیلا على وجوب الحذر. نعم بقى شیء، (۱) و هو أن الواجب ان ينفر من كل فرقة طائفة، و الطائفة ثلاثة فأكثر، او اكثر من ثلاثة. و حينئذ لا تشمل الآیة خبر الشخص الواحد او الاثینین. و لكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في الآیة على أنه يجب في الطائفة ان ينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم، مجتمعین بشرط الاجتماع، فالآیة من هذه الناحیة مطلقة و بمقتضى اطلاقها يكون خبر الواحد لو انفراد بالاخبار حجة أيضا. یعنی ان العموم فيها افرادی لا مجموعی.

(تنبيه)

(۱)- يك اشكالی باقی می‌ماند و آن اینکه در آیه، کلمه (طائفة) سه نفر و بالاتر از آن را شامل می‌شود و بحث ما در حجیت خبر واحد است و حجیت اخبار (طائفة) حجیت خبر واحد را شامل نمی‌شود، در پاسخ این اشکال باید بگوئیم که از آیه استفاده نمی‌شود که در موقع مراجعت، نافرین دسته‌جمعی احکام را برای قومشان خبر بدهند و بلکه آیه از این جهت مطلق است یعنی چه دسته‌جمعی بگویند و چه یک نفری، در هر دو صورت قول آنها برای قومشان و دیگران حجت می‌باشد. نتیجه: از آیه مبارکه حجیت خبر واحد کاملا استفاده خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۵

ان هذه الآیة الکریمه (۱) تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة الى العامی، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، و ذلك ظاهر لأن کلمة التفقه عامه للطرفین و قد أفاد ذلك شیخنا النائینی قدس سره كما في تقریرات بعض الاساطین من تلامذته، فانه قال: «ان التفقه في العصور المتأخره، و ان كان هو استنباط الحكم الشرعی بتفقیح جهات ثلاث: الصدور و جهة الصدور و الدلالة، و من المعلوم ان تفقیح الجهتين الاخيرتين مما يحتاج الى اعمال النظر و الدقة، الا أن التفقه في الصدر الاول لم يكن محتاجا الا الى اثبات الصدور ليس الا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الازمنة لا يوجب اختلافا في مفهومه، فكما أن العارف بالاحكام الشرعیة باعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون اعمال

(۱)- از نظر مرحوم مظفر دلالت آیه نفر، بر حجیت خبر واحد ثابت و محرز است و علاوه دلالت آن را بر حجیت فتوای مجتهد برای مقلّمدین، ایضا قبول دارد به این گونه: کلمه (تفقه) عام است و تفقه آقای مجتهد را ایضا شامل می‌شود به این معنا که تفقه مجتهد با تفقه مورد آیه از نظر مفهوم باهم متحدند و تنها از نظر مصداق با هم تفاوت دارند چه آنکه یکی از مصادیق (تفقه) و «فقیه» آن است که شخص مستقیما احکام را از معصوم (ع) بشنود و از طریق شفاهی نسبت به احکام، آگاهی پیدا نماید که به «معرفت» او نسبت به احکام (تفقه) می‌گویند و خود آن شخص را (فقیه) می‌نامند، این نحوه از تفقه احتیاج به اجتهاد و دقت نظر ندارد و مورد آیه نفر همین نوع از تفقه، می‌باشد و مصداق دیگر برای «تفقه» و «فقیه» آن است که در «عصور متأخره محقق می‌شود که شخصی با

اعمال نظر و دقت و بررسی ادله، به احکام شرعی، «معرفت» حاصل نماید، که به معرفت او نسبت به احکام شرعی، تفقه، اطلاق می‌شود و به خود آن شخص (فقیه) می‌گویند.

کوتاه‌سخن آیه مبارکه نفر، «تفقه» را در هر مورد واجب کفائی می‌داند و قول فقیه را در هر دو مورد حجت قرار می‌دهد و به این کیفیت آیه نفر «حجیت فتوای مجتهد را برای مقلد ثابت خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۶

النظر و الفكر یصدق علیه الفقیه حقیقه».

و بمقتضی عموم التفقه فان الآیة الکریمه- ایضا- تدل علی وجوب الاجتهاد فی العصور المتأخرة عن عصور المعصومین وجوبا کفائیا، بمعنی انه یجب علی کل قوم ان ینفر منهم طائفة یرحلوا لتحصیل التفقه و هو الاجتهاد لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم، كما تدل ایضا بالملازمة التي سبق ذکرها علی حجة قول المجتهد علی الناس الآخرين و وجوب قبول فتواه علیهم.

(الآیة الثالثة) - آیه حرمة الکتمان: (۱)

(۱) - سؤمین آیه مورد استدلال، آیه ۵۹ از سوره بقره است:

(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ).

«آن گروه اهل کتاب که آیات واضحه‌ای را که برای راهنمایی خلق فرستادیم کتمان نموده و بعد از آنکه برای هدایت مردم در کتاب بیان کردیم پنهان داشتند آنها را، خداوند و تمام جن و انس و ملک نیز لعن می‌کنند».

خلاصه استدلال به آیه برای حجیت خبر واحد از این قرار است که خداوند کتمان و مخفی داشتن و اظهار نکردن آیات واضحه و راهنمایی‌های الهی را تحریم نموده و بیان کردن آنها را واجب ساخته است و بدون شک قول کسی که آیات الهی را بیان می‌کند و برای مردم ظاهر می‌سازد، باید حجت باشد و الا تحریم کتمان لغو و بی‌فایده خواهد بود.

بنابراین قول کسی که آیات الهی را بیان می‌کند چه مفید علم باشد و یا مفید ظن باشد حجت است و آیه از جهت (افاده و عدم افاده علم) مطلق می‌باشد و به عبارت دیگر بین «حرمت عدم اظهار» و «وجوب اظهار» و بین حجت بودن قول اظهارکننده و وجوب عمل برطبق آن، ملازمه عقلیه برقرار است چه آنکه اگر قول اظهارکننده حجت نباشد و عمل برطبق آن بر مردم واجب نباشد، حرمت کتمان و وجوب اظهار، لغو و بی‌فایده می‌باشد و نظر بر اینکه وجوب اظهار در آیه، مطلق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۷

و هی قوله تعالی فی سورة البقرة ۱۵۹: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ...».

وجه الاستدلال بها یشبه الاستدلال بآیه نفر، فانه لما حرم الله تعالی کتمان البينات و الهدی و جب أن یقبل قول من یرظهر البينات و الهدی و ینبیه للناس و ان کان ذلك المظهر و المبین واحدا لا یوجب قوله العلم، و الا لکان تحریم الکتمان لغوا و بلا فائدة لو لم یکن قوله حجة مطلقا.

و الحاصل ان هناک ملازمة عقلیه بین وجوب الاظهار و وجوب القبول، و الا لکان وجوب الاظهار لغوا و بلا فائدة. و لما کان وجوب الاظهار لم یشرط فیہ ان یكون الاظهار موجبا للعلم فکذلك لازمه و هو وجوب القبول لا بد أن یكون مطلقا من هذه الناحیه غیر مشروط فیہ بما یوجب العلم. و علی هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آیه نفر علی حجة خبر الواحد و حجة فتوی المجتهد.

و لكن الانصاف (۱) ان الاستدلال لا یتم بهذه الآیة الکریمه، بل هی اجنبیه

ذکر شده و مقید به افاده علم و یقین، نشده است لذا قول اظهارکننده و لو علی نحو خبر واحد باشد، حجّت می‌باشد. نظیر آیه مورد بحث، آیه‌ای است که حجّیت قول «مرئه» از آن استفاده می‌شود (وَلَا يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ ...) که اگر زنی از حامله بودن خود خبر بدهد خبر او حجّت است چه آنکه اگر خبر دادن (مرئه) حجّت نباشد حرمت کتمان بر او، لغو و بی‌فایده خواهد بود.

(۱) - استاد مظفر استدلال به آیه کتمان را، جهت اثبات حجّیت خبر واحد قبول ندارد و می‌فرماید آیه مذکور بیگانه از حجّیت خبر واحد است چه آنکه خبر واحد مورد بحث، آن خبری است که شیء مخفی را ظاهر نماید و حکم غیر معلومی را برای دیگران اعلام بدارد و لکن در مورد آیه حرمت کتمان، صحبت از اظهار و اخبار شیء مخفی و غیر معلوم نمی‌باشد و بلکه بحکم جمله (مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۸

جدا عما نحن فيه، لان ما نحن فيه و هو حجية خبر الواحد - ان يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا و يعلم ما تعلم من احكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر. فاذا وجب التعليم و الاظهار وجب قبوله على الآخرين و الا كان وجوب التعليم و الاظهار لغوا، و اما هذه الآية فهي وارده في مورد كتمان ما هو ظاهر (۱) و بين للناس جميعا. بدليل قوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ لَا اِظْهَارَ مَا هُوَ خَفِيَ عَلَى الْآخِرِينَ.

و الغرض: ان هذه الآية وارده في مورد ما هو بين واجب القبول سواء كتم أم اظهر، لا في مورد يكون قبوله (۲) من جهة الاظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب

فِي الْكِتَابِ ...) اخبار و اظهار شیء معلوم است نه از شیء نامعلوم، آیه کریمه در مورد علمای یهود نازل شده است که آنها علامات نبوت حضرت محمد (ص) و صفات آن حضرت که در تورات ذکر شده بود، را کتمان کردند و از اظهار حق چشم‌پوشی نمودند و آنچه را که کتمان کردند، ظاهر و معلوم است به عبارت دیگر ملازمه بین حرمت کتمان و وجوب قبول آنچه که در تورات بیان شده، وجود ندارد چه آنکه قبول آنچه که در تورات بیان شده واجب است چه کتمان از ناحیه علمای یهود محقق بشود و یا نشود و بدین لحاظ آیه (کتمان) از حجّیت خبر واحد بیگانه خواهد بود.

(۱) - یعنی آیه راجع به علمای یهود وارد شده است که آنها علامت نبوت پیغمبر را کتمان کردند و علامت نبوت آن حضرت (ص) در تورات برای همه مردم بیان شده بود و ظاهر و معلوم بود.

(۲) - یعنی آیه کتمان در مورد چیزی نامعلوم که اگر آن چیز اظهار و اعلام شود قبول آن واجب باشد، وارد نشده است و اگر آیه در مورد کتمان شیء نامعلوم، وارد شده بود آن وقت از حرمت کتمان آن شیء نامعلوم، وجوب قبول آن را ثابت می‌کردیم و ملازمه بین حرمت کتمان و وجوب قبول برقرار بود مانند ملازمه بین حرمت کتمان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۶۹

القبول و حرمة الكتمان فيقال: لو لم يقبل لما حرم الكتمان. و بهذا يظهر الفرق بين هذه الآية و آية النفر. و ينسق على هذه الآية باقى الآيات الأخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب فلا تطيل بذكرها.

«مرئه» ما فی بطنها، و بین وجوب قبول قول آن مرئه که اگر قبول قول مرئه منتفی می‌شد حرمت کتمان هم منتفی می‌شد ولی در آیه کتمان این چنین نیست که اگر قبول منتفی شود حرمت کتمان ایضا منتفی می‌شود بلکه با انتفای قبول، حرمت کتمان، باقی است و اگر کتمان محقق شود قبول واجب است و لذا آیه کتمان با آیه نفر تفاوت دارد.

(۱) - شرح: همان طوری که قبلا بیان گردید جهت اثبات حجیت خبر واحد به ادله اربعه (کتاب و سنت و اجماع و عقل) استدلال شده است و هم اکنون بسراغ سنه می‌رویم که به وسیله اخبار و روایات حجیت خبر واحد را ثابت می‌نماییم استاد مظفر در حدود سه صفحه راجع به مسئله اثبات حجیت خبر واحد بتوسط روایات، بحث نموده و روی هم رفته ۵ مطلب از بیانات ایشان استفاده می‌شود. مطلب اول: آن است که با خبر واحد نمی‌توان حجیت خبر واحد را ثابت کرد چه آنکه استدلال به خبرهای واحد که مثلا در وسائل ذکر شده است توقّف دارد بر این که خبر واحد حجّت باشد و اگر حجیت خبر واحد متوقّف بر خبرهای مذکور در وسائل باشد، «دور» لازم می‌شود، به عبارت دیگر اثبات حجیت خبر واحد بطور مطلق توقّف دارد بر حجیت اخباری که مثلا در وسائل ذکر شده است و حجیت اخباری که در وسائل ذکر شده است وابسته به اثبات حجیت خبر واحد است و این «دور» است و باطل خواهد بود، جهت پیشگیری از لزوم «دور» باید بگوییم که اخبار مورد استدلال قطعی الصیدور می‌باشند و یقینی بودن صدور آنها از معصوم (ع) یا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۰

بخاطر متواتر بودن آن اخبار است و یا بخاطر قرینه‌ای است که با آن اخبار همراه می‌باشد.

مطلب دوم: اخبار و روایاتی که دلالت بر حجیت خبر واحد دارند (و ذکر آنها خواهد آمد) تنها از نظر معنا متواتر هستند که با الفاظ و عبارات مختلف بر حجیت خبر واحد ثقه‌ای که ایمن از کذب می‌باشد، دلالت دارند و تحقق تواتر معنوی برای انسان جستجوگر، قطعی و جزمی بوده و شخص بانصاف شک و تردید نسبت به حصول تواتر معنوی اخبار، در مورد حجیت خبر واحد، به خود راه نخواهد داد، مرحوم صاحب وسائل ایضا چنین مطلبی (تواتر روایات در مورد حجیت خبر واحد) را در افق روایات و احادیث مشاهده فرموده است.

مطلب سوم: مرحوم مظفر تحقق تواتر معنوی اخبار را در رابطه با حجیت خبر واحد پذیرفته است و مرحوم صاحب کفایه تحقق تواتر اجمالی اخبار را ادعا نموده است، علی‌ای حال تواتر بر سه قسم است:

۱- تواتر لفظی آن است: جماعتی که احتمال کذب در مورد آنها عادتاً منتفی می‌باشد، بر نقل خبری اتفاق داشته باشند و تعداد مخبرین به حدی باشند که عاده موجب حصول علم و یقین نسبت به مخبر به می‌شود و همه آنها با لفظ واحدی آن خبر را نقل نمایند مانند: نقل الفاظ قرآن از لسان پیامبر (ص) و یا مثلا همه آنها خبر بدهند که «زید مات» «زید مرده است».

۲- تواتر معنوی آن است که مضمون واحدی را با الفاظ مختلف نقل کنند و دلالت الفاظ بر آن مضمون یا بالمطابقه باشد و یا بالتضمن و یا بالالتزام، مانند اخباری که از حالات مختلفه حضرت امیر (ع) حکایت می‌کنند و همه آنها مضمون واحدی را (که شجاعت باشد) به اثبات می‌رسانند و یا مثلا در مورد موت زید بعضی‌ها می‌گویند (آنه توفی) و بعضی از مخبرین می‌گویند (آنه مات) و سوم می‌گویند (آنه قضی نجه) و ... که با الفاظ گوناگون مضمون واحدی را نقل می‌کنند.

۳- تواتر اجمالی آن است که هم معانی و هم الفاظ مختلف باشند منتهی بین معانی مختلفه قدر جمعی موجود است که در حقیقت همه مخبرین از همان قدر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۱

من البدیهی انه لا یصح الاستدلال علی حجیه خبر الواحد بنفس خبر الواحد فانه دور ظاهر، بل لا بد أن تكون الاخبار المستدل بها

على حجیته معلومه الصدور من المعصومین، اما بتواتر أو قرینه قطعیة.

و لا شك فی انه لیس فی ایدینا من الاخبار ما هو متواتر بلفظه فی هذا المضمون، و انما کل ما قیل هو تواتر الاخبار معنی فی حجیة خبر الواحد اذا كان ثقة مؤتمنا فی الروایة، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل. و هذه دعوی غیر بعیده، فان المتبع یکاد یقطع جازما بتواتر الاخبار فی هذا المعنی، بل هی بالفعل متواترة لا ینبغی ان یعتری فیها الریب للمنصف (۱).

و قد ذکر الشيخ الانصاری قدس الله نفسه طوائف من الاخبار، یحصل

جامع خبر داده‌اند مثلاً بعضی می گویند (ان زیدا مات) و بعضی دیگر می گویند (انه قتل علی فراشه) و شخص سوم می گوید (انه صلب علی جذع النخل) و شخص چهارم می گوید (انه احرق) که قدر جامع بین همه نقل‌ها، موجود است و آن (ازهاق روح- جدای روحی از بدن) می باشد.

مرحوم صاحب کفایة در مورد اخبار و روایاتی که دلالت بر حجیت خبر واحد دارند قائل بتواتر اجمالی شده است که بحث مفصّل در این زمینه از حوصله این مختصر بیرون خواهد بود.

مطلب چهارم: مرحوم شیخ انصاری اخبار دالّه بر حجیت خبر واحد را دسته‌بندی نموده و به ۵ طائفه تقسیم کرده و هریک را مورد تحقیق و بررسی قرار داده است، استاد مظفر ایضا به ترتیب شیخ انصاری هر پنج طائفه را با رعایت اختصار بیان می فرماید و ضمناً به کیفیت و چگونگی و اندازه و حدود دلالت آن‌ها، بطور اجمال اشاره فرموده است، طوائف خمسة نیاز به شرح و بسط ندارد.

(۱)- ان الشيخ صاحب الكفایة لم یتضح له تواتر الاخبار معنی، و انما اقصی ما اعترف به «انها متواترة اجمالا» و غرضه من التواتر الاجمالی هو العلم بصدور بعضها عنهم علیهم السلام یقیناً. و تسمیة ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۲

بانضمام بعضها الی بعض العلم بحجیة خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب فی الشریعة، و ان هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت علیهم السلام.

و نحن نشیر الی هذه الطوائف علی الاجمال و علی الطالب ان یرجع الی الوسائل (کتاب القضاء) و الی رسائل الشيخ فی حجیة خبر الواحد للاطلاع علی تفصیلهای:

(الطائفة الاولى)- ما ورد فی الخبرین المتعارضین فی الاخذ بالمرجحات کالاعدل و الاصدق و المشهور ثم التخییر عند التساوی. و سیأتی ذکر بعضها فی باب التعادل و التراجیح. و لو لا ان خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنی لفرض التعارض بین الخبرین و لا معنی للتراجیح بالمرجحات المذكورة و التخییر عند عدم المرجح كما هو واضح.

(الطائفة الثانية)- ما ورد فی ارجاع آحاد الرواة الی آحاد اصحاب الائمة علیهم السلام، علی وجه یتضح فی عدم الفرق فی الارجاع بین الفتوی و الروایة، مثل ارجاعه علیه السلام الی زرارة بقوله: «اذا اردت حدیثاً فعلیک بهذا الجالس» یشیر بذلك الی زرارة. و مثل قوله علیه السلام، 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.

قال الشيخ الاعظم: «و ظاهر هذه الروایة ان قبول قول الثقة كان امراً مفروغاً عنه عند الراوی فسأل عن وثاقه یونس لیرتب علیه اخذ المعالم منه».

الی غیر ذلك من الروایات التي تنسق علی هذا المضمون و نحوه.

(الطائفة الثالث)- ما دل علی وجوب الرجوع الی الرواة و الثقات و العلماء، مثل قوله علیه السلام: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتي علیکم و انا حجة الله علیهم» ... الی ما شاء الله من الروایات فی امثال هذا المعنی.

(الطائفة الرابعة) ما دل علی الترغیب فی الروایة و الحث علیها و کتابتها و ابلاغها، مثل الحدیث النبوی المستفیض بل المتواتر: «من حفظ علی امتی اربعین حدیثا بعثه الله فقیها عالما یوم القیامة» الذی لاجله صنف کثیر من العلماء

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۳

الاربعینیات، و مثل قوله علیه السلام للراوی: «اكتب و بث علمک فی بنی عمک فانه یأتی زمان هرج لا یأسون الا بکتبهم» الی غیر ذلك من الاحادیث.

(الطائفة الخامسة): ما دل علی ذم الکذب علیهم و التحذیر من الکذابین علیهم، فانه لو لم یکن الاخذ باخبار الآحاد امرا معروفا بین المسلمین لما کان مجال للکذب علیهم، و لما کان مورد للخوف من الکذب علیهم و لا التحذیر من الکذابین، لانه لا أثر للکذب لو کان خبر الواحد علی کل حال غیر مقبول عند المسلمین.

قال الشیخ الاعظم بعد نقله (۱) لهذه الطوائف من الاخبار- و هو علی حق فیما

(۱)- استاد مظفر در پایان بحث به یک مطلب بسیار مهم و قابل توجهی (منتهی با بیان تلگرافی) اشاره نموده است و تنها با ذکر عبارتی از شیخ و بدون آنکه به توضیح و تفصیلی بپردازد، نقطه پایانی را به علامت خاتمه بحث، روی صفحه کتاب نقش نموده است.

آن مطلب این است که اخبار و روایات نقل شده (که بقول صاحب کفایه تواتر اجمالی بر حجیت خبر واحد دارند و بنا بر قول صاحب وسائل و خود شیخ مظفر تواتر معنوی دارند) حجیت چه نوع از خبر واحد را افاده نموده‌اند و نظر مرحوم مظفر در این زمینه چه خواهد بود و چه نوع خبری حجیت می‌باشد).

آنچه که مسلم و قطعی است: اخبار و روایات دالّه بر حجیت خبر واحد که پنج طائفه بودند حجیت مطلق خبر واحد را افاده نمی‌کند و لذا بین علما شیدا اختلاف واقع شده است که چه قسم از خبر واحد حجیت دارد؟

۱- جماعتی قائل‌اند که خبر واحد در صورتی حجیت است که دارای سه شرط باشد راوی امامی باشد، ثانیاً باید مورد اطمینان باشد، ثالثاً باید عادل باشد (وثاقت و عدالت و شیعه بودن راوی).

۲- جماعتی قائلند که صفت شیعه بودن و عدالت در راوی شرط می‌باشد.

۳- عدّه‌ای از علما تنها قید موثق بودن راوی را شرط می‌دانند.

هریک از مدعیان اقوال مزبور جهت اثبات مدعیانشان دلیل و بلکه دلایلی اقامه نموده‌اند که از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۴

مرحوم شیخ انصاری از کسانی می‌باشد که مطلق خبر ثقه را حجیت می‌دانند و اوصاف عدالت و امامی بودن را شرط نمی‌دانند، بنابراین مدعیان شیخ انصاری دو بخش دارد:

بخش اول: خبر موثق حجیت است، وجه و دلیل شرط وثاقت از عبارت شیخ (اگر دقت فرمایید) معلوم می‌گردد ... (الما انّ القدر المتیقن منها هو خبر الثقة المذی ...) دلیل اشتراط وثاقت در حجیت خبر واحد آن است که قدر متیقن از اخبار دالّه بر حجیت خبر واحد، خبر ثقه خواهد بود یعنی خبر ثقه اطمینان‌آور است و عقلاً با احتمال کذب و خلاف، در مورد خبر ثقه اعتنا نمی‌کنند و توقف و معطلی در عمل به خبر ثقه را تقبیح خواهند کرد و از الفاظ (ثقه) و (مأمون) و (الصادق) و غیر این‌ها که در اخبار مذکوره بکار رفته‌اند استفاده می‌شود که حدّ اقل خبر واحد باید مورد وثوق باشد و بعضی از روایات که مطلقاً خبر واحد را حجیت می‌کرد، این روایات مشتمل بر الفاظ (ثقه) و (مأمون) و ...، اطلاق آن‌ها را از بین می‌برند و باید از اطلاق آن‌ها صرف نظر شود و حمل بر مقتید

بشوند.

بخش دوم: در خبر واحدی که حجّت است علاوه بر وثاقت، عدالت و امامی بودن راوی شرط نمی‌باشد و بدلیل این بخش دوم از مدّعا، در عبارت شیخ اشاره شده است (... و اما العدالة فاکثر الاخبار...) اخبار و روایات طوائف پنجگانه اکثرا از قید «عدالت» خالی بودند و حتی در بعضی از آن روایات صریحا وصف عدالت را نفی می‌کند، مثلا: در کتاب رسائل در روایات مرفوعه کنانی دارد: (راوی خبر روایت را تضمین می‌کند ولی خودش عمل به روایت نمی‌کند) کسی که عمل به روایت نکند معلوم است که عادل نیست و یا در بعضی از روایات داشت: (که بروایات کتب بنی فضّال اخذ کنید) درحالی که بنی فضّال فاسق بود (بکتاب رسائل مراجعه شود).

کوتاه‌سخن تاکنون معلوم گردید مرحوم شیخ انصاری در حجّیت خبر واحد وثاقت راوی را شرط می‌داند و عدالت و امامی بودن راوی را شرط نمی‌داند.

و اما استاد مظفر: ایشان گرچه بطور صریح اظهارنظر و ابراز رأی به گونه تفصیل
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۵

قال:- «الی غیر ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضی الائمه بالعمل بالخبر، و ان لم یفد القطع، و قد ادعی فی الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة، الا ان القدر المتیقن منها هو خبر الثقة الذي یضعف فیة احتمال الكذب علی وجه لا یعتنی به العقلاء و یقبحون التوقف فیة لاجل ذلك الاحتمال، كما دل علیه الفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غیرها الواردة فی الاخبار المتقدمة و هی ایضا منصرف اطلاق غیرها».

و اضاف: «و اما العدالة فاکثر الاخبار المتقدمة خالیة عنها، بل و فی کثیر منها التصریح بخلافه».

ج- دلیل حجّیه خبر الواحد من الاجماع (۱)

نفرمودند و لکن از عبارت (... و هو علی حقّ فیما قال...) معلوم می‌شود که با مرحوم شیخ انصاری هم عقیده می‌باشد، یعنی خبر ثقة را حجّت می‌داند و عدالت و امامی بودن را شرط نمی‌داند.

ایها الاخوه الطالبون للذّقه و التّحقیق أرجو منکم ان تأملوا و اغتموا ما حقّقناه و التمس منکم الدّعاء حین ما لم اکن موجودا بوجود الجسمانی فی العالم المادّی و ادعو الله دائما بان خلّص اعمالنا من الرّیاء.

(۱)- دلیل سوّم بر حجّیت خبر واحد، اجماع علمای امامیه است و محلّ انعقاد اجماع، خبر واحدی است که ثقة باشد.

ما حصل فرمایش مرحوم مظفر (ره) در طی ۱۷ سطر از این قرار است: عدّه زیادی از علما، اجماع علمای امامیه را بر حجّیت خبر واحد حکایت نموده‌اند که در رأس آنها شیخ طوسی (ره) قرار دارد او در کتاب (عدّه) اش پس از برشمردن شرایطی برای خبر واحد ادّعا فرموده است که حجّیت خبر واحد مورد اجماع و اتّفاق علمای شیعه خواهد بود و در حدود ۵ شرط برای خبر واحد ذکر فرموده است:

۱. راوی باید امامی و معتقد بولایت ائمه علیهم السلام باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۶

۲. خبری را که نقل می‌کند باید از پیامبر (ص) و یا از ائمه علیهم السلام باشد، بنابراین خبر واحدی که از ابو حنیفه و یا از شیوخ ثلاثه نقل شود اعتباری ندارد.

۳. راوی از لحاظ نقل و ضبط روایت، مورد طعن نباشد (یعنی راوی صفت ضابطیت را باید دارا باشد).

۴. یکون سدیداً فی نقله ... راوی در نقل روایت از خطا و اشتباه به دور باشد.

شیخ طوسی شرط پنجمی را ایضا ذکر نموده است که قرینه برطبق مضمون روایت و خبر واحد نباشد چه آنکه اگر قرینه باشد، خبر واحد مفید علم می‌شود و از محلّ بحث خارج خواهد بود، در ذیل شرط مزبور ادّعی اجماع نموده و فرموده است:

(و الذی یدلّ علی ذلک) (حجّیت خبر واحد) (اجماع الفرقة المحقّقه ...) مرحوم سیّد رضی الدّین بن طاوس و علّامه حلّی در «نهایه» و محدّث مجلسی در بعضی از رساله‌هایش، از مرحوم شیخ طوسی، در ادّعی اجماع بر حجّیت خبر واحد، متابعت و پیروی نموده‌اند شیخ انصاری (ره) در کتاب رسائل، در رابطه با ادّعی اجماع بر حجّیت خبر واحد عباراتی از این چهار بزرگوار نقل نموده است. در نقطه مقابل این چهار بزرگوار (طوسی، سیّد رضی، علّامه حلّی، محدّث مجلسی رحمت الله علیهم) عدّه‌ای از اعلام، بر عدم حجّیت خبر واحد، ادّعی اجماع نموده‌اند.

۱- سیّد مرتضی (ره) خبر واحد را همانند «قیاس» قرار داده: همان‌طوری که ترک عمل به قیاس از مسلمات مذهب شیعه است ترک عمل به خبر واحد ایضا چنین می‌باشد.

۲- ابن ادریس در کتاب سرائر، کلامی را در رابطه با عدم عمل به خبر واحد از سیّد مرتضی نقل نموده و تبعاً للسیّد، این سخن را کراراً بازگو نموده است: (انّ الخبر الواحد لا یوجب علماً و لا عملاً) «خبر واحد نه مفید علم است و نه می‌تواند زیربنای عمل باشد» یعنی عمل باید مبتنی بر علم و یقین باشد و خبر واحد بخاطر عدم افاده علم، مبنای عمل نمی‌تواند واقع شود.

۳- از شیخ طبرسی صاحب تفسیر مجمع البیان نقل شده است که ایشان بالصّراحه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۷

حکمی جماعه کبیره تصریحا و تلویحا الاجماع من قبل علماء الامامیه علی حجّیه خبر الواحد اذا کان ثقة مأمونا فی نقله و ان لم یفد خبره العلم. و علی رأس الحاکین للاجماع شیخ الطائفة الطوسی اعلی الله مقامه فی کتابه العده (ج ۱ ص ۴۷) لکنه اشترط فیما اختاره من الرأی و حکمی علیه الاجماع ان یکون خبر الواحد واردا من طریق اصحابنا القائلین بالامامه و کان ذلک مرویا عن النبی او عن الواحد من الائمه و کان ممن لا یطعن فی روایته و یکون سدیداً فی نقله. و تبعه علی ذلک فی التصریح بالاجماع السید رضی الدین بن طاوس، و العلامه الحلّی فی النهایه، و المحدث المجلسی فی بعض رسائله، کما حکمی ذلک عنهم الشیخ الاعظم فی الرسائل. و فی مقابل ذلک حکمی جماعه آخری اجماع الامامیه علی عدم الحجّیه. و علی رأسهم السید الشریف المرتضی اعلی الله درجته، و جعله بمنزله القیاس فی کون ترک العمل به معروفاً من مذهب الشیعه. و تبعه علی ذلک الشیخ ابن ادریس فی السرائر و نقل کلاماً للسید المرتضی فی المقدمه، و انتقد فی اکثر من موضع فی کتابه الشیخ الطوسی فی عمله بخبر الواحد، و کرر تبعاً للسید قوله: «ان خبر الواحد لا یوجب علماً و لا عملاً» و کذلک نقل عن الطبرسی صاحب مجمع البیان تصریحه فی نقل الاجماع علی عدم العمل بخبر الواحد.

و الغریب فی الباب (۱) وقوع مثل هذا التدافع (۲) بین نقل الشیخ و السید عن

بر عدم حجّیت خبر واحد نقل اجماع نموده است.

(۱)- آنچه که باعث تعجّب و حیرت شده است این است که شیخ طوسی و سیّد مرتضی هم عصر بودند و در مسائل فقهی و اصولی مخصوصاً نسبت به مذهب شیعه تخصّص داشتند و چگونه در مورد حجّیت خبر واحد در دو نقطه مقابل هم ادّعی اجماع نموده‌اند؟!

و بدین لحاظ عدّه‌ای در صدد برآمده‌اند که بین گفته‌های آن دو بزرگوار جمع کنند، و ثابت نمایند که آن‌ها اختلاف مبنایی

نداشته‌اند و در حقیقت هر دو، نظر واحدی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۸

دارند.

(۲) - استاد مظفر با نشان دادن تابلو خروج اضطراری (و الغریب فی الباب ...) از حرکت در مسیر اصلی بحث، (اثبات حجیت خبر واحد بتوسط اجماع) خارج می‌شود و در طی حدود سه صفحه راجع به مسئله «تدافع» بین سید مرتضی و شیخ طوسی و اینکه چگونه شیخ طوسی مدعی اجماع بر حجیت و سید مرتضی مدعی اجماع بر عدم حجیت خبر واحد شده است به بحث و تحقیق می‌پردازد که آیا «تدافع» مذکور واقعیت دارد یعنی واقعا شیخ طوسی ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد نموده و سید مرتضی ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد نموده است؟!

بعضی از علما معتقدند که وقوع «تدافع» بین آن دو بزرگوار، غیر ممکن است و بعضیها وقوع «تدافع» را ممکن دانسته‌اند.

کسانی که وقوع تدافع را غیر ممکن می‌دانند حرف حسابشان این است که شیخ طوسی شاگرد سید مرتضی بوده و هر دو شاگردان شیخ مفید بودند و در یک عصر و در فاصله حدود یک صد سال از عصر ائمه (ع) زندگی می‌کردند و هر دو از شخصیت‌های علمی و معنوی و از مفاخر دنیای اسلام و تشیع بودند و بدون تسلط کامل و آشنایی همه‌جانبه ادعای اجماع نمی‌کردند و بدین لحاظ وقوع تدافع بین آن دو غیر ممکن است.

مرحوم صاحب معالم از کسانی است که وقوع تدافع را قبول ندارد و لذا دست به توجیه زده است یعنی هر دو اتفاق نظر داشتند و خبر واحدی را که سید حجّت نمی‌دانست شیخ ایضا حجّت نمی‌دانست و برعکس.

و اما کسانی که تدافع را ممکن می‌دانند می‌گویند هیچ بعدی ندارد که به جهت برداشت‌های مختلف برخلاف هم ادعای اجماع نمایند مثلا شیخ طوسی دیده است که «اصحاب» به یک مقدار از روایت عمل کرده‌اند و به یک مقدار از آنها عمل نکرده‌اند و چنین برداشت کرده است که انگیزه عدم عمل بروایات، عدم اجتماع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۷۹

اجماع الامامیه، مع انهما متعاصران بل الاول تلمذ علی الثانی، و هما الخیران العالمان بمذهب الامامیه. و لیس من شأنهما ان یحکیا مثل هذا الامر بدون تثبت و خبره کامله.

فلذلک وقع الباحثون فی حیره عظیمه من اجل التوفیق بین نقلیهما. و قد حکى الشيخ (۱) الا-عظم فی الرسائل وجوها للجمع: مثل ان یکون مراد السید المرتضی

شرایط (از قبیل ثقه بودن و غیر ذلک و ...) بوده است و نتیجه گرفته است که عمل به خبر واحدی که جامع شرایط باشد اجماعی می‌باشد، و سید مرتضی انگیزه عدم عمل به روایات را این دانسته که روایات محفوف به قرآنی نبوده و افاده علم و یقین را نمی‌کرده و لذا برداشت نموده که عدم عمل به خبر واحدی که مفید علم نباشد اجماعی خواهد بود و خلاصه در مسائل فقهی ایضا کثیرا ما اتفاق افتاده است که شیخ طوسی و سید مرتضی برخلاف هم ادعای اجماع نموده‌اند.

شیخ انصاری در رسائل در ابتدای بحث، وقوع تدافع را امر ممکن قلمداد می‌کند و بعدا وجوهی را متذکر می‌شود تا رفع تدافع بشود و ثابت گردد که هر دو بزرگوار راجع به خبر واحد اتفاق نظر داشته‌اند استاد مظفر آن وجوه را متذکر می‌شود و سپس مورد انتقاد قرار می‌دهد.

(۱) - شیخ انصاری وجوهی را در رابطه با جمع بین سخن شیخ طوسی و سید مرتضی حکایت نموده است:

وجه اول: منظور سید مرتضی از خبر واحد که ادعای اجماع بر عدم حجیت آن نموده است خبر واحدی بوده است که از طریق

مخالفتین (غیر امامی) نقل شده باشد و شیخ طوسی خبری را که راوی آن غیر امامی می‌باشد، حجت نمی‌داند و وجه دوّم: و قیل یجوز ان یکون مراده ... مراد سید مرتضی از خبر واحد شاید خبر غیر ثقة باشد در آن زمان علما دفاتر و کتبی داشتند بنام (اصول المعمول بها) که در آنها روایات و گفته‌های معصومین (ع) ثبت شده بود و روایات اصول مزبور، مورد اعتماد و وثوق همگان بود و منظور سید مرتضی از خبر واحدی که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۰

حجیت ندارد خبری است که مأخوذ از آن (اصول) نباشد و شیخ طوسی ایضا چنین خبری را حجت نمی‌داند. و وجه سوّم: و قیل یجوز ان یکون مراد الشیخ ... منظور شیخ طوسی خبری است که محفوف به قرآینی باشد و افاده علم نماید سید مرتضی حتما چنین خبری را حجت می‌داند.

شیخ انصاری وجه اول و پس از آن وجه دوّم را تحسین نموده است و علامه بر وجوه مذکوره وجه دیگری را ذکر نموده است و چندین بار آن را مورد تحسین و تأیید قرار داده و بهترین وجوه معرفی نموده است و ما حاصل آن وجه که شماره ۴ را رقم می‌زند از این قرار است:

اولا: کلمات هر دو بزرگوار را مورد توجه قرار می‌دهیم و بعد از آن وجه چهارم را به کار می‌اندازیم.

سید مرتضی می‌فرماید: «خبر واحدی که یقین به صدور آن از معصوم (ع) داریم حجت است و از مورد انعقاد اجماع (بر عدم حجیت خبر واحد) بیرون می‌باشد».

شیخ طوسی می‌فرماید: «خبر واحدی که راوی آن امامی و ثقة و سدید باشد و از پیغمبر (ص) و امام، (ع) نقل کرده باشد و مورد طعن نباشد و همچنین قرینه‌ای برطبق مضمون آن موجود نباشد، حجت است و مورد اتفاق علمای امامیه می‌باشد».

چگونگی جمع بین دو سخن مزبور:

اولا- می‌گوییم مراد سید مرتضی از «علم» اطمینان- احتمال ۹۵ درصد مثلا، می‌باشد «یقین» احتمال صددرصد است چرا دست به چنین تفسیری زده‌ایم؟ برای اینکه خود سید مرتضی (علم) را به اطمینان و سکون نفس تفسیر نموده است.

نتیجه این می‌شود که از نظر سید مرتضی خبری که اطمینان بصدور آن از معصوم داشته باشیم حجت است بنابراین منظور از قرآینی که در کلام سید مرتضی ذکر شده است قرائنی است که موجب اطمینان می‌شود و نتیجه این می‌شود که از نظر سید مرتضی خبر واحدی که محفوف به قرائن باشد و قرائن مفید اطمینان می‌باشد، حجت است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۱

من خبر الواحد الذی حکى الاجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذی یرویه مخالفونا و الشیخ یتفق معه علی ذلک. و قیل: یجوز ان یکون مراده من خبر الواحد ما یقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فی الاصول المعمول بها عند جمیع الطائفة و حیث یتقارب مع الشیخ فی الحکایة عن الاجماع و قیل: یجوز ان یکون مراد الشیخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوف بالقرائن المفیده للعلم بصدقه یتفق حیث یتفق مع نقل السید.

می‌رویم به سراغ کلام شیخ طوسی منظور شیخ طوسی از «قرائن» که فرموده است خبر واحد باید مجرد از آن باشد قرائنی است که مفید علم باشد یعنی از کتاب و سنت و اجماع و عقل به این معنا که اگر چنین قرائنی همراه با خبر واحد باشد جواز عمل به خبر واحد بخاطر آن قرائن است نه بخاطر خود خبر واحد بنابراین اگر خبر واحد محفوف به قرائن حالیه و مقالیه اطمینان بخش باشد اشکال ندارد و خبری که محفوف به قرائن اطمینان بخش است، مورد اجماع (بر حجیت خبر واحد) خواهد بود.

نتیجه تصرّفات این می‌شود: خبر واحدی که محفوف به قرائن اطمینان بخش باشد، از نظر هر دو شخصیت حجیت و اعتبار دارد

بنابراین منظور سید مرتضی از خبری که اجماع بر عدم حجیت آن قائم شده است، خبر واحدی است که مورد اطمینان نباشد و اگر مورد اطمینان باشد حجّت خواهد بود و منظور شیخ طوسی از خبری که اجماع بر حجیت آن قائم شده است خبری است که مورد اطمینان نباشد و خبری که مورد اطمینان نباشد حجّت نخواهد بود، هوش اگر داری ببین نام علی در روی ما است کاملا- واضح گردید که سید و شیخ باهم اتفاق نظر دارند.

هذا ما افاده شیخ انصاری ...

استاد مظفر وجه چهارم جمع را مردود می‌شناسد و می‌فرماید: توجیه مذکور با تصریحات سید مرتضی سازش ندارد چه آنکه سید مرتضی صریحا مقصود خود را از (علم) که همان احتمال صددرصد باشد بیان فرموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۲

و هذه الوجوه من التوجيهات قد استحسّن الشيخ الانصاري منها الاول ثم الثاني. و لكنه يرى ان الارجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه (۱) و أكد عليه اكثر من مرة، فقال: «ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، (۲) و هو ان مراد السيد من (العلم) الذي ادعاه في صدق الاخبار هو مجرد الاطمئنان، فان المحكّي عنه في تعريف العلم انه (ما اقتضى سكون النفس)، و هو الذي ادعى بعض الاخباريين ان مرادنا من العلم بصدور الاخبار هو هذا المعنى، لا- اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأسا. فمراد الشيخ من مجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التي ذكرها اولاً، و هي موافقة الكتاب و السنة و الاجماع و الدليل العقلي. و مراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة (۳) احتفاف اكثر الاخبار بها هي الامور الموجبة للوثوق بالزاوي او بالرواية بمعنى سكون النفس بهما و ركونها اليهما.

ثم قال: «و لعلّ هذا الوجه احسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ و السيد خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بان اكثر الاخبار متواترة أو محفوفة و تصريح الشيخ في كلامه المتقدم بانكار ذلك».

(۱)- ذكر المحقق الآشتياني في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع ان هذا الوجه من التوجيه سبق اليه بعض أفاضل المتأخرين و هو المحقق النراقي صاحب المناهج، و نقل نص عبارته.

(۲)- از عبارت (و يمكن الجمع) تا حدود ۱۲ سطر که داخل پرانتز قرار گرفته است کلمات شیخ انصاری می‌باشد که از رسائل نقل شده است و در مقام توضیح جملات و عبارات و ارجاع ضمائر باید توجه داشت که مرجع بعضی از ضمائر در کتاب اصول فقه مذکور نمی‌باشد و بلکه در رسائل ذکر شده است.

چنانچه منظور از (عبارته المتقدمة) عبارت سید مرتضی است که در رسائل نقل شده است.

(۳)- غرضه من عبارته المتقدمة عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد و قد نقلها الشيخ الاعظم الرسائل.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۳

هذا ما افاده الشيخ الانصاري في توجيه كلام هذين العلمين، و لكنني لا أحسب ان السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع، لأنه صرح في عبارته المنقولة في مقدمه السرائر بان مراده من العلم القطع الجازم، قال:

«اعلم انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها، لانه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة».

و أصرح منه (۱) قوله بعد ذلك: «و لذلك ابطنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لانها لا توجب علما و لا عملا و أوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم لان خبر الواحد اذا 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 التجوز فعاد الامر في العمل بأخبار الآحاد الى انه اقدام على ما لا تأمن من كونه فسادا او غير صلاح».

هذا، و یحتمل احتمالا بعيدا ان السيد لم یرد (۲) من التجویز- الذی قال عنه انه لا

(۱)- انما قلت اصرح منه، لانه یحتمل فی العبارة المتقدمة انه یرید من العلم ما یعم العلم بالحکم و العلم بمشروعیه الطریق الیه و ان کان الطریق فی نفسه ظنیا. و هذا احتمال لا یطرق الی عبارته الثانیة.

(۲)- شیخ مظفر (ره) با یک احتمال بعید و ضعیف، می‌خواهد ثابت کند که منظور سید مرتضی (ره) از (علم) همان اطمینان است نه یقین و جزم.

در ذیل عبارت سید مرتضی این جمله (فانّ الظن لا یمنع من التجویز فعاد الامر...) ذکر شده است و معنای عبارت مذکور آن است که (ظن) با احتمال خلاف روبرو می‌باشد و از احتمال خلاف ممانعت نمی‌کند، بنابراین در عمل بظن ایمنی نخواهیم داشت، علی‌ای حال اگر مراد از (تجویز و احتمال خلاف) معنای عام باشد یعنی احتمال ضعیف عقلی پنج درصد مثلا، در این صورت معنای جمله مذکور این است که ظن حاصل از خبر عادل از احتمال ضعیف عقلی ممانعت نمی‌کند و مراد از ظن همان اطمینان است که در مقابل (علم) می‌باشد و اگر مراد از (تجویز) احتمال عقلایی باشد (یعنی احتمال ۲۰٪ که با اطمینان قابل جمع نمی‌باشد) در این صورت مراد از ظن غیر از اطمینان است و منظور از (علم) در عبارت سید مرتضی همان اطمینان می‌باشد بنابراین، وجه چهارم توجیه، دوباره

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۴

یمنع منه الظن - کل تجویز حتی الضعیف الذی لا یعتنی به العقلاء و یجتمع مع اطمئنان النفس، بل اراد منه التجویز الذی لا یجتمع مع اطمئنان النفس و یرفع الامان بصدق الخبر، و انما قلنا ان هذا الاحتمال (۱) بعید لانه یدفعه: ان السيد حصر فی بعض عباراته ما یثبت الاحکام عند من نأی عن المعصومین او وجد بعدهم، حصره فی خصوص الخبر المتواتر المفصی الی العلم و اجماع الفرقة المحقة لا غیرهما.

و اما تفسیره للعلم بسکون النفس (۲) فهذا تفسیر شایع فی عبارات المتقدمین و منهم الشیخ نفسه فی العدة. و الظاهر انهم یریدون من سکون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان و ان لم یبلغ القطع كما هو متعارف التعبیر به فی لسان المتأخرین. نعم لقد عمل السيد المرتضی (۳) علی خلاف ما أصله هنا، و كذلك ابن ادریس

جان می‌گیرد.

(۱)- احتمال مذکور گرچه کارساز می‌باشد و توجیه چهارم را تأیید می‌کند منتهی احتمال مذکور در نهایت بعد قرار دارد چه آنکه سید مرتضی علم به احکام را به دو طریق ۱- خبر متواتر ۲- اجماع فرقه امامیه) منحصر نموده است و هر دو طریق مفید علم (احتمال صددرصد) خواهد بود.

(۲)- اگر منظور سید مرتضی از (علم) همان احتمال صددرصد باشد پس چرا خود سید مرتضی (علم) را بسکون نفس تفسیر نموده است و «سکون النفس» در بطن و شکم «اطمینان» هم موجود می‌باشد. استاد مظفر پاسخ می‌دهد که منظور سید از سکون نفس مجرد «سکون نفس» نیست که تا آن را در شکم اطمینان جستجو نماییم و بلکه منظور از «سکون نفس» همان قطع و جزم خواهد بود و تعبیر به «سکون، نفس» و اراده «قطع» و «جزم» از آن، بین متأخرین شایع است.

(۳)- اگر کسی اعتراض نماید که سید مرتضی و ابن ادریس (ره) در مقام بحث و اظهار نظر عمل به خبر واحد را جایز نمی‌دانند و لکن در مقام عمل برخلاف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۵

الذی تابعه فی هذا القول، لانه كان كثيرا ما يأخذ باخبار الآحاد الموثوقه المرويه فی كتب اصحابنا، و من العسیر علیه و علی غیره ان یدعی تواترها جمیعا او احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. و علی ذلك جرت استنباطاته الفقهیه و كذلك ابن ادریس فی السرائر، و لعل عمله هذا یكون قرینه علی مراده من ذلك الکلام و مفسرا له علی نحو ما احتمله الشیخ الانصاری.

و علی کل حال سواء استطعنا (۱) تأویل کلام السید بما یوافق کلام الشیخ او لم

مبنایشان رفتار می‌کنند یعنی در موقع که می‌خواهند فتوی صادر کنند به خبر واحد ثقہ عمل نموده و از خبر واحد احکام فقهی را استنباط می‌کنند، در پاسخ این سؤال مطلبی را که می‌توان گفت آن است که سید مرتضی و ابن ادریس با مبنایشان مخالفت نکرده‌اند و بلکه به خبری عمل کرده‌اند که متواتر بوده و یا محفوف به قرائن قطعیه بوده است «و من العسیر علیه...» پاسخ مذکور ناصحیح است چه آنکه اخباری را که سید مرتضی و ابن ادریس و دیگران مورد عمل قرار داده‌اند به حدی زیاد است که نمی‌توانیم همه آنها را با قرائن قطعیه بیچیم و یا همه آنها را متواتر بدانیم بنابراین عمل سید مرتضی قرینه می‌شود بر اینکه مراد از (علم) در کلام سید، همان اطمینان است و سرانجام توجیه چهارم شیخ انصاری بقوت و عظمت و احسیت خود باقی خواهد بود.

(۱) - استاد مظفر پس از خروج اضطراری، و درگیر شدن با مسئله «تدافع» بین سید مرتضی و شیخ طوسی خود را در اصل مسیر بحث قرار می‌دهد و به اصل مطلب (تحقق اجماع بر حجیت خبر واحد) می‌پردازد و می‌فرماید: آنچه که مسلم است این است که مرحوم شیخ طوسی، اجماع علمای شیعه را بر معتبر بودن خبر واحد (که موثق باشد و مأمون از کذب باشد و...) ادعا نموده و دعوی مزبور مورد قبول است و همه علما از زمان صدر اسلام تاکنون به خبر واحد موثق غیر مفید علم، عمل کرده‌اند و عمل علما مؤید اجماع مذکور خواهد بود (و ان لم یکن عادلا بالمعنی الخاص) یعنی راوی خبر اگر عدالت خاص (عدالت در مقام اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۶

نستطع، فان دعوی الشیخ اجماع 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 الاول الی الیوم حتی نفس السید و ابن ادریس کما ذکرنا، بل السید نفسه (۱) اعترف فی بعض کلامه بعمل الطائفة باخبار الآحاد الا انه ادعی انه لما کان من المعلوم عدم عملهم بالاخبار المجرده کعدم عملهم بالقیاس فلا بد من حمل موارد عملهم علی الاخبار المحفوفه بالقرائن، قائلا: «لیس ینبغی ان یرجع عن الامور المعلومه المشهوره المقطوع علیها- و یقصد بالامور المعلومه عدم عملهم بالظنون- الی ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل- و یقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم باخبار الآحاد- و قد علم کل موافق و مخالف ان الشیعه الامامیه تبطل القیاس فی الشریعه حیث لا یؤدی الی

شهادت) را نداشته باشد اشکالی ندارد و خبر شخص «موثق به» حجت خواهد بود.

(۱) - ممکن است کسی بگوید: (چه اجماعی که سید مرتضی و تابعین وی مخالف با عمل بخبر واحد می‌باشد؟! استاد مظفر پاسخ می‌دهد که خود سید در بعضی از کلمات خود اشاره نموده است که طائفه امامیه از دیرزمان به خبر واحد عمل می‌کردند منتهی سید مرتضی مطلبی را از خودش اضافه نموده: که عمل طائفه شیعه به خبری بوده است که محفوف با قرائن باشد و به خبر مجرد از قرینه عمل نمی‌کردند و لذا به ناچار عمل آنها به خبر واحد باید به اخباری حمل شود که محفوف به قرائن باشد.

قائلا: (لیس ینبغی... سید مرتضی می‌فرمود: که نباید از امور معلومه و یقینی صرف نظر شود یعنی طائفه شیعه به ظنون عمل نمی‌کردند و نباید بسوی مشتبهات و ملتبسات رجوع کرد یعنی به خبر واحد عمل نمی‌کردند و همه می‌دانند که عمل به قیاس و خبر واحد مادامی که مفید علم نباشد، باطل است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۷

العلم و كذلك نقول في اخبار الآحاد».

و نحن نقول للسيد المرتضى: (۱) صحيح ان المعلوم من طريقه الشيعة الامامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، و لكن خبر الواحد الثقة المأمون و ما سواه من الظنون المعبرة كالتواهر اذا كانوا قد عملوا بها فانهم لم يعملوا بها الا لانها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها و حجيتها. فلم يكن العمل بها عملا بالظن، بل يكون - بالخير - عملا بالعلم.

و عليه، فنحن نقول معه: «انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها، لانه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة».

و خبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل الى العلم بالاحكام، و نقطع بالعلم - على حد تعبيره - على انه مصلحة لا نجوز كونه مفسدة.

و يؤيد ايضا دعوى الشيخ (۲) للاجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الانصارى في الرسائل: (منها) ما ادعاه الكشي (۳) من اجماع العصابة على تصحيح ما

(۱) - به سيد مرتضى بايد بگويم که عمل به خبر واحد عمل به غير علم نمی باشد چه آنکه حجیت و اعتبار خبر واحد با دليل علمی ثابت شده است و عمل به خبر واحد سرانجام عمل به علم است و خبر واحد طريقی است که بتوسط آن علم و يقين به احكام شرعی حاصل می شود.

(۲) - قرائنی موجود است که ادعای شیخ طوسی را تأیید می کند شیخ انصاری همه قرائن را در رسائل ذکر فرموده و آقای مظفر دو تا از آنها را یادآوری می نماید.

(۳) - جهت توضیح عبارت و اینکه سخن آقای کشی چگونه مؤید اجماع شیخ طوسی می باشد چهار نکته را باید مورد توجه داشته باشیم:

نکته اول: حدود ۱۸ نفر از روات، به (اصحاب اجماع) معروف شده اند که از نظر فقاها و عدالت به چند طبقه تقسیم شده اند:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۸

طبقه اول: (زراره، محمد بن مسلم، فضیل بن یسار، ابی بصیر، برید عجلی، معروف بن خربوذ). این شش نفر از شاگردان صادقین (ع) بودند و از نظر فقاها و عدالت از دیگران برتری دارند.

طبقه دوم: (ابان بن عثمان، جمیل بن دراج، عبد الله بن مسکان، عبد الله بن بکیر، حماد بن عثمان، حماد بن عیسی).

طبقه سوم: (یونس بن عبد الرحمن، صفوان، محمد بن ابی عمیر، عبد الله بن مغیره، حسن بن محبوب، احمد بن زنی).

نکته دوم: «صحت» در نزد قدما به این معنی است: «هذه الرواية صحيحة» یعنی جایز العمل است و در نزد متأخرین (صحة) به معنای آن است که فلان روایت از نظر سند صحیح است و قطعی الصدور می باشد و ممکن است بخاطر عمل نکردن اصحاب جائز العمل نباشد.

نکته سوم: محلّ انعقاد اجماع تارة (تصحیح ما یصحّ عن جماعة) می باشد یعنی اجماع قائم شده است که عمل به آن روایت جائز است و اخری محلّ انعقاد اجماع آن است که فلان روایت سندش صحیح است.

نکته چهارم: (تصحیح ما یصحّ عن جماعة) یعنی چه؟ جمله مزبور دو معنا دارد:

معنای اول: مثلا حدیثی برای ما نقل شده و ده تا واسطه دارد و نفر پنجم آن یکی از افراد (اجماع) می باشد فرض می کنیم نفر پنجم روایت، (زراره) می باشد. معنای (تصحیح ما یصحّ عن جماعة) این است که افراد بعد از «زراره» را باید بررسی و تحقیق نماییم اگر

مورد وثوق بودند به روایت مذکور عمل می‌شود و اما (زراره) و افراد پیش از او تحقیق و فحص لازم ندارد.

معنای دوّم: تنها (زراره) فحص نمی‌خواهد و افراد بعد از او و قبل از او باید فحص گردد.

پس از توجه به نکات اربعه معنای عبارت کتاب و محلّ استشهاد واضح می‌شود آقای کشی «صاحب کتاب رجال» ادّعی اجماع نموده مبنی بر اینکه عصابه علمای شیعه اجماع دارند: روایاتی که از طریق (اصحاب اجماع) نقل می‌شود جائز

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۸۹

یصح عن جماعة، فانه من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به، لا- القطع بصدوره، اذ الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة. و (منها) دعوى النجاشي (۱) ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب، و هذه العبارة من النجاشي تدل دلالة صريحة على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن

العمل است و این ادّعی کشی مؤید ادّعی شیخ طوسی خواهد بود.

توضیح عبارت

قوله ما ادّعه الكشي ... مراد از اجماع عصابه یعنی «اجماع علمای شیعه» مراد از (تصحیح ما یصحّ عن جماعة) یعنی علمای شیعه اجماع دارند بر اینکه (ما یصحّ عن جماعة) آنچه که از اصحاب اجماع نقل می‌شود صحیح است یعنی جائز العمل می‌باشد (اذا الاجماع وقع ...) یعنی محل انعقاد اجماع آن است که روایات نقل شده‌ای از (اصحاب الاجماع) صحت به معنای «جواز العمل» دارند، و محل انعقاد اجماع مسئله صحیح بودن سند نیست.

(۱)- شرح: مؤید دوّم از قرار ذیل است: (محمد ابن ابی عمیر که یکی از افراد اصحاب الاجماع) می‌باشد دو جور روایات نقل نموده یکی بنحو مستند که تمام افراد واسطه را نقل کرده تا به امام (ع) رسیده است دیگر بنحو مرسل که بعضی از واسطه‌ها را ذکر نکرده است.

آقای نجاشی صاحب رجال، ادّعی اجماع نموده است که روایات مرسله محمد بن ابی عمیر، جائز العمل می‌باشد و معلوم می‌شود که مسانید و روایات مستندة ابن ابی عمیر، بطریق اولی جائز العمل می‌باشد و این بخاطر آن است که روایات محمد ابن ابی عمیر مورد وثوق است و روایات موثق جائز العمل خواهد بود و بدین وسیله اجماع شیخ طوسی مورد تأیید واقع خواهد شد. استاد مظفر تمام آنچه را که در مورد بحث بیان داشت از رسائل شیخ انصاری (ره) نقل نموده و لذا جهت دریافت تفصیل بحث به مراجعه به رسائل سفارش می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۰

ابی عمیر لا- من اجل القطع بالصدور، بل لعلمهم انه لا- یروی او لا- یرسل الا عن ثقة. الی غیر ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الانصاري من هذا القبيل.

و عليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع فقد استوتفت البحث احسن استيفاء، و اجاد فيها الشيخ فيما افاد، و ألت بالمووضوع من جميع اطرافه، كعادته في جميع ابحائه. و قد ختم البحث بقوله السيد: «و الانصاف (۱) انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماع المنقولة و الشهرة العظيمة و الامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الاجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب».

و اضاف: «لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا- مطلق الظن». و نحن له من المؤيدین. جزاه الله خير ما يجزى العلماء العاملين.

د- دلیل حجیه خبر الواحد من بناء العقلاء

انه من المعلوم قطعاً (۲) الذی لا یعتبریه الریب استقرار بناء العقلاء طراً و اتفاق

(۱)- شیخ انصاری تحقق اجماع را بر حجیت خبر واحد ثابت می‌کند و محلّ انعقاد اجماع را، خبر واحد ثقّه و مأمون از کذب معرّفی می‌نماید و مرحوم مظفر در بست نظریّه شیخ انصاری را در هر دو مرحله می‌پذیرد:

۱- تحقق اجماع بر حجیت خبر واحد

۲- قدر متیقّن از اجماع خبر ثقّه و مأمون از کذب و موثوق به خواهد بود.

(۲)- چهارمین دلیل بر حجیت خبر واحد «بناء عقلاء» است و مهم‌ترین ادله همین دلیل چهارم است چه آنکه بقیه دلایل همان‌طوری که دیدیم قابل‌خداشه بودند و دلیل چهارم خداشه قابل‌توجهی ندارد و ما حصل آن از قرار ذیل است:

دلیل چهارم از دو مقدمه قطعی تشکیل می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۱

سیرتهم العمليّه، علی اختلاف مشاربهم و اذواقهم، علی الاخذ بخبر من یثقون بقوله

مقدمه اولی: بنا و دأب عقلا بر این است که در کلیه امور زندگی و مسائل اجتماعی شان بخبر واحد و به قول کسی که مورد وثوق است و از نظر راستگویی مورد اعتماد می‌باشد، عمل می‌کنند و ناگفته پیداست که عقلا کورکورانه و تعبدا چنین روشی را در پیش نگرفته‌اند و بلکه بخاطر آن است که از خبر و قول شخص موثّق، اطمینان و سکون نفس و آرامش خاطر حاصل می‌کنند و به احتمال خلاف و کذب در مورد خبر واحد اعتنا و توجهی ندارند همان‌طوری که در عمل بظاهر الفاظ و افعال، به احتمال خلاف اهمیتی قائل نمی‌شوند و بدون شک قوام معیشت انسان‌ها و نظام زندگی اجتماعی آنان مبتنی بر عمل کردن به خبر واحد است چه آنکه در همه مسائل و امور، تحصیل علم و یقین غیر ممکن است و اگر قرار باشد که مردم در همه مسائل و امور زندگی شان تحصیل یقین نمایند نظام اجتماعی بشر، مختل شده و اضطراب و نگرانی بر جامعه حاکم خواهد شد.

مقدمه دوّمی: سیره و روش مسلمین و شارع مقدّس همان روش عقلا می‌باشد چه آنکه اگر شارع مقدّس روش عقلا را نسبت به مسائل شرعی و احکام الهی قبول نداشت باید اعلام می‌فرمود که در مسائل دینی و تحصیل احکام الهی فقهی، عمل کردن به خبر ثقّه جایز نمی‌باشد چنانچه در مواردی که بناء عقلا مورد پسند شارع مقدّس نبوده است اعلام ردع فرموده است، مثلاً: عقلا بما هم عقلا معاملات ربوی را انجام می‌دادند و شارع مقدّس جلوی این بنا را می‌گیرد و اعلام ردع می‌نماید.

نتیجه مقدمه دوّم: آن است که از عدم ردع، موافقت شارع مقدّس در مورد عمل به خبر ثقّه کشف می‌شود و از هر دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که نسبت به احکام شرعی خبر ثقّه از نظر شارع مقدّس حجّت خواهد بود.

شیخ انصاری در رسائل راجع به بناء عقلا سه تا شرط را یادآوری نموده است:

۱- شارع مقدّس از بناء عقلا اطلاع پیدا کند.

۲- مانعی از ردع و منع، از ناحیه شارع مقدّس موجود نباشد.

۳- منع و ردعی از ناحیه شارع مقدّس نرسیده باشد و فرموده است که شروط ثلاثه در مورد بناء عقلا بر عمل به خبر ثقّه موجود است و بنابراین خبر ثقّه از نظر شارع مقدّس حجّت می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۲

و یطمنون الی صدقه و یأمنون کذبہ. و علی اعتمادهم فی تبلیغ مقاصدهم علی الثقات. و هذه السيرة العملية جارية حتى فی الاوامر الصادرة من ملوکهم و حکامهم و ذوی الامر منهم. و سر هذه السيرة ان الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لا یعتنون بها، فلا یلتفتون الی احتمال تعمد الکذب من الثقة، كما لا یلتفتون الی احتمال خطأ و اشتباهه او غفلته. و كذلك أخذهم بظواهر الکلام و ظواهر الافعال، فان بناءهم العملی علی الغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. و ذلك من کل مله و نحلة.

و علی هذه السيرة العملية قامت معایش الناس و انتظمت حياة البشر، و لولاها لاختل نظامهم الاجتماعی و لسادهم الاضطراب لقله ما یوجب العلم القطعی من الاخبار المتعارفة سندا و متنا.

و المسلمون بالخصوص کسائر الناس جرت سيرتهم العملية علی مثل ذلك فی استفادة الاحکام الشرعية من القديم الی يوم الناس هذا، لانهم متحد و المسلك و الطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء علی ذلك فی غير الاحکام الشرعية. ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من اخذ احکامهم الدينية من اصحاب النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله أَوْ من اصحاب الائمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟

و هل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم و قبل اليوم فی العمل بما یخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون الیه؟ و هل ترى تتوقف الزوجة فی العمل بما یحکيه لها زوجها الذى تظمن الی خبره عن رأى المجتهد فی المسائل التى تخصها كالحيض مثلا؟

و اذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون علی الاخذ بخبر الواحد الثقة- فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم لانه منهم بل هو رئيسهم، فلا بد ان نعلم بانه متخذ لهذه الطريقة العقلية كسائر الناس ما دام انه لم یثبت لنا ان له فی أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۳

تبلیغ الاحکام طریقاً خاصاً مخترعاً منه غیر طریق العقلاء، و لو كان له طریق خاص قد اخترعه غیر مسلك العقلاء لاداعه و بینه للناس و لظهر و اشتهر و لما جرت سيرة المسلمين علی طبق سيرة باقى البشر. و هذا الدلیل قطعی لا یداخله الشک، لانه مرکب من مقدمتين قطعتين:

۱- ثبوت بناء العقلاء علی الاعتماد علی خبر الثقة و الاخذ به.

۲- کشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم و اشتراکه معهم، لانه متحد المسلك معهم. قال شيخنا النائینی قدس سره كما فی تقريرات تلميذه الكاظمی قدس سره (ج ۳ ص ۶۹):

«و اما طريقة العقلاء فهی عمدة ادلة الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل الی المناقشة فی بقية الادلة فلا سبيل الی المناقشة فی الطريقة العقلية القائمة علی الاعتماد علی خبر الثقة و الاتكال علیه فی محاوراتهم». و اقصى ما قيل فی الشک فی هذا الاستدلال (۱) هو: ان الشارع لئن كان متحد

.....

(۱)- ما حصل مناقشه بر دلیل چهارم آن است که سیره و بناء عقلا بر عمل کردن به خبر ثقة در تمامی امور شخصی و اجتماعی شان مسلم و قطعی بوده و شک و تردیدی در آن راه ندارد منتهی سیره عقلا بما هم عقلا اگر مورد امضا و تصویب شارع مقدس نباشد، اعتباری ندارد بناء عقلا زمانی حجت است که اذن و رضایت شارع را همراه خود داشته باشد و ردع و منعی از ناحیه شارع نرسیده باشد در حالی که آیات و روایاتی که از عمل بغير علم و عمل بظن، نهی نموده‌اند خبر ثقة را ایضا شامل می‌شوند چه آنکه خبر ثقة

تنها مفید ظنّ می‌باشد نه مفید قطع و جزم. مانند:

قول تعالی: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) و قول معصوم (ع) (و ما لم تعلموا فردّوه الینا ...) بنابراین بناء عقلا مبنی بر عمل به خبر واحد ثقة مورد رضای شارع مقدّس نبوده و ردع و منع از ان ثابت است و با بناء عقلا نمی‌توان حجّیت خبر ثقة را به اثبات رساند.

استاد مظفر: (و قد عالجننا هذا الامر ...) جواب از عدم رادعیّت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۴

المسلک مع العقلاء فانما يستكشف موافقته لهم و رضاه بطریقتهم اذا لم یثبت الردع

آیات ناهیه را در دو مورد بررسی می‌نماید یکی در مورد استصحاب که از اصول عملیه است، آیات ناهیه (از عمل به استصحاب که به حکم بناء عقلا ثابت شده است) نهی و ردع نخواهد کرد چه آنکه مقصود آیات ناهیه از نهی متابعت غیر علم آن است که با غیر علم واقع و حق ثابت نمی‌شود یعنی اگر کسی بخواهد مثلا با ظنّ واقع و حقّی را ثابت نماید جائز نیست لَانَّ الظنَّ لا یغنی من الحقّ شیئا.

و در باب استصحاب «واقع و حقّی» ثابت نمی‌شود و بلکه استصحاب در مقام تحیّر از نظر عمل مورد استفاده واقع می‌شود مثلا در استصحاب طهارت ثوب، «طهارت واقعی» ثابت نمی‌شود و لذا مسئله استصحاب مشمول آیات ناهیه نخواهد بود و آیات ناهیه نسبت به بناء عقلا که پشتوانه استصحاب است رادعیّت ندارد و بناء عقلا بقوّت خود از لحاظ پشتوانه بودن برای استصحاب، باقی خواهد بود.

و اما پاسخ از آیات ناهیه نسبت به خبر واحد، بدو تعبیر جواب داده است یکی تعبیر محقّق اصفهانی و دیگری تعبیر نائینی (ره) و نتیجه هر دو تعبیر خروج تخصّصی خبر ثقة از تحت آیات ناهیه می‌باشد:

۱- لسان آیات ناهیه، منع و ردع، از متابعت ظنّی است که مجوز برای اعتماد بر آن نباشد و برخلاف روش عقلا- باشد و اما ظنّ حاصل از خبر ثقة مجوّز دارد مجوّز آن این است که خبر ثقة سکون بخش و آرامش‌زا می‌باشد و طبق روش عقلا- ظنّ حاصل از خبر واحد ثقة (یعنی من الحقّ شیئا) خواهد بود به عبارت دیگر عمل به خبر ثقة تعدی نیست بلکه بخاطر آن است که سکون بخش می‌باشد و لذا در نزد عقلا عمل به خبر ثقة مفروغ عنه بوده و بدین جهت از ثقة بودن راوی سؤال می‌کردند و اما بتعبیر نائینی (ره) عمل به ظنّ حاصل از خبر ثقة از ماوراء علم نیست بلکه داخل در عمل به علم است.

بنابراین خبر ثقة خروج موضوعی از آیات ناهیه دارد و موضوع آیات ناهیه شامل خبر ثقة نمی‌شود بنابراین بناء عقلا که پشتوانه خبر ثقة بود از ردع و منع شارع جان سالم از خطر آیات ناهیه بدر می‌برد و آیات ناهیه نسبت به آن رادعیّت ندارد و علی کلّ حال.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۵

منه عنها.

و یکفی فی الردع آیات الناهیه عن اتباع الظن و ما وراء العلم التي ذکرناها سابقا فی البحث السادس من المقدمة، لانها بعمومها تشمل خبر الواحد غیر المفید للعلم.

و قد عالجننا هذا الامر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهیه للاستصحاب فی الجزء الرابع مبحث الاستصحاب، فقلنا: ان هذه الآيات غیر صالحه للردع عن الاستصحاب الذی جرت سیره العقلاء علی الاخذ به، لان المقصود من النهی عن اتباع غیر العلم النهی عنه اذ یراد به اثبات الواقع، کقوله تعالی: «إِنَّ الظنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً» بینما انه لیس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع و الحق، بل هو أصل و قاعدة عملیه یرجع الیها فی مقام العمل عند الشک فی الواقع و الحق. فیخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعا. و هذا العلاج- طبعاً- لا یجری فی مثل خبر الواحد، لان المقصود به کسائر الامارات الاخری اثبات الواقع و تحصیل الحق.

و لكن مع ذلك نقول: ان خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصیصا كالظواهر التي ایضا حجيتها مستندة الى بناء العقلاء على ما سیأتی.

و ذلك بان یقال - حسبما افاده استاذنا المحقق الاصفهانی قدس سره في حاشيته على الكفایة ج ۳ ص ۱۴ - قال: «ان لسان النهی عن اتباع الظن و انه لا یغنی من الحق شیئا لیس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلائیة، بل من باب ایكال الامر الى عقل المكلف من جهة ان الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد علیه و الركون الیه.

فلا نظر فی الآيات الناهیة الى ما استقرت علیه سیرة العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة. و لذا كان الرواة یسألون عن وثاقة الرّواى للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته».

أو یقال - حسبما افاده شیخنا النائینی قدس سره على ما فی تقریرات الكاظمی قدس سره ج ۳ ص ۶۹ - قال: «ان الآيات الناهیة عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، لان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۶

العمل بخبر الثقة فی طریقة العقلاء لیس من العمل بما وراء العلم، بل هو من افراد العلم لعدم التفات العقلاء الى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم و استقرت علیه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا. فلا تصلح أن تكون الآيات الناهیة عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع یحتاج الى قیام الدلیل علیه بالخصوص».

و على كل حال، لو كانت هذه الآيات (۱) صالحة للردع عن مثل خبر الواحد

(۱) - استاد مظفر بصورت تلگرامی عدم رادعیة آیات ناهیة را برای خبر ثقة با کیفیت دیگری بیان می فرماید و ما حصل آن از این قرار است: ما از خارج می دانیم که عمل به خبر ثقة از تحت آیات ناهیة خارج می باشد چه آنکه عمل به خبر ثقة (که پشتوانه آن سیره و بناء عقلا می باشد) اگر مبغوض شارع مقدس می بود و از نظر شرعی حرمت می داشت، حتما شارع مقدس با ادله مخصوص از آن ردع و نهی می فرمود و تنها به عموم آیات ناهیة اکتفا نمی فرمود چنانچه راجع به قیاس (که عمل به ظن حاصل از قیاس مبغوض و محرم است) صدها خبر و روایت بر ابطال و حرمت عمل به قیاس دلالت دارند و شارع مقدس به حدی از عمل به قیاس ردع و منع نموده است که هر مجتهدی و حتی هر مسلمان شیعی مذهب از حرمت عمل به قیاس اطلاع دارند با آنکه عمل به قیاس از نظر عامّ البلوی و مورد ابتلا- بودن به گرد پای عمل به خبر ثقة نمی رسد و اگر عمل به خبر ثقة مورد ردع و منع شارع مقدس بود (لعرف ذلك بین المسلمین) باید بین همه مسلمین و لا اقل مجتهدین و صاحب نظران، معروف می گردید که عمل به خبر ثقة همانند عمل به قیاس ممنوع می باشد و اگر عمل به خبر ثقة غیر جایز بود باید هزارها خبر و روایت بر تحریم آن وارد می شد درحالی که شنیده نشده است که فلان روایت از عمل به خبر ثقة منع نموده است و بلکه روایات متواتره جواز عمل به خبر ثقة را ثابت می نماید.

با توضیح مذکور اگر دقت بفرمایید عبارت کتاب را ترجمه می کنیم و ان شاء الله کالعهن المنفوش (پنجه زده شده) خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۷

و الظواهر التي جرت سیرة العقلاء على العمل بها و منهم المسلمون - لعرف ذلك بین المسلمین و انكشف لهم و لما اطبقوا على العمل بها و جرت سیرتهم علیه.

فهذا (۱) دلیل قطعی على عدم صلاحیة هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلا نطیل بذكر الدور (۲) الّذی اشكلوا به فی المقام و الجواب عنه و ان شئت الاطلاع فراجع الرسائل و کفایة الأصول

و علی کُلّ حال: «به‌رحال اگر آیات ناهیه برای ردع و منع» از مثل خبر واحد و ظواهری که سیره عقلا بر عمل به آن جاری شده و مسلمان‌ها هم جزء عقلا می‌باشند، صلاحیت می‌داشت هرآینه مسئله (ردع) بین مسلمان‌ها، معروف و مشهور می‌گردید و مسئله (ردع) برای مسلمین کشف می‌شد و مخفی نمی‌ماند و هرآینه بر عمل برطبق خبر ثقه اتفاق نمی‌کردند و هرآینه سیره و روش آنها برطبق عمل برطبق خبر ثقه جاری نمی‌گشت.

(۱) - مشارالیه (هذا) همان مطلبی است که در ضمن سه سطر بیان گردید و ما آن را ترجمه کردیم (یعنی اگر آیات ناهیه صلاحیت ردع را داشت بین مسلمین معروف می‌گردید) این مطلب مزبور دلیل قطعی است بر اینکه آیات ناهیه صلاحیت ردع را ندارد البته مطلب مذکور با توضیح مزبور از سه سطر عبارت کتاب که اجمال و ابهام دارد چنان دلیل قطعی حاصل نمی‌گشت.

(۲) - استاد مظفر در عبارت مذکور از «دور» نام برده است و قصّه «دور» به‌طور اجمال از این قرار است مرحوم آخوند در کفایه الأصول از اشکال مذکور (آیات ناهیه رادع از بناء عقلا بر عمل به خبر ثقه می‌باشد) سه تا جواب داده است، جواب سوم مربوط به دور می‌باشد یعنی از طریق لزوم دور می‌خواهد ثابت نماید که آیات ناهیه نمی‌توانند رادع بناء عقلا بر عمل به خبر ثقه باشد.

و ما حاصل آن از این قرار است: اگر آیات ناهیه بناء عقلا را مبنی بر عمل به خبر ثقه منع و ردع نمایند دور محال لازم می‌آید چه آنکه رادعیت آیات از بناء عقلا متوقف بر آن است که بناء عقلا مخصّص آیات نباشد چه آنکه اگر بناء عقلا مخصّص آیات ناهیه باشد، کمر آنها را می‌شکند و دیگر توان ردع و منع را نخواهند داشت و از آن طرف مخصّص نبودن بناء عقلا برای آیات ناهیه، متوقف بر آن است که آیات، رادع از بناء عقلا- باشند (چه آنکه اگر آیات رادع نباشند، بناء عقلا- مخصّص آیات خواهد بود) بنابراین رادع بودن آیات، توقف دارد بر رادع بودن آیات و این توقف شیء است بر نفس شیء و دور است و محال خواهد بود. کوتاه‌سخن: بعضها از لزوم دور پاسخ داده‌اند و استاد مظفر نظرش آن است که ما برای پاسخ دادن از آیات ناهیه احتیاج به دلیل دور نداریم و اطاله سخن جهت ذکر دور و پاسخ آن فایده و سودی ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۸

الباب الثالث - الإجماع

اشاره

الاجماع احد معانیه (۱) فی اللغه: الاتفاق.

(۱) - آیا اجماع می‌تواند یکی از دلایل اثبات حکم شرعی به‌طور مستقل در مقابل کتاب و سنت و دلیل عقل باشد یا خیر؟ استاد مظفر ابتداء معنای لغوی و اصطلاحی اجماع را بیان می‌کند و سپس حجیت و دلیل بودن آن را نسبت به اثبات احکام شرعی از نظر علمای اهل تسنن و اهل تشیع، مورد تحقیق و بررسی قرار می‌دهد و اثبات می‌نماید که اجماع از نظر علماء شیعه نمی‌تواند به‌طور مستقل در مقابل کتاب و سنت اثبات‌گر حکم شرعی باشد و علماء سنی گرچه آن را دلیل مستقل پنداشته‌اند و دچار اشتباه شده‌اند.

معنی و مفهوم اجماع

اشاره

از نظر لغت (اجماع) در چندین معنا به کار رفته است:

۱- اجماع یعنی عزم و قصد. در بعضی از روایات چنین آمده (لا صیام لمن لم یجمع الصیام الی اللیل) لم یجمع به معنای (لم یقصد) آمده است.

۲- (اجماع) به معنای اتفاق مثلاً می‌گویند (اجمع العلماء علی کذا) ای «اتفق العلماء علی کذا» بنابراین یکی از معانی لغوی (اجماع) اتفاق است و لذا مرحوم مظفر در عبارت کتاب فرموده است (الاجماع احد معانیه فی اللغة الاتفاق)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۱۹۹

یکی از معانی (اجماع) در لغت اتفاق است.

معنای اصطلاحی (اجماع) یک نوع اتفاق خاصی می‌باشد که علمای علم اصول طبق مبانی اعتقادی‌شان تعبیرات گوناگونی راجع به معنای اصطلاحی (اجماع) ارائه نموده‌اند.

۱- اجماع یعنی اتفاق فقهای مسلمین بر حکم شرعی

۲- اجماع یعنی اتفاق اهل حلّ و العقد.

اهل حلّ و العقد کسانی هستند که امور و کارهای مهمّ اجتماعی و سیاسی و دینیّ مسلمان‌ها بدست آنها حلّ و فصل و به اصطلاح (باز و بسته) می‌گردید.

چنانچه شیخ طوسی در کتاب تهذیب فرموده است که (اجماع) عبارت است از اتفاق اهل حلّ و العقد از امت محمّد (ص) و فخر رازی تقریباً اجماع را به همین معنا تفسیر نموده است.

۳- بعضی‌ها گفته‌اند اجماع یعنی اتفاق امت محمّد (ص) بر حکمی از احکام شرعی.

استاد مظفر می‌فرماید: از تعبیرات مزبور می‌توانیم یک معنای جامعی را به عنوان معنای اصطلاحی (اجماع) مشخص نماییم: «اجماع» اتفاق جماعتی که آن اتفاق شأئیت اثبات حکم شرعی را داشته باشد، بنابراین بهر اتفاقی از هر جماعتی بی‌سروپا، (اجماع) اطلاق نمی‌شود.

علی‌ای‌حال علمای اهل سنت (اجماع) را دلیل مستقلّ می‌دانند و همان‌طوری که با دلیل کتاب و سنت حکم شرعی به اثبات می‌رسد، اجماع ایضاً اثبات‌گر حکم شرعی خواهد بود.

به عبارت دیگر اصولیین اهل تسنّن اجماع را من حیث هو هو و بدون آنکه شرط و شروطی را قائل بشوند حجّت می‌دانند و بوسیله آن، احکام شرعی را ثابت می‌نمایند و اما علمای امامیه می‌گویند اگر از اجماع قول معصوم (ع) کشف شود اعتبار دارد و الا اعتباری نخواهد داشت و راجع به کیفیت کشف از قول معصوم (ع) در آینده نزدیک تحقیق خواهیم نمود که یا از طریق حسّ است و یا از طریق قاعده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۰

و المراد منه فی الاصطلاح: اتفاق خاص.

و هو: اما اتفاق الفقهاء من المسلمین علی حکم شرعی.

او اتفاق اهل الحلّ و العقد من المسلمین علی الحكم.

لطف و یا از طریق حدس خواهد بود.

از نظر علمای شیعه اجماع در صورتی حجّت است که از قول معصوم (ع) کشف نماید و لذا از باب سنت حجّت می‌باشد بنابراین از نظر علمای شیعه ادلّه احکام شرعی سه تا می‌شود (کتاب و سنت و عقل) و اینکه در مقام شمارش ادلّه احکام را چهار تا شمرده‌اند از این جهت است که روش درسی در علم اصول این چنین بوده است که ادلّه احکام شرعی را چهار تا می‌دانستند و بخاطر محفوظ

ماندن روش مذکور اجماع را یکی از ادله بحساب آورده‌اند و تعداد ادله به چهار تا رقم خورده است و الا در حقیقت اگر اجماع حجیت و اعتباری داشته باشد بخاطر کشف از قول معصوم (ع) می‌باشد و در این صورت اجماع به (سنت) برگشت خواهد داشت. کوتاه‌سخن: از نظر علمای شیعه معیار در حجیت و اعتبار (اجماع) کشف از قول معصوم (ع) است و لذا اگر از اتفاق عده‌ای از علما بطور یقین قول معصوم (ع) کشف شود این اتفاق از نظر شیعه اجماع محسوب می‌شود چه آنکه معیار حجیت را دارا می‌باشد و اگر اتفاق علما در مسئله حاصل شود و کاشف از قول معصوم (ع) نباشد این اتفاق اعتباری ندارد.

نقطه اساسی و جوهره نزاع از بیان مذکور معلوم گردید که نقطه اساسی اختلاف شیعه و سنی در مورد اجماع آن است که از نظر علما شیعه معیار و مناط حجیت اجماع همان کشف از قول معصوم (ع) می‌باشد و اگر حجیت اجماع ثابت شود برگشت به سنت دارد و به عنوان دلیل مستقل مطرح نخواهد بود.

و اما از نظر علما سنی نفس اتفاق و اجماع مورد توجه است و مسئله کشف از قول معصوم (ع) نقشی ندارد و بنا بر مبنای علما سنی اگر حجیت اجماع ثابت شود به عنوان دلیل مستقل در ردیف کتاب و سنت و عقل قرار می‌گیرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۱

او اتفاق أمة محمد (ص) علی الحكم.

علی اختلاف التعريفات عندهم.

و مهما اختلفت هذه التعبيرات فانها- علی ما يظهر- ترمی الی معنی جامع بینها، و هو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن فی اثبات الحكم الشرعی.

و لذا استثنوا من المسلمین سواد الناس و عوامهم لانهم لا شأن لآرائهم فی استکشاف الحكم الشرعی، و انما هم تبع للعلماء و لاهل الحل و العقد.

و علی کل حال، فان هذا (الاجماع) بما له من هذا المعنی قد جعله الاصوليون من اهل السنة احد الأدلة الاربعه او الثلاثة (۱) علی الحكم الشرعی، فی مقابل الكتاب و السنة.

اما الامامیه فقد جعلوه ایضا أحد الأدلة علی الحكم الشرعی، و لکن من ناحیه شکیه (۲) و اسمیه فقط، مجاراة للنهج الدراسی فی اصول الفقه عند الشیخین اى انهم لا يعتبرونه دلیلا مستقلا فی مقابل الكتاب و السنة، بل انما يعتبرونه اذا کان کاشفا عن السنة، اى عن قول المعصوم، فالحجیه و العصمة لیستا للاجماع، بل الحجیه

(۱)- عبارت (او الثلاثة) اشاره به این است که گروهی از اهل سنت دلیل عقل را قبول ندارند و یا بعضی از اقسام ادله عقلی را منکر هستند بنابراین آنها ادله احکام شرعی را سه تا می‌دانند (کتاب و سنت و اجماع).

(۲)- یعنی از نظر علما شیعه تنها از نظر شکل ظاهری (اجماع) را یکی از ادله قرار داده است (مجاراة للنهج الدراسی) بخاطر مراعات نمودن روش بحث که در بین سنیها، در علم اصول فقه، مرسوم بوده است و این مراعات و مدارا نمودن با برادران سنی عمل مرضی و پسندیده خواهد بود.

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروّت، با دشمنان مدارا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۲

فی الحقیقه هو قول المعصوم الذی یکشف عنه الاجماع عند ما تكون له أهلیه هذا الکشف.

و لذا توسع الامامیه فی اطلاق کلمه الاجماع علی اتفاق جماعة قليلة لا یسمى اتفاقهم فی الاصطلاح اجماعا، باعتبار ان اتفاقهم یکشف کشفاً قطعياً (۱) عن قول المعصوم فیکون له حکم الاجماع، بینما لا يعتبرون الاجماع الذی لا یکشف عن قول المعصوم و ان

سمى اجماعا بالاصطلاح. و هذه نقطه خلاف جوهریه فی الاجماع، ینبغی أن نجليها و نلتمس الحق فیها، فان لها كل الاثر فی تقییم الاجماع من جهة حجیته.

و لاجل أن نتوصل الى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الاسئلة لانفسنا لنتمس الجواب علیها.

أولاً- من این انبثق للاصولیین القول بالاجماع، فجعلوه حجة و دلیلا مستقلا علی الحكم الشرعی: فی مقابل الكتاب و السنة.

ثانياً- هل المعتبر عند من يقول بالاجماع اتفاق جميع الامه، او اتفاق جميع العلماء فی عصر من العصور، او بعض منهم یعتقد به؟ و من هم الذین یعتقد باقوالهم؟

اما السؤال الاول: (۲)

(۱)- مرحوم مظفر در حدود بعد از ۹ صفحه راجع به کیفیت کشف قول معصوم (ع) به وسیله اجماع بحث جالبی را مطرح می‌فرماید فانتظر.

(۲)- شرح: استاد مظفر به منظور اینکه ثابت نماید (اجماع) بما هو اجماع و با قطع نظر از کشف قول معصوم (ع) نمی‌تواند در مقابل کتاب و سنت دلیل مستقل و جداگانه‌ای برای اثبات حکم شرعی باشد دو تا سؤال را مطرح می‌نماید و در مقام پاسخ، مطالب ارزنده‌ای را بیان می‌فرماید و سرانجام ثابت می‌نماید که اجماع من حیث هو هیچ ارزش و قیمتی نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۳

سؤال اول: قول به اجماع برای اصولیین از کجا پیدا شد و اصولیین روی چه انگیزه‌ای اجماع را حجت شرعی و دلیل مستقل در مقابل کتاب و سنت شناختند؟

استاد مظفر در طی چهار صفحه و نیم پاسخ این سؤال را بیان می‌فرماید و از مجموع بیانات وی پنج (۵) نکته استفاده می‌شود بدون شک توجه به نکات که بیان خواهند داشت پاسخ سؤال مذکور و پاسخ خیلی از سؤالات دیگری را در مسئله مورد بحث روشن خواهد ساخت.

نکته اول: آنچه که مسلم است آن است که با مراجعه به وجدان سالم دینی و مذهبی، انسان درمی‌یابد که مجرد اجماع همه مردم و یا اتفاق امتی از امت‌ها از حیث اجماع و اتفاق بودن، ارزش علمی ندارد یعنی اتفاق بما هو اتفاق یا از ناحیه مردم باشد و یا از ناحیه علما و یا از ناحیه یک امت باشد در رابطه با اثبات احکام شرعی الهی ارزشی ندارد چه آنکه بین اتفاق و علم پیدا کردن بحکم الهی ملازمه‌ای وجود ندارد پس این مطلب قابل انکار نیست که اتفاق و اجماع نه ملازمه عادی و نه ملازمه عقلی (با اقسام ثلاثه ملازمه بین و غیر بین و به معنی الاخص) با احکام شرعی ندارد.

نکته دوم: اجماع مورد بحث غیر از قضایای مشهوره عملیه است در جزء دوم اصول فقه در مباحث ملازمات عقلیه گفتیم که یکی از اقسام قضایای مشهوره، قضیه‌ای است بنام (التأدیيات الصلاحیة) که به (المحمودات) و به (الآراء المحمودة) ایضا نامبرده شده است و آن قضایایی است که بخاطر تحصیل مصلحت و مصالح عامه، مورد تطابق آراء عقلا واقع می‌شود چه آنکه در این قضایا آداب ذی مصلحت و مصالح عامه وجود دارد مانند (العدل حسن و الظلم قبیح) در قضایای مذکور از حکم عقلی عملی بر حسن عدل و قبح ظلم، حکم شرعی مبنی بر وجوب عدل و حرمت ظلم، کشف خواهد شد چه آنکه شارع رئیس عقلا و آفریننده عقل می‌باشد.

نتیجه: حساب کشف حکم شرعی از تطابق آراء عقلاء جدای از مسئله اجماع است و این تطابق آراء عقلا عبارت از دلایل عقل عملی است که در مقابل کتاب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۴

و سنت و اجماع می‌باشد و قائلین به حجیت اجماع دلیل عقلی مذکور را منکر هستند و اشاعره دلیل عقلی مذکور را قبول ندارند چرا و به چه کیفیت‌ی منکر شده‌اند؟ به ج ۱ شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه نمایید.

بنابراین مسئله اجماع و اتفاق مردم (که محل بحث است) داخل در تطابق آراء عقلا نخواهد بود چه آنکه در تطابق آراء عقلا داعی و انگیزه تطابق آراء، آداب ذی مصلحت و مصالح عامه می‌باشد و از تطابق چنین آراء، حکم شرعی کشف می‌شود و اما بخلاف اجماع و اتفاق مردم که شاید بداعی و انگیزه عادت و تأثرات نفسانی و شبهات و احساسات مذهبی و یا مسائل سیاسی باشد از چنین اتفاقی هرگز حکم شرعی کشف نمی‌شود.

نکته سوّم: و لو أنّ اجماع الناس ...

(دلیل بر عدم حجیت اجماع بما هو اجماع): اگر اجماع مردم بما هو اجماع با قطع نظر از کشف قول معصوم (ع) حجّت باشد و حکم الهی را ثابت نماید، باید اجماع و اتفاق امت‌های غیر اسلامی مانند: یهود و نصاری و مجوس و گبر و ... ایضا حجّت باشد و اللّازم باطل فالملزوم مثله.

اما بطلان لازم: احدی از علمای جهان اسلام اجماع و اتفاق امم غیر اسلامی را حجّت نمی‌داند.

نکته چهارم: (اذن کیف اتخذ الاصولیون ...

با توجه به نکات ثلاثه یک سؤال و پرسش مهمّ و جدی و از یک لحاظ سرنوشت‌ساز و از جهت دیگر بسیار خطرناک و ویرانگر و مخوف و وحشت‌انگیز و بنیان‌کن و لرزه‌افکن و مذهب برانداز، قیافه نشان می‌دهد که چگونه علمای اهل تسنن اجماع و اتفاق تنها مسلمین را حجّت قرار داده‌اند و با چه دلیل و برهانی اجماع را حجّت می‌شناسند؟ و این پرسش (اگر پاسخ قانع‌کننده ارائه نکنند که نکرده‌اند) اساس مذهب و مسلک آنها را ویران خواهد ساخت.

(اولین اجماعی که علمای سنی به آن عمل کردند) با بازگشت به تاریخ مسلمین معلوم می‌شود اولین باری که اجماع، مورد استفاده واقع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۵

گردید این بود که علمای اهل سنت مدّعی شدند که خلافت ابی بکر بحکم اجماع مسلمین تحقّق یافته است اگر کاملاً دقت شود و ماجرا دقیق بررسی شود معلوم می‌گردد که اجماع مذکور از جهات چندی مخدوش بوده و دلیلی بر اعتبار و حجیت آن وجود ندارد.

مدرک و دلیلی بر خلافت ابی بکر در اختیار نداشتند نه از قرآن و نه از گفتار نبی اکرم (ص) چون ندیدند و حقیقت ره افسانه زدند و لذا مجبور شدند از طریق اجماع مشروعیت خلافت او را تثبیت نمایند و علاوه در مورد اجماع اشتباهاتی را مرتکب شدند.

اولاً: ادّعا نمودند که مسلمانان اهل مدینه و اهل حلّ و عقد از علمای مدینه بر خلافت ابی بکر و بر بیعت با او، اجماع کرده‌اند در صورتی که همه علما بیعت نکردند عده‌ای از علمای مسلمین حتّی بزور و جبر هم دست بیعت به «ابی بکر» ندادند.

و ثانیاً: مدّعی شدند که مسئله امامت و خلافت از فروع دین است در صورتی که مسئله خلافت و امامت تداوم همان نبوت است و از اصول دین خواهد بود و اجماع اگر حجّت باشد در مورد فروع دین حجّت است و در مورد اصول دین تمسّک به اجماع غیر معقول است اگر کسی راجع به توحید به اجماع استدلال نماید عقلاء به او می‌خندند.

و ثالثاً: مدّعی شدند که اجماع مستقلّ از کتاب و سنت است در آینده ثابت خواهیم نمود که اجماع به عنوان دلیل مستقلّ اعتباری ندارد. و آقایان علمای سنی مورد اجماع را گسترش داده‌اند و در تمامی مسائل فرعی و شرعی برای اجماع اعتبار قائل شده‌اند.

نکته پنجم: علمای اهل سنت، جهت اثبات حجیت اجماع من حیث هو هو به کتاب و سنت و عقل استدلال کرده‌اند.

استاد مظفر هریک از استدلال به کتاب و سنت و عقل را به‌طور مرتّب و منظم ذکر می‌نماید و به هریک پاسخ می‌دهد و مخصوصاً

روی استدلال به عقل، بیشتر تکیه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۶

فان الذی یشیره فی النفس و يجعلها فی موضع الشکک فیہ ان اجماع الناس جمیعا علی شیء او اجماع أمه من الامم بما هو اجماع و اتفاق لا قیمه علمیه له فی استکشاف حکم الله، لانه لا ملازمه بینه و بین حکم الله. فالعلم به لا یتلزم العلم بحکم الله بأی وجه من وجوه الملازمه.

نعم الشیء الذی ینبغی ألا یفوتنا التنبیہ علیه فی الباب انا قد قلنا فیما سبق فی الجزء الثانی و سیأتی: ان تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فی القضايا المشهوره العملیه التي نسمیها الآراء المحموده و التي تتعلق بحفظ النظام و النوع یتکشف به الحکم الشرعی، لأن الشارع من العقلاء بل رئیسهم و هو خالق العقل فلا بد ان ینحکم بحکمهم.

و لكن هذا التطابق لیس من نوع الاجماع المقصود، بل هو نفس الدلیل العقلی الذی نقول بحجیته فی مقابل الكتاب و السنه و الاجماع. و هو من باب التحسین

می کند و پاسخ مفصّل تری ارائه می فرماید و در پایان (و بالختم نقول) نتیجه بررسی های خود را که تحت عنوان (و امّا السّؤال الاول) بیان فرمودند، اعلام می نماید: اجماع از این جهت که حجّت و دلیل شرعی باشد و مصدر تشریح اسلامی شناخته شود بهاء و ارزشی ندارد و مسالک ثلاثه ای که علمای اهل تسنّن خواستند با آنها حجّیت اجماع را ثابت نمایند، دردی را دوا نکردند و حجّیت اجماع را من حیث هو، ثابت نکردند.

بنابراین اجماع و اتفاق و لو آنکه از ناحیه همه مردم و جمیع علما و کتبه مسلمین حاصل گردد مورد اعتماد نخواهد بود آری اگر اجماع کاشف از قول معصوم (ع) باشد مورد اعتماد است منتهی اعتبار و حجّیت از آن قول معصوم (ع) می باشد نه آنکه از آن اتفاق و اجماع من حیث هو، باشد و بلکه در فرض کشف از قول معصوم (ع) اجماع و اتفاق مانند خبر متواتر است که جزء «سنّت» به حساب می آید و داخل در دلیل (سنّه) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۷

و التقیح العقلین الذی ینکره هؤلاء الذاهبون الی حجیه الاجماع.

اما اجماع الناس- الذی لا یدخل فی تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء- فلا سبیل الی اتخاذه دلیلا علی الحکم الشرعی، لأن اتفاقهم قد ینکون بدافع العاده او العقیده او الانفعال النفسی او الشبهه او نحو ذلك. و کل هذه الدوافع من خصائص البشر لا یشارکهم الشارع فیها لتنزّه عنها. فاذا حکموا بشیء بأحد هذه الدوافع لا ینبغی ان ینحکم الشارع بحکمهم، فلا یتکشف من اتفاقهم علی حکم بما هو اتفاق ان هذا الحکم واقعا هو حکم الشارع.

و لو ان اجماع الناس بما هو اجماع کیفما کان و بأی دافع کان، هو حجّه و دلیل- لوجب ان ینکون اجماع الامم الاخری غیر المسلمه ایضا حجّه و دلیلا. و لا یقول بذلك واحد ممن یری حجیه الاجماع.

اذن! کیف اتخذ الاصولیون اجماع المسلمین بالخصوص حجّه؟ و ما الدلیل لهم علی ذلك؟ و للجواب عن هذا السّؤال علینا ان نرجع القهقری الی اول اجماع اتخذ دلیلا فی تاریخ المسلمین. انه الاجماع المدعی علی بیعه ابی بکر خلیفه للمسلمین. فانه اذ وقعت البیعه له- و المفروض انه لا سند لها من طریق النص القرآنی و السنه النبویه- اضطروا الی تصحیح شرعیته من طریق الاجماع فقالوا:

اولا- ان المسلمین من اهل المدینه او اهل الحل و العقد منهم اجمعوا علی بیعته.

و ثانیاً- ان الامامه من الفروع لا من الاصول.

و ثالثاً- ان الاجماع حجّه فی مقابل الكتاب و السنه، أی انه دلیل ثالث غیر الكتاب و السنه.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلاً في جميع المسائل الشرعية الفرعية. و سلکوا لاثبات حجيتہ ثلاثہ مسالک: الكتاب و السنہ و العقل. و من الطبيعي ألا يجعلوا (۱)

(۱) - یعنی علمای اهل سنت برای اثبات حجیت اجماع به ادله ثلاثه (کتاب و سنت و عقل) استدلال کرده‌اند و به اجماع استدلال نکرده‌اند چه آنکه اگر جهت اثبات اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۸ الاجماع من مسالکله لانه يؤدي الى اثبات الشیء بنفسه، و هو دور باطل.

اما (مسلك الكتاب) آیات استدلوها بها لا- تنهض دليلاً علی مقصودهم، و اولها بالذكر آیه سبيل المؤمن، و هي قوله تعالى (۱) (سورة النساء ۱۱۵): «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا». فانها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فاذا أجمع

حجيت اجماع به اجماع استدلال شود دور لازم می‌شود.

(۱) - (سورة نساء آیه ۱۱۴) (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا).

«کسی که بعد از آشکار شدن حق از در مخالفت با پیامبر درآید و از راهی جز راه مؤمنان پیروی کند ما او را به همان راه که می‌رود می‌بریم و به دوزخ داخل می‌کنیم و پایگاه بدی دارد».

(نوله ما تولی) ما او را به همان راه که می‌رود می‌کشانیم. شافعی به این آیه برای حجیت اجماع استدلال نموده که باید راه مؤمنین را در پیش بگیریم و اجماع مسلمین حجت است.

آیه مذکور به دو جهت دلالت بر حجیت اجماع ندارد:

اولاً: مجازات‌هایی که در آیه تعیین شده برای کسانی است که آگاهانه مخالفت با پیغمبر (ص) کنند و راهی غیر از راه مؤمنان را انتخاب نمایند یعنی این دو، باید دست به دست هم بدهند تا چنان ثمره شومی داشته باشد و انگهی باید از روی علم و آگاهی صورت گیرد و این موضوع هیچ‌گونه ارتباطی با مسئله حجیت اجماع ندارد.

ثانیا: منظور از سبیل المؤمنین، راه توحید و خداپرستی و اصل اسلام است نه فتاوی فقهی و احکام فرعی، همان‌طوری که ظاهر آیه علاوه بر شأن نزول آن به این حقیقت گواهی می‌دهد. (به تفسیر آیه در تفاسیر مراجعه شود).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۰۹

المؤمنون علی حکم فهو سبيلهم فيجب اتباعه. و بهذه الآية تمسك الشافعي علی ما نقل عنه.

و يكفينا في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها اذ قال (۱):

«الظاهر أن المراد بها ان من يقاتل الرسول و يشاققه و يتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته و نصرته و دفع الاعداء عنه نوله ما تولی. فكأنه لم يكتف بترك المشاققة حتى تنضم اليه متابعه سبيل المؤمنين من نصرته و الذب عنه و الانقياد له فيما يأمر و ينهى».

ثم قال: «و هذا هو الظاهر السابق الى الفهم» و هو كذلك كما استظهره. اما الآيات الاخرى (۲) فقد اعترف الغزالي كغيره في عدم ظهورها في حجيت اجماع، فلا نطيل بذكرها (۳) و مناقشة الاستدلال بها.

(۲) - مانند آیه (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ...)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۰

و اما (مسلك السنه) فهى احاديث رواها بما يؤدى مضمون الحديث (لا تجتمع أمتى على الخطأ)، (۱) و قد ادعوا تواترها معنى، فاستنبطوا منها عصمة الامه الاسلاميه من الخطأ و الضلاله، فيكون اجماعها كقول المعصوم حجة و مصدرا مستقلا لمعرفة حكم الله.

و هذه الاحاديث - على تقدير التسليم بصحتها و انها توجب العلم لتواترها معنى - لا تنفع فى تصحيح دعواهم، لان المفهوم من اجتماع الامه كل الامه، لا بعضها فلا يثبت بهذه الاحاديث عصمة البعض من الامه، بينما ان مقصودهم من الاجماع اجماع خصوص الفقهاء او اهل الحل و العقد فى عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة و هى طائفة أهل السنه، بل يكتفون باتفاق جماعة يطمئنون اليهم كما هو الواقع فى بيعه السقيفة.

فأتى لنا أن نحصل على اجماع جميع الامه بجميع طوائفها و اشخاصها فى جميع العصور الا فى ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة و الزكاه و نحوهما. و هذه ضروريات الدين ليست من نوع الاجماع المبحوث عنه. و لا تحتاج فى اثبات الحكم بها الى القول بحجية الاجماع.

و اما (مسلك العقل) الذى عبر عنه بعضهم بالطريق المعنوى - فغايه ما يقال فى توجيهه: ان الصحابه اذا قضوا بقضيه و زعموا انهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا عن مستند قاطع، و اذا كثروا كثرة تنتهى الى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم

(۱) - (لا) برای نفی است یعنی امت من بر خطا اجتماع نمى کنند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۱

قصد الكذب و تحيل عليهم الغلط. فقطعهم فى غير محل القطع محال فى العادة.

و التابعون و تابعو التابعين اذا قطعوا بما قطع به الصحابه فيستحيل فى العادة ان يشد عن جميعهم الحق مع كثرتهم. و مثل هذا الدليل يصح ان يناقش فيه:

بان اجماعهم هذا ان كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك فى ان هذا علم قطعى بالحكم الواقعى، فيكون حجة لانه قطع بالسنه، و لا كلام لاحد فيه، لان هذا الاجماع يكون من طرق اثبات السنه.

و اما اذا لم يعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من فرض الاجماع حجة مستقلة و دليلا فى مقابل الكتاب و السنه - فان قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل فى العادة قصدهم الكذب فى ادعاء القطع كما فى الخبر المتواتر فانه لا يستحيل فى حقهم الغفلة او الاشتباه او الغلط، كما لا يستحيل ان يكون اجماعهم بدافع العادة او العقيدة او أى دافع من الدوافع الاخرى التى أشرنا اليها سابقا.

و لأجل ذلك اشترطنا فى التواتر الموجب للعلم الا - يتطرق اليه احتمال خطأ المخبرين فى فهم الحادثة و اشتباههم كما شرحناه فى كتاب المنطق الجزء الثالث ص ۱۰.

و لا عجب فى تطرق احتمال الخطأ فى اتفاق الناس على رأى، بل تطرق الاحتمال الى ذلك اكثر من تطرقه الى الاتفاق فى النقل، لان اسباب الاشتباه و الغلط فيه اكثر.

ثم ان هذا الطريق العقلى او المعنوى لو تم، فأى شىء يخصه بخصوص الصحابه او المسلمين او علماء طائفة خاصة من دون باقى الناس و سائر الامم، الا اذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين او بعض منهم بمزية خاصة ليست للامم الاخرى و هى العصمة من الخطأ. فاذا - على هذا التقدير - لا يكون الدليل على الاجماع الا هذا الدليل الذى يثبت العصمة للامه المسلمه او بعضها، لا الطريق العقلى المدعى.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۲

و هذا رجوع الى المسلك الاول (۱) و الثاني و ليس هو مسلکا مستقلا عنها.

و بالختم نقول: اذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا ادلة على حجیة الاجماع من اصله من جهة انه اجماع، فلا يظهر للاجماع قيمة من ناحية كونه حجة و مصدرا للتشريع الاسلامی مهما بالغ الناس فی الاعتماد علیه. و انما یصح الاعتماد علیه اذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذ كالخبر المتواتر الذي تثبت به السنة. و سیأتی البحث عن ذلك.

و اما السؤال الثاني: (۲)

(۱) - یعنی اگر با دلیل «عصمت از خطا» برای امت اسلامی ثابت شود این دلیل و وجود «عصمت از خطا» در امت مسلمان گرچه حجیت اجماع را ثابت می کند و لکن دلیل مذکور دلیل عقلی نخواهد بود بلکه آن دلیلی که «عصمت از خطا» را ثابت می کند یا از آیات است و یا از روایات بنابراین مسلک سومی به مسلک اولی و دومی برمی گردد و مستقل نخواهد بود.

(۲) - شرح: سؤال دوم آن است که در تحقق اجماع عند قائلین به اجماع، چه اتفاقی معتبر می باشد، اتفاق جمیع امت و یا اتفاق جمیع علما در یک عصر و یا اتفاق بعضی از علمای مورد اعتماد؟

استاد مظفر در مقام پاسخ از سؤال مزبور، از خطا و اشتباهی را که علمای اهل سنت مرتکب شده اند، پرده برمی دارد و ما حاصل فرمایش مرحوم مظفر از این قرار است:

آنچه که از دلایل ثلاثه متقدمه (که علمای اهل سنت برای حجیت اجماع اقامه کردند) استفاده می شود این است: اجماعی که بر حجیت آن دلایل ثلاثه اقامه شده است زمانی محقق می شود که اتفاق کل امت اسلامی و یا اتفاق همه مؤمنین ثابت شود و اگر اتفاق کل محقق نشود یک نفر و یا چند نفر مخالف موجود باشد اجماع محقق نخواهد شد چه آنکه طبق مقتضای دلیل «عصمت از خطا» برای امت اسلامی و یا برای علمای اسلامی در صورتی اجماع موجب قطع و یقین می شود که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۳

فالدی یثیره ان ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضى بأن الحجة انما هو اجماع الامة كلها او جميع المؤمنین بدون استثناء، فمتی ما شد و احد منهم ای كان فلا يتحقق الاجماع الذي قام الدليل على حجیته، فانه مع وجود المخالف و ان كان واحدا لا يحصل القطع بحجیة اجماع من عدها مهما كان شأنهم، لان العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة انما تثبتت لجميع الامة لا لبعضها. و لكن ما توقعوه من ذهابهم الى حجیة الاجماع - هو اثبات شرعية بیعة ابی بكر - لم يحصل لهم، لانه قد ثبت من طریق التواتر مخالفة على علیه السلام و جماعة كبيرة من بنی هاشم و باقی المسلمین، و لئن التجأ اكثرهم (۱) بعد ذلك الى البيعة فانه بقى منهم من لم

مخالفی در کار نباشد و در صورت وجود مخالف با مجمعیین، «اجماع» حجیت و اعتبار خود را از دست خواهد داد.

و از اینجاست که علمای اهل سنت مرتکب «تدلیس» شده اند چه آنکه در مقام استدلال، اجماعی را حجیت می دانند که مبتنی بر اتفاق کل باشد و در مقام تطبیق و عمل به اجماع، روش دیگری را در پیش می گیرند یعنی غرض اصلی آنها از حجیت اجماع این است که زیربنای مکتب و مذهب خود را (که خلافت «ابی بکر» باشد) ثابت نمایند و لکن خلافت ابی بکر و مشروعیت بیعت با او را با اجماعی ثابت کردند که مبتنی بر اتفاق کل امت و یا لاقلاً، اتفاق همه علمای آن عصر نمی باشد چه آنکه با تواتر ثابت شده است که حضرت علی (ع) و جماعتی از بنی هاشم و عده زیادی از مسلمین با خلافت ابی بکر مخالفت کردند و گرچه یک عده از

مخالفین پس از اعلام مخالفت بالاجبار بیعت نمودند و درعین حال بعضی از آنها تا آخر عمر دست بیعت به دست «ابی بکر» ندادند و یکی از آن افراد «سعد بن عباد» بود تا آخر عمر مقاومت کرد و بیعت نمود و سرانجام او را به قتل رساندند و اشاعه دادند که عامل مرگ او (جن) بوده است و لذا به (قتیل الجن) شهرت یافت و «بلال حبشی» و غیره تا آخر عمر دست بیعت به «ابی بکر» ندادند.

(۱) - یعنی اکثر مخالفین خلافت «ابی بکر» بعد از مخالفت از بیعت، بر اثر جبر و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۴

بیایح حتی مات مثل سعد بن عباد (قتیل الجن!).

و لاجل هذه المفارقة (۱) بین ادله الاجماع و واقعه الذی ارادوا تصحیحه کثرت

زور و اعمال قدرت به بیعت به «ابی بکر» پناه بردند و درعین حال عده‌ای بودند که حتی با زور و جبر هم دست به بیعت به ابی بکر، ندادند و یکی از آنها سعد بن عباد بود و بلال حبشی و غیره ...

(۱) - نظر بر اینکه آقایان به این تدلیس ظاهر و آشکار توجه داشتند و متوجه بودند که ادله حجیت اجماع، با اجماعی که در مورد خلافت «ابی بکر» ادعا کردند، اصلاً سازگاری ندارد و پرواضح است که در مورد خلافت «ابی بکر» از اتفاق کل خبری نبوده و لذا بخاطر سرپوش گذاشتن روی تدلیس مزبور، از ناحیه علمای اهل سنت اقوال کثیری بوجود آمد:

۱- مالک یکی از علمای معروف اهل سنت گفت: تنها اجماع اهل مدینه حجّت می‌باشد.

۲- بعضی از علمای اهل سنت گفتند: اتفاق اهل مکه و مدینه و اهل هر دو شهر کوفه و بصره حجّت می‌باشد. [۳]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۲۱۴

گفتند: اجماع اهل حلّ و عقد حجّت است.

۴- عده‌ای از آنها اجماع فقها و صاحب نظران را حجّت می‌دانند.

۵- بعضی از آنها اجماع اکثر مسلمین را حجّت می‌دانند.

۶- بعضی از آنها گفتند: اجماع مجمعین که به سرحد تواتر باشد حجّت است.

۷- بعضها گفتند: اجماع صحابه حجّت است نه اجماع کسانی که بعد از صحابه آمدند.

کوتاه‌سخن هیچ‌یک از اقوال مذکور دلیل و سندی ندارد و با این اقوال نمی‌توانند مشکله خلافت «ابی بکر» را حل نمایند.

یعنی انگیزه قائل شدن به اقوال مذکور در مورد اجماع، این است که می‌خواستند دست و پای بزنند و خلاف کاری‌های خلفای ثلاثه را تصحیح و توجیه نمایند و شدیداً به حیص و بیص افتادند و بالاخره نتوانستند با تن در دادن به حجیت اجماع به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۵

الاقوال فی الباب لتوجهها: فقال مالک - علی ما نسب الیه - ان الحجّه هو اجماع اهل المدینه فقط. و قال قوم: الحجّه اجماع اهل الحرمین مکه و المدینه و المصرین الکوفه و البصره. و قال قوم: المعتبر اجماع أهل الحل و العقد. و قال: بعض: المعتبر اجماع الفقهاء الاصولیین خاصه. و قال بعض: الاعتبار باجماع اکثر المسلمین و اشترط بعض فی المجمعین ان یحققوا عدد التواتر. و قال آخرون: الاعتبار باجماع الصحابه فقط دون غیرهم ممن جاءوا بعد عصرهم کما نسب ذلک الی داود

چه آنکه از بیانات گذشته معلوم گردید: ادله‌ای که اثبات حجیت اجماع را در عهده داشتند (بفرض قبول آنها) تنها چیزی را که ثابت می‌کند حجیت اجماعی است که مبتنی بر اتفاق کل باشد و تخصیص حجیت اجماع را به اجماع و اتفاق بعضی از امت و یا به اتفاق بعضی از علما، تخصیص بلا تخصیص می‌باشد و قابل قبول نخواهد بود آری آنها جهت تخصیص مزبور مختص بسیار مهمی داشتند و آن مختصی، این بود که می‌خواستند خلاف کاری‌های خلفا را توجیه و زیربنای مکتب و مذهبشان را اصلاح و از متزلزل شدن مکتب خود جلوگیری نمایند و لکن هیچ عاقلی و هیچ انسان متبخر در علم اصول، چنان مختصی را نمی‌پذیرد.

نتیجه بحث: ۱- اجماع از نظر علمای سنی یکی از مهم‌ترین دلایل شرعی می‌باشد که در مقابل کتاب و سنت واقع شده است.

۲- علمای سنی از اثبات حجیت اجماع، تصحیح و مشروعیت خلافت «ابی بکر» و دومی و سومی را در نظر دارند.

۳- معیار در حجیت اجماع همان اتفاق کل است.

۴- دلایل ثلاثه را که بر حجیت اجماع اقامه کردند اقتضای آن را دارند که اجماع باید مبتنی بر اتفاق کل باشد.

۵- همه مطالب آنها در مورد اجماع مورد خدشه می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۶

و شیعه... الی غیر ذلک من الاقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الاصول.

و كل هذه الاقوال تحکمات لا سند لها و لا دليل، و لا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة. و الذي دفع اولئك القائلين بتلك

المقالات امور وقعت في تاريخ بيعة الخلفاء يطول شرحها ارادوا تصحيحها بالاجماع.

هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي اوقعت القائلين بحجية الاجماع في حيص و بيص لتصحيحه و توجيهه، و الافتك المسالك

الثلاثة- ان سلمت- لا تدل على اكثر من حجية اجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجيته ببعض الامم دون بعض بلا مختص. نعم

المختص هو الرغبة في اصلاح اصل المذهب و المحافظة عليه على كل حال.

الاجماع عند الامامية

ان الاجماع بما هو اجماع (۱) لا قيمة علمية له عند الامامية ما لم يكشف عن قول

(۱)- شرح: استاد مظفر در طی دو صفحه چهار مطلب را در رابطه با مسئله اجماع از نظر علمای شیعه متذکر می‌شود:

مطلب اول: اجماع به ما هو اجماع (اتفاق رأی علمای ذی صلاح بر مسئله شرعی با قطع نظر از کشف قول معصوم (ع) از لحاظ

اثبات حکم الهی، بها و ارزش علمی ندارد چه آنکه «اتفاق علما» با «حکم الله» ملازمه ندارد و از علم به اتفاق و اجماع، علم به

«حکم الله» حاصل نخواهد شد و ملازمه با تمام اقسام خود منتفی می‌باشد و اما اگر از اجماع بنحو کشف یقینی، قول معصوم (ع)

کشف شود در این صورت اجماع ارزشمند خواهد بود چه آنکه با قول معصوم «حکم الله» ثابت می‌شود، البته ارجمندی اجماع نه

به آن حد است که دلیل مستقل در مقابل کتاب و سنت شناخته شود و بلکه در صورت کشف از قول معصوم، داخل در دلیل سنت

خواهد بود) و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۷

همان طوری که قبلا- یادآور شدیم «عصمت از خطا» مربوط به قول معصوم است که به وسیله اجماع کشف شده است نه آنکه

مربوط به اتفاق و اجماع باشد.

به عبارت دیگر (اجماع) منزلت و موقعیت خبر متواتر را دارد همان طوری که خبر متواتر اثبات گر سنت و قول معصوم است و قول

معصوم اثبات گر «حکم الله» است، اجماع ایضا اثباتگر «قول معصوم» است و «قول معصوم» اثبات گر حکم الله است و «خبر متواتر» و

اجماع هر دو، دلیل بر اثبات چیز است که آن چیز، دلیل حکم الله می‌باشد.

نتیجه مطلب اول این شد: اگر پای کشف از «قول معصوم» در میان نباشد اجماع ارزش علمی خود را از دست خواهد داد برخلاف علمای اهل تسنن که برای نفس اجماع ارزش ذاتی قائل بودند.

مطلب دوم: ما الفرق بین الاجماع و الخبر المتواتر؟

فرق اساسی بین «اجماع» و «خبر متواتر» آن است که با خبر متواتر (بر فرض اینکه تواتر لفظی باشد) علاوه بر مضمون و معنا، عین سخن معصوم ثابت می‌گردد و اما اجماع تنها مضمون سخن معصوم را ثابت می‌کند و لذا اجماع را بدلیل لثبی، نامگذاری کرده‌اند همانند دلیل عقلی، که بوسیله «اجماع» و «دلیل عقلی» اصل حکم شرعی ثابت می‌شود و اما اینکه امام (ع) آن حکم را با چه الفظی بیان فرموده باشد؟ ثابت نمی‌شود البته دلیل لفظی و لثبی، ثمرات مثبت و منفی دارند و در بعض موارد به ظهور می‌نشینند چنانچه در شبهه مصداقیه اگر مخصیص دلیل عام، دلیل لفظی باشد تمسک به عام جایز نیست و اگر دلیل لثبی باشد تمسک جایز خواهد بود البته تنها شیخ انصاری تمسک به عام (در شبهه مصداقیه در صورتی که مخصیص لثبی باشد) را مطلقا جایز می‌داند. این مطلب را در جلد (اول شرح فارسی بر اصول فقه، با ذکر مثال شرح داده‌ایم حتما مراجعه بفرمایید).

مطلب سوم: مخالفت یک نفر یا چند نفر صدمه‌ای به حجیت اجماع وارد نمی‌سازد از نظر علمای سنی که معیار حجیت اجماع را نفس اتفاق آراء می‌دانستند قاعداً مخالفت یک نفر و یا چند نفر ضربه مهلک و جبران‌ناپذیری بر حجیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۸

المعصوم، كما تقدم وجهه. (۱) فاذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحججه في الحقيقة هو

اجماع وارد می‌ساخت.

به عبارت دیگر از نظر علمای شیعه تا مادامی که کشف قطعی از قول معصوم (ع) محقق باشد حجیت اجماع محفوظ است، تعداد مجمعین چه زیاد باشد و چه کم چه مخالفی در کار باشد و یا نباشد.

چنان که در (کتاب معتبر) مرحوم محقق می‌فرماید: (اگر کشف قطعی و جزمی حتی در قول دو نفر حاصل گردد بعنوان اجماع حجیت است) و لکن باید توجه داشت که بنا بر مبنای قائلین به قاعده «لطف» در کشف از قول معصوم باید اتفاق جمیع علمای ذی صلاح محرز گردد و الا مناظ حجیت (کشف از قول معصوم) ثابت نخواهد شد.

مطلب چهارم: آیا در صورتی که از اتفاق عده‌ای از علما، قول معصوم کشف شود نامگذاری چنین اتفاقی را به (اجماع) تدلیس و یک نوع تقلب نخواهد بود؟

تاکنون مشخص گردید که از نظر علمای شیعه معیار در حجیت اجماع، کشف قول معصوم می‌باشد.

بنابراین اگر از اتفاق بعضی از علما، قول معصوم کشف شود چنین اتفاقی بعنوان اجماع حجیت است و تعبیر به اجماع از باب مسامحه می‌باشد چه آنکه (اجماع) در اصطلاح علم اصول به معنای اتفاق کل و یا اتفاق جمیع علما می‌باشد و حتی از نظر علمای شیعه اصطلاح جدیدی برای اجماع حاصل شده است که اجماع یعنی هر اتفاقی که کاشف از قول معصوم باشد چه اتفاق کل باشد و یا اتفاق بعض، بنابراین نه تقلبی در کار است و نه تدلیسی لازم می‌آید.

(۱) - یعنی وجه و دلیل اینکه محض اتفاق آرای علما و یا مسلمین و یا امت اسلامی با قطع نظر از کشف قول معصوم، اعتبار و ارزشی ندارد، قبلاً بیان شده که نه ملازمه عقلی و نه ملازمه شرعی بین اجماع کل و اثبات حکم الله وجود ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۱۹

المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنه، و لا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها.

و قد تقدم انه لم تثبت عندنا عصمة الامة عن الخطأ، و انما اقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الامة انه يكشف عن رأى من له العصمة. فالعصمة فى المنكشف لا فى الكاشف.

و على هذا، فيكون الاجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما ان الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلا على الحكم الشرعى رأسا بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الاجماع ليس بنفسه دليلا بل هو دليل على الدليل. غاية الامر ان هناك فرقا بين الاجماع و الخبر المتواتر: ان الخبر دليل لفظى على قول المعصوم اى انه يثبت به نفس كلام المعصوم و لفظه فيما اذا كان التواتر للفظ.

اما الاجماع فهو دليل قطعى على نفس رأى المعصوم لا على لفظ خاص له، لانه لا يثبت به - فى اى حال - ان المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين فى بيانه للحكم.

و لاجل هذا يسمى الاجماع بالدليل اللبى، نظير الدليل العقلى. يعنى انه يثبت بهما نفس المعنى و المضمون من الحكم الشرعى الذى هو كالب (۱) بالنسبة الى اللفظ الحاكى عنه الذى هو كالتشر له.

و الثمرة بين الدليل اللفظى و اللبى تظهر فى المخصص اذا كان لبيا او لفظيا، على ما ذكره الشيخ الانصارى كما تقدم (فى الجزء الاول ص ۱۳۳) لذهابه الى جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية اذا كان المخصص لبيا دون ما اذا كان لفظيا.

و اذا كان الاجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنة على مبناهم، بل يكفى اتفاق كل من

(۱) - «لب» مفرد است و جمع آن «الباب» مى آيد «لب» به معنای عقل، خرد و خالص در هر چیزی مى باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۰

يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا اذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا.

قال المحقق فى المعتبر ص ۶، بعد ان أناط حجية الاجماع بدخول المعصوم:

«فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجة، و لو حصل فى اثنين كان قولهما حجة».

و قال السيد المرتضى على ما نقل عنه: «اذا كان علم كونه الاجماع حجة كونه الامام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان قول الامام فى اقوالها فاجماعها حجة».

الى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا. و لكن سيأتى انه على بعض المسالك فى الاجماع لا بد من إحراز اتفاق الجميع.

و على هذا، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الامامية بالاجماع مسامحة ظاهرة، فان الاجماع حقيقة عرفية فى اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعى. و لا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة أن يصح تسميتها بالاجماع. و لكن قد شاع هذا التسامح فى لسان الخاصة من علماء الامامية على وجه اصبح لهم اصطلاح آخر فيه، فيراد من الاجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين. (۱)

و الخلاصة التى نريد ان ننص عليها و تعيننا من البحث: ان الاجماع انما يكون حجة اذا 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 (۲) من الاجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغى

(۱) - مراد از قسمین ۱- اتفاق کُل و ۲- اتفاق بعض می‌باشد.

(۲) - شرح: چگونه به وسیله اتفاق و اجماع، علم و یقین، بقول و رأی امام (ع) حاصل می‌گردد آقایان اصولی راه‌های در این زمینه معرفی نموده‌اند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۱

مرحوم ششتی در کتاب رساله خود ۱۲ طریق ذکر نموده است و استاد مظفر به ذکر چهار تا از آنها، اکتفا فرموده است.

راه اول: طریق الحسن: یکی از راه‌های کشف قول امام (ع) به وسیله اجماع راه حسی است.

اجماعی که مبتنی بر حس است به اجماع «دخولی» و همچنین به «طریقه التّضمّین» نام‌گذاری شده است و این طریق حسی در نزد قدمای اصحاب معروف بوده و سید مرتضی و جماعه دیگر، در مسئله اجماع، همین طریق حسی را اختیار نموده‌اند.

اولاً باید توجه داشت که تحقق اجماع «دخولی» در زمان غیبت کبری بعید است و تنها در زمان حضور امام (ع) قابل تصوّر می‌باشد. بنابراین تصوّر اجماع دخولی بدو صورت ممکن است صورت اول این است که محصل اجماع، شخصاً اقوال را بررسی کرده باشد، مثلاً به شهرهای کوفه و مدینه و غیر ذلک مسافرت نموده و فتاوا و آرای علما را راجع به مسئله مورد نظر یا از خود آنها استماع نموده و یا در نوشته‌های آنها رؤیت کرده و در ضمن، آرای مشخصه‌ای که مربوط به یک عده از علمای مجهول النسب است، بدست آورده و به همه علما آشنایی نداشته و می‌دانسته است که یکی از آنها معصوم (ع) بوده و گرچه مشخصاً امام (ع) را نمی‌شناخته و بدین وسیله علم دارد که یکی از آراء، رأی امام علیه السلام است و یقین دارد که امام (ع) داخل در مجمعی می‌باشد. صورت دوم آن است که خود آقای محصل اجماع، این کار را نکرده است و بلکه برایش بتواتر نقل شده است که همه علما (که امام (ع) داخل در آنها است)، نسبت به فلان مسئله اتفاق نظر دارند.

در اجماع «دخولی» مخالفت یک نفر و یا چند نفر (در صورت که معلوم النسب باشند) ضرر ندارد و اما مخالفت مجهول النسب (البته با احتمال آنکه مجهول النسب امام (ع) باشد) ضرر دارد، چه آنکه با مخالفت افراد مجهول النسب و محتمل الامام (ع)، علم و یقین، به دخول امام (ع) در مجمعی، حاصل نمی‌شود و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۲

لذا حجیت و اعتبار اجماع دخولی با مخالفت افراد مجهول النسب، خدشه‌دار خواهد شد.

راه دوم: ۲- (طریقه قاعده اللطف) تصویر قاعده لطف و چگونگی کشف از قول امام (ع) از طریق قاعده لطف از این قرار است:

اگر همه علما در یک عصر، راجع به مسئله‌ای اتفاق نظر داشته باشند و هیچ مخالفی در کار نباشد، از این اتفاق کشف می‌شود که بطور یقین نظر امام (ع) موافق با نظر علما می‌باشد چه آنکه اگر مسئله مورد اتفاق، خلاف واقع باشد، نباید چنین اتفاقی تحقق یابد و بحکم عقل و به اقتضای قاعده لطف، بر امام (ع) لازم است که جلوی اتفاق مذکور را بگیرد و نگذارد همه علما به خطا و به خلاف واقع، اتفاق نظر حاصل نمایند و به خلاف واقع بیفتند.

امام (ع) یا باید علناً مخالفت نماید و یا بتوسط یکی از علما، مخالفت خود را اعلام نماید.

«قاعده لطف» همان‌طوری که اصل «نصب امام (ع)» و «عصمت امام (ع)» را ایجاب می‌نماید، مسئله جلوگیری علما و امت را از وقوع در خطا و اشتباه، ایضا باعث خواهد شد بنابراین از اتفاق همه علما در یک عصر، نسبت به حکمی از احکام، کشف می‌شود که معصوم (ع) موافق با علما می‌باشد و حکم مذکور حکم الله خواهد بود.

طریقه قاعده لطف را شیخ طوسی (ره) و تابعین او اختیار نموده و حتی شیخ طوسی معتقد است که کشف از قول معصوم (ع) به وسیله اجماع تنها از طریق قاعده لطف، امکان دارد و بدون قبول قاعده لطف، کشف از قول معصوم (ع) امکان ندارد.

البته پیش از شیخ طوسی کسانی بودند که از قاعده لطف طرفداری می‌کردند.

و لازم هذه الطریقه ...

۱- یکی از لوازم و مشخصات طریقه قاعده لطف آن است که مخالفت یک نفر و یا چند نفر از علما چه معلوم النسب و چه مجهول النسب، در حجیت اجماع لطمه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۳

وارد می نماید البته در صورتی که علم داشته باشیم بر اینکه آن شخص مخالف، امام (ع) نمی باشد و همچنین شخص مخالف، برهان قطعی بر صحت فتوایش نداشته باشد و اگر علم داشته باشیم که شخص مخالف، امام (ع) است و یا شخص مخالف، برهان قطعی همراه داشته باشد، اصلا اجماعی منعقد نمی شود تا ضروری بر او وارد شود.

۲- یکی دیگر از لوازم طریقه قاعده لطف، آن است که آیه و روایت قطعی برخلاف مجممین نباشد و اگر آیه و دلیلی برخلاف مجممین باشد، قاعده لطف کارایی خود را از دست می دهد برای اینکه شاید امام (ع) به همان روایت و آیه اعتماد نموده و لذا اظهار مخالفت از ناحیه امام (ع) لازم نخواهد بود.

راه سوم: (طریقه الحدس) ما حصل راه سوم که اکثر متأخرین آن را قبول دارند، آن است که مثلا مسئله‌ای از مسائل و حکمی از احکام مورد اتفاق نظر همه علما و فقهای شیعی قرار گرفته است و این اتفاق علما در مسئله مورد نظر (با آنکه علما در خیلی از مسائل اختلاف نظر دارند) در عصرهای متعددی ادامه داشته، یعنی از زمان ائمه (ع) تاکنون همه علما در همه عصرها، راجع به مسئله‌ای، متفق القول بودند.

از این اتفاق کذایی حدس می زنیم که حکم مذکور، حتما از معصوم (ع) می باشد و الا چنین اتفاقی نباید تحقق می یافت و انگیزه چنین اتفاق نمی تواند رأی شخصی (که از القائنات نفسانی و یا از استقلال در فهم، سرچشمه می گیرد) باشد و لذا در اجماع حدسی، مخالفت علما در بعضی از قرون مضر است و حتی مخالفت معلوم النسب و همچنین مجهول النسب حجیت اجماع حدسی را خدشه دار خواهد کرد.

راه چهارم: ۴- (طریقه التقریر) یکی از راههایی که بتوسط اجماع، کشف از قول معصوم (ع) می شود، طریقه تقریر است یعنی اجماع و اتفاقی که مورد تصویب و امضا و رضایت معصوم (ع) واقع شود به این کیفیت:

راجع به یک مسئله و حکمی از احکام، اتفاق همه علما حاصل شده است و از این اتفاق معصوم (ع) باخبر باشد مثلا یا اتفاق را دیده باشد و یا شنیده باشد و از آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۴

البحث عنه. و قد ذكروا لذلك طرقا انهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في الموسعة و المضايقة- على ما نقل عنه- الى اثنتي عشرة طريقا. و نحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة و هي ثلاث بل اربع:

۱- (طریقه الحس)، و بها یسمى الاجماع: الاجماع الدخولی، و تسمى (الطریقه التضمنیه). و هی الطریقه 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 الطریقه انما تصور اذا استقصى الشخص المحصل للاجماع بنفسه و تتبع اقوال العلماء فعرف اتفاقهم و وجد من بينها اقوالا (۱) متمیزة معلومة لاشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بان الامام من جمله اولئك المتفقين. او يتواتر لديه النقل

طرف شرایط ردع و منع موجود باشد (یعنی برای امام (ع) اگر بخواهد از اجماع مذکور ردع و منع نماید و حق و واقع را بیان فرماید، مانعی موجود نباشد) وقت و فرصت داشته باشد و خوف و ترسی در کار نباشد و مسئله تقیه هم مطرح نباشد در عین حال

اگر امام (ع) سکوت نماید و راجع به اتفاق مزبور سخنی (که حکایت از خلاف واقع بودن آن دارد) نفرماید از این سکوت کشف می‌شود که امام (ع) موافق با اجماع است و حکم الله همان است که مورد اتفاق واقع شده است.

طریقه تقریر تنها در زمان حضور امام (ع) قابل تحقیق است در این زمینه بحث مفید و پرنفعی خواهد آمد.

(۱) - یعنی کسی که اجماع را تحصیل می‌کند شخصا اقوال علما را تتبع نماید و به اتفاق علما آشنا گردد و در ضمن، به اقوال و آرای بر خورد نموده باشد که آن آراء و اقوال کاملا مشخص و معلوم باشد که مربوط به افراد ناشناخته می‌باشد و حسب و نسب آن افراد کاملا نامعلوم باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۵

عن اهل بلد او عصر فعلم ان الامام كان من جملتهم و لم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الاجماع المنقول بالتواتر.

و من الواضح ان هذه الطريقة لا تتحقق غالبا الا لمن كان موجودا في عصر الامام. اما بالنسبة الى العصور المتأخرة فبعيدة التحقيق لا سيما في الصورة الاولى و هي السماع من نفس الامام.

وقد ذكروا انه لا يضر في حجية الاجماع - على هذه الطريقة - مخالفة معلوم النسب و ان كثروا ممن يعلم انه غير الامام، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل انه الامام. فانه في هذه الصورة لا يتحقق العلم بدخول الامام في المجمعين.

۲- (طریقه قاعده اللطف). و هي ان يستكشف عقلا رأی المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة او في العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة خفية أو ظاهرة اما بظهوره نفسه أو باظهار من يبين الحق في المسألة. فان قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الامام و عصمته تقتضي ايضا ان يظهر الامام الحق في المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، و الا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو اخلال الامام بأعظم ما وجب عليه و نصب لاجله، و هو تبليغ الاحكام المنزلة.

و هذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي و من تبعه، بل يرى انحصار (۱) استكشاف قول الامام من الاجماع فيها. و ربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول في العدة عنه في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ ايضا.

(۱) - شيخ انصاری در رسائل در بحث اجماع منقول کلمات شيخ طوسی را نقل فرموده که شيخ طوسی در مقابل اشکال سيد مرتضى فرموده است: (اگر قاعده لطف به انکار کشیده شود در استدلال به اجماع بسته خواهد شد). از این کلام شيخ طوسی کاملا استفاده می‌شود که او کشف قول معصوم (ع) را در مسئله اجماع، به قاعده لطف منحصر نموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۶

و لازم هذه الطريقة عدم قدح المخالفة (۱) مطلقا سواء كانت من معلوم النسب او مجهوله مع العلم بعدم كونه الامام و لم يكن معه برهان يدل على صحة فتواه.

و لازم هذه الطريقة ايضا عدم كشف الاجماع اذا كان هناك آية أو سنة قطعية على خلاف المجمعين و ان لم يفهموا دلالتها على الخلاف. اذ يجوز ان يكون الامام قد

(۱) - (دقت فرمایید) بعضی از شروح اصول فقه در مطلب ذیل دچار اشتباه شده است و اگر باور ندارید مراجعه نمایید).

در عبارت مذکور کلمه (عدم) در جمله (عدم قدح المخالفة ...) زیادی است و باید حذف شود.

معنا و شرح دو سطر از کتاب از این قرار است: (یکی از لوازم طریقه قاعده لطف آن است که مخالفت یک نفر و یا چند نفر از علمای صاحب نظر مضر می‌باشد (و مضر بودن مخالفت یک نفر یا چند نفر در اجماع لطفی قابل انکار نیست) شخص و اشخاص

مخالف، معلوم النسب باشد و یا مجهول النسب باشد در هر دو صورت، مخالفت مضرّ به اجماع است و لو آنکه علم داشته باشیم که شخص مخالف، امام نیست، و لو آنکه شخص مخالف، دلیل و برهان بر صحت فتوای خود نداشته باشد. به عبارت واضح تر در فرض وجود مخالف، در مسئله اجماع لطفی، چهار صورت تصوّر می‌شود:

- ۱- علم داریم که مخالف اجماع امام (ع) است.
 - ۲- علم داریم که مخالف اجماع امام (ع) نمی‌باشد.
 - ۳- مخالف اجماع دلیل و برهانی بر صحت فتوای خود ندارد.
 - ۴- مخالف اجماع دلیل و برهانی بر صحت فتوای خود داشته باشد. در صورت اول و چهارم بدون شک اجماع اعتباری ندارد و در صورت دوم و سوم ایضا اعتباری ندارد.
- و بالاخره در چهار صورت از اجماع لطفی، قول معصوم (ع) کشف نمی‌شود و حجّیتی نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۷
اعتمد علیها فی تبلیغ الحق.

۳- (طریقه الحدس) و هی آن یقطع بكون ما اتفق علیه الفقهاء الامامیه وصل الیهم من رئیسهم و امامهم یدابید، فان اتفاهم مع كثرة اختلافهم فی اكثر المسائل یعلم منه ان الاتفاق كان مستندا الی رأی امامهم لا عن اختراع للرأی من تلقاء انفسهم اتباعا للاهواء او استقلالا بالفهم. كما یكون ذلك فی اتفاق سائر ذوی الآراء و المذاهب فانه لا نشك فیها انها مأخوذة من متبوعهم و رئیسهم الذی یرجعون الیه.

و الذی یظهر انه قد ذهب الی هذه الطریقه اكثر المتأخرین. و لازمها ان الاتفاق ینبغی ان یقع فی جمیع العصور من عصر الائمه الی العصر الذی نحن فیهِ، لان اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفه من تقدم یقدح فی حصول القطع، بل یقدح فیهِ مخالفه معلوم النسب ممن یعتد بقوله، فضلا عن مجهول النسب.

۴- (طریقه التقرير)، و هی أن یتحقق الاجماع بمرأی و مسمع من المعصوم، مع امکان ردعهم ببيان الحق لهم و لو بالقاء الخلاف بینهم. فان اتفاق الفقهاء (۱) علی حکم- و الحال هذه- یکشف عن اقرار المعصوم لهم فیما رأوه و تقریرهم علی ما ذهبوا الیه. فیکون ذلك دلیلا علی ان ما انفقوا علیه هو حکم الله واقعا.

و هذه الطریقه لا تتم الا مع احراز جمیع شروط (۲) التقرير التي قد تقدم الکلام علیها فی مبحث السنه. و مع احراز جمیع الشروط لا شک فی استکشاف موافقه المعصوم، بل بیان حکم من شخص (۳) واحد بمرأی و مسمع من المعصوم مع امکان

(۱)- یعنی اتفاق فقها راجع به حکمی از احکام، در معرض دید و شنید امام (ع) محقق شود و درحالی که امام (ع) بتواند ردع کند و درعین حال سکوت فرماید معلوم می‌شود که معصوم (ع) موافق با آن حکم مورد اجماع خواهد بود.

(۲)- شرایط تقریر بیان گردید.

(۳)- یعنی مسئله تقریر از قول و موافقت امام (ع) کشف می‌کند و لو آنکه بیان حکم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۸

ردعه و سکوته عنه یكون سکوته تقریرا کاشفا عن موافقته. و لكن المهم ان یتثبت لنا ان الاجماع فی عصر الغیبه هل یتحقق فیهِ امکان الردع من الامام و لو بالقاء الخلاف، أو هل یجب علی الامام بیان حکم الواقعی و الحال هذه؟ و سیأتی ما ینفع فی المقام.

هذه خلاصه ما قیل من الوجود المعروفة فی استنتاج قول الامام من الاجماع و قد یحصل للانسان المتبع لاقوال العلماء المحصل لاجماعهم بعض الوجوه دون البعض، أی لا یجب فی کل اجماع ان یتبني علی وجه واحد من هذه الوجوه و ان كان السید المرتضی

یری انحصاره فی الطریقه الاولی «الطریقه التضمنیه» ای الاجماع الدخولی، و الشیخ الطوسی یری انحصاره فی الطریقه الثانیه «طریقه قاعده اللطف».

و علی کل حال، فان الاجماع انما یكون حجه اذا كشف كشافا قطعيا عن قول المعصوم من أي سبب كان و علی آیه طریقه حصل. فلیس من الضروري ان نفرض حصوله من طریقه مخصوصه من هذه الطرق او نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم. و التحقیق انه یندر حصول القطع (۱) بقول المعصوم من الاجماع المحصل ندره لا

در محلّ دید و شنید امام (ع) بتوسط شخص واحدی انجام شود و نیاز به اجماع نخواهد بود.

(۱) - شرح: استاد مظفر بعد از نقل اقوال علما راجع به اجماع، و بیان معیار حجیت آن بررسی جالب و قابل توجهی را در زمینه مسئله اجماع، ارائه می‌فرماید و ما حصل آن از این قرار است:

اکثر اجماعات و بلکه همه اجماعات، در زمان غیبت امام (ع) ارزشی ندارد چه آنکه در زمان غیبت، از اجماعات تحصیل شده علم و یقین نسبت به قول معصوم (ع) به ندرت حاصل می‌شود و همان طوری که کرارا یادآور شدیم معیار و ملاک حجیت اجماع کشف از قول معصوم (ع) است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۲۹

بنابراین با توجه به دو نکته (۱) - حجیت اجماع وابسته به کشف از قول معصوم است.

۲- در زمان غیبت امام (ع) اجماعات کاشفیت از قول معصوم (ع) را ندارد (اجماعات کلا- در زمان غیبت و زماننا، از اعتبار و حجیت برخوردار نخواهند بود.

و تفصیل ذلک ان نقول ببرهان السبر و التقسیم ...

شرح: با برهان سبر و تقسیم (آزمایش و آزمونی که با تقسیم و قسمت کردن انجام می‌شود) می‌گوییم مثلا راجع به استحباب جلسه استراحت در نماز، اجماع محقق شده است و این اجماع از دو حالت بیرون نمی‌باشد:

۱- اجماع مذکور دلیل و مدرکی نداشته باشد این احتمال قابل قبول نیست اولاً: بخاطر اینکه علما و فقها بدون دلیل و مدرک بر حکمی از احکام، اتفاق نظر پیدا خواهند کرد.

ثانیا: برفرضی که رأی دادن فقها را بدون دلیل و مدرک تجویز نماییم، چنین رأی دادنی، اعتبار ندارد و از قول معصوم (ع) کشف نخواهد کرد. بنابراین احتمال دوم متعین است.

۲- احتمال دوم آن است که آرا و نظریات مجمعین مدرک و دلیلی داشته است و از نظر مذهب شیعه مدرک و دلیل یا کتاب است و یا سنت و یا دلیل عقل و یا اجماع.

یعنی شاید مجمعین بخاطر روایت و یا اجماع و یا دلیل عقلی و یا آیه، به استحباب جلسه استراحت، فتوا داده‌اند و آن روایت و آیه و اجماع و دلیل عقلی از نظر ما مخفی می‌باشد و در دسترس ما قرار ندارد.

و لکن به طور مسلم مدرک اتفاق مذکور آیه و یا اجماع و یا دلیل عقلی نمی‌باشد چه آنکه اگر مدرک آیه باشد، آیات قرآن در اختیار ما هم قرار دارد و ما خودمان آن آیه را پیدا می‌کنیم و مستقیما حکم را از آن، استفاده خواهیم نمود و نیازی نداریم که از طریق اجماع، حکم مورد نظر را تحصیل نماییم و اجماع خودبه‌خود از هم می‌پاشد و اگر فرض شود که مجمعین، حکم مورد اجماع را بخاطر کیفیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۰

تبقی معها قيمة لاكثر الاجماع التي نحصلها، بل لجمعها بالنسبة الى عصور الغيبة.

و تفصیل ذلك ان نقول (ببرهان السبر و التقسیم):

ان المجمعین اما ان یکون رأیهم الذی اتفقوا علیه بغير مستند و دلیل أو عن مستند و دلیل.

- لا- یصح الفرض الاول، لان ذلك مستحیل عادةً فی حقهم. و لو جاز ذلك فی حقهم فلا تبقى قيمةً لأرائهم حتی یستكشف منها الحق.

- فیتعین الفرض الثانی، و هو أن یکون لهم مدرک خفی علینا و ظهر لهم.

مخصوصی از آیه فهمیده‌اند و آن کیفیت مخصوص از نظر ما مخفی می‌باشد، می‌گوییم برداشت آنها از آیه با این کیفیت مخصوص برای ما حجت نمی‌باشد و سرانجام چنین اجماعی که مدرک آن فهمیدن کذایی باشد فائده‌ای نخواهد داشت.

و اما اگر مدرک اجماع مذکور (اجماع) باشد ایضا ناصحیح است چه آنکه اجماعی که مدرک بوده مورد سؤال واقع می‌شود که مدرک آن اجماع چه بوده است؟

بنابراین مدرک اجماع مذکور، اجماع نخواهد بود.

و اما اگر مدرک اجماع مذکور دلیل عقل باشد ایضا ناصحیح است چه آنکه دلیل عقلی در صورتی می‌تواند مدرک برای اجماع باشد که از قضیه عقلیه مورد تطابق آرای همه عقلا اخذ شده باشد و اگر چنین قضیه‌ای در اختیار مجمعین بوده حتما در اختیار ما هم خواهد بود و بدون اینکه به اجماع علما متوسل شویم مستقیماً حکم مورد نظر را از قضیه عقلیه می‌گیریم و در این صورت اجماع خودبخود از هم می‌پاشد و نقش کاشفیت از حکم الله را از دست خواهد داد و قضیه عقلیه اثباتگری حکم الله را ایفا می‌کند.

و اگر قضیه عقلیه‌ای که مدرک اجماع مجمعین بوده است به گونه‌ای باشد که تنها مجمعین می‌توانستند، از آن استفاده کنند و برای ما استفاده حکم از آن قضیه میسر نمی‌باشد، می‌گوییم بنابراین قضیه عقلیه از قضایای مورد تطابق همه عقلا نبوده و اعتبار و ارزشی ندارد و اجماع مبتنی بر آن، ایضا ارزشی نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۱

و مدارک الاحکام منحصرة عند الامامیه فی اربعة: الكتاب و السنه و الاجماع و الدلیل العقلی. و لا یصح ان یکون مدرکهم ما عدا السنه من هذه الاربعة:

اما (الکتاب) فانما لا یصح ان یکون مدرکهم فلأجل ان القرآن الکریم بین ایدینا مقروء و مفهوم، فلا یمکن فرض آیه منه خفیت علینا و ظهرت لهم. و لو فرض انهم فهموا من آیه شیئا خفی علینا و جهة فان فهمهم لیس حجةً علینا فاجتماعهم لو استند الی ذلك لا یکون موجبا للقطع بالحکم الواقعی أو موجبا لقیام الحجةً علینا.

فلا ینفع مثل هذا الاجماع.

و اما (الاجماع) فواضح انه لا یصح ان یکون مدرک لهم، لان هذا الاجماع الذی صار مدرکا للاجماع نقل الکلام الیه ایضا، فنسأل عن مدرکه. فلا بد ان ینتهی الی غیره من المدارک الاخری.

و اما (الدلیل العقلی) فأوضح، لانه لا یتصور هناك قضیه عقلیه یتوصل بها الی حکم شرعی کانت مستورهً علینا و ظهرت لهم، ضرورةً انه لا- بد فی القضیه العقلیه التي یتوصل بها الی حکم الشرعی ان تتطابق علیها جمیع آراء العقلاء، و الا فلا یصح التوصل بها الی حکم الشرعی. فلو ان المجمعین کانوا قد تمسکوا بقضیه عقلیه لیست بهذه المثابة فلا تبقى قيمةً لأرائهم حتی یستكشف منها الحق و موافقةً الامام، لانهم یکونون کمن لا مدرک لهم.

فانحصر مدرکهم فی جمیع الاحوال فی (السنه). (۱)

(۱) - بنابراین تنها چیزی را که می‌توانیم مدرک برای اجماع مذکور قرار بدهیم، روایت و حدیث است و مدرک بودن (سنه) به دو صورت قابل تصور می‌باشد:

صورت اول این است که همه مجمعین و یا بعضی از آنها فرمایش امام (ع) را به طور شفاهی شنیده باشند و یا عمل و امضا و تقریر امام (ع) را مشاهده نموده باشند (مثلاً: شنیده‌اند که امام (ع) فرمود: جلسه استراحت در نماز مستحب است و ...) این صورت اولی در زمان غیبت امام الزمان (ع) خیلی بعید است که نه تنها نسبت به آن یقین نداریم بلکه ظن و گمان هم نخواهیم داشت (البته احتمال دارد که در زمان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۲

و الاستناد الى السنه يتصور على وجهين:

۱- ان يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهة أو يرون فعله أو تقريره. و هذا بالنسبة الى عصرنا لا سبيل فيه حتى الى الظن به فضلا عن القطع، و ان احتمال امكان مشافهة بعض الابدان من العلماء للامام.

غیبت بعضی از بزرگان و مردان حق بعضی از احکام را بطور شفاهی از امام الزمان (ع) شنیده باشد ولی این احتمال نه تنها قطع آور نیست بلکه ظن آور هم نخواهد بود) و حتی در مورد علمایی که در عصر امام (ع) بودند قطع نداریم که اجماع آنها در یک مسئله‌ای، بخاطر این است که آنها شفاها حکم را از امام (ع) شنیده باشند و شاید آنها به خبر موثق اعتماد نموده‌اند و نسبت به مسئله‌ای اتفاق نظر پیدا کرده‌اند مثلاً: علمایی که در عراق بودند از قول شخصی که از مدینه و از حضور امام (ع) به عراق آمده اعتماد نموده‌اند

و اتفاق نظر حاصل کرده‌اند.

کوتاه‌سخن احتمال مشافهه در مورد علمای هم عصر با امام (ع) گرچه قریب و قوی است ولی قطع آور نخواهد بود.

و علاوه بر ما ذکر برای ما خیلی مشکل است که بتوانیم اجماع و اتفاق علمای عصر امام (ع) را بدست بیاوریم چه آنکه آراء و نظرات علما در کتاب‌ها جمع آوری نمی‌شد و آنچه که ضبط و تدوین می‌شد اقوال و فرمایشات امام (ع) بود که در کتاب‌های معروف به (اصول الأربعمائه) تدوین می‌گردید.

بنابراین صورت اول قابل قبول نمی‌باشد.

صورت دوم: آن است که مدرک اجماع مجمعین روایتی بوده است که از معصوم در اختیار داشتند منتهی آن روایت بدست ما نرسیده است و این احتمال مورد قبول است و لکن از اجماعی که مبتنی بر روایتی باشد، هرگز قطع و یقین به قول معصوم (ع) و حکم الله، حاصل نمی‌شود چه آنکه روایت هم از نظر سند، قابل خدشه است و هم از نظر دلالت، خدشه‌پذیر خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۳

بل الحال كذلك حتى بالنسبة الى من هم في عصر المعصومين، أي انه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال انهم استندوا الى رواية و ثقوا بها، و ان كان احتمال المشافهة قريبا جدا. بل هي مظنونة.

علی انه لا- مجال- بالنسبة الينا- لتحصيل اجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور، اذ ليست آراؤهم مدونة و كل ما دونه هی الاحادیث التي ذكروها في أصولهم المعروفة بالاصول الاربعمائه.

۲- ان يستند المجمعون الى رواية عن المعصوم. و لا مجال في هذا الاجماع لافادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند و الدلالة معا:

اما من (جهه السند) (۱) فلاحتمال ان المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن، فمن لا يرى حجيتهما لا مجال له في الاستناد الى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بانهم استندوا الى ما هو حجة باتفاق الجميع.

و اما من (جهه الدلالة) (۲) فلاحتمال ان يكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض

(۱) - احتمال دارد که تحقق اجماع مجمعين به این خاطر بوده که مجمعين خبر موثق را مثلا و یا خبر (حسن) را معتبر می دانستند و همه آنها طبق مبنایشان، به مضمون خبر ثقه مثلا فتوا داده‌اند و بدین سان اجماع محقق شده است و اما از اجماع کذایی برای کسی که خبر ثقه را حجت نمی‌داند چگونه یقین به قول معصوم حاصل می‌شود؟! و ما از کجا بدانیم که مدرک مجمعين دلیلی بوده است که همه علما آن را قبول داشته باشند؟!

(۲) - مثلا- روایتی از نظر ما معتبر است و مدرک اجماع مجمعين بوده است و احتمال می‌دهیم که آن روایت نص بر حکم نبوده و بلکه ظهور در آن حکم داشته باشد و مجمعين از ظهور آن روایت استفاده کرده‌اند و متفقا اظهار نظر نموده‌اند و فتوا صادر کرده‌اند و فرض می‌کنیم که روایت مزبور بدست ما نرسیده است و لکن احتمال می‌دهیم که آن روایت شاید برای ما چنان ظهوری نداشته باشد و مسلم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۴

انه حجة من جهة السند - ليس نصا في الحكم. و لا ينعف 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 اخبار البئر و اشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلي. فلعل الخبر الذي كان مدركا لهم ليس ظاهرا عندنا لو اطلعنا عليه.

اذا عرفت ذلك ظهر لك ان الاجماع (۱) لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا

است: «ظهور» در نزد قومی مستلزم آن نیست که در نزد همه محقق شود (الا- ترى ان المتقدمين ... متقدمين اجماع داشتند بر نجاست آب بئری که شیء نجس در آن افتاده باشد مدرک اجماع متقدمين روایاتی بوده است که در نجاست ماء بئر، ظهور داشتند و اما متأخرين (از علامه حلی به بعد) اجماع بر طهارت «ماء بئر» (در صورت وقوع شیء نجس در آن) داشتند و شاید مدرک اجماع متأخرين این بوده است که روایات مزبور در نزد آنها ظهور در طهارت آن داشته است پس معلوم می‌شود که ممکن است روایتی در نزد کسی ظهور در چیزی داشته باشد و در نزد کسی دیگر، در چیز دیگری، ظهور داشته باشد. بنابراین به اجماعی که مدرک آن روایت باشد نمی‌توان اعتماد کرد.

(۱) - استاد مظفر با برهان «سبر و تقسیم» ثابت کرد مدرک اجماعات، تنها سنت است و مدرک بودن سنت به دو صورت قابل تصور است:

صورت اول: این بود که مجمعين بالمشافهه، حکم مورد نظر را از امام (ع) می‌شنوند و ... در این صورت اجماع «دخولی» می‌شود و اجماع دخولی کاشف از قول معصوم خواهد بود و لکن وجود خارجی ندارد.

صورت دوم: این بود که مستند اجماع روایتی باشد و در این صورت از اجماع، یقین به قول معصوم (ع) حاصل نخواهد شد. بنابراین اجماع لطفی و حدسی و اجماع مستند به تقریر باقی مانده و استاد مظفر یک‌یک به حساب همه می‌رسد و همه آنها را از اعتبار ساقط خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۵

الاجماع الدخولی و هو بالنسبة الينا غير عملي.

و اما القول بأن (قاعده اللطف) (۱) تقتضی ان يكون الامام موافقا لرأى المجمعين و ان استند المجمعون الى خبر الواحد الذى ربما لا تثبت لنا حجيته من جهة السند او الدلاله لو اطلعنا عليه- فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة فى المقام و فاذا لما ذهب اليه الشيخ الانصارى و غيره، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسى و اتباعه عليها، لان السبب الذى يدعو الى اختفاء الامام و احتجاج نفعه مع ما فيه من تفويت لاعظم

(۱)- رهروان مسلک «قاعده لطف» می گویند: مدرک اجماع گرچه مثلا خبر ثقه باشد و به فرضی که خبر ثقه از نظر ما، حجت نباشد و یا از نظر دلالت و ظهور بی اعتبار باشد در عین حال از مجرد تحقق اجماع به حکم قاعده لطف قول معصوم (ع) کشف و ثابت می شود با همان کیفیتی که در سابق بیان گردید.

استاد مظفر از مطلب مزبور پاسخ می دهد و می فرماید: قاعده لطف را قبول نداریم به این معنا که خود مردم باعث غیبت امام (ع) شده اند و لذا در عصر غیبت (قاعده لطف) چنین وظیفه‌ای را برای امام (ع) ثابت نمی کند یعنی جلوگیری از وقوع در خطا بر امام (ع) واجب نمی باشد.

بنابراین طبق نظریه شیخ انصارى و دیگران و علی رغم نظریه شیخ طوسى و اتباعش (که به قاعده لطف اعتماد نموده اند) قاعده لطف کارى را از پیش نمی برد و اگر علما بر حکم خلاف واقع، اتفاق نمودند و همگی به خطا و خلاف واقع، رأی، دادند امام (ع) وظیفه ندارد که از خطای آنها، جلوگیری نماید چه آنکه خود مردم باعث شدند که امام (ع) در غیبت کبری بسر ببرد و در نتیجه از فیوضات آن حضرت محروم گردند و خیلی از مصالح را از دست بدهند و به خیلی از مفساد مبتلا شوند.

بنابراین قاعده لطف نمی تواند باعث حصول قطع و یقین، نسبت به قول معصوم (ع) بشود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۶

المصالح النوعية للبشر هو نفسه (۱) قد يدعو الى احتجاج حكم الله عند اجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما اذا كان الاجماع (۲) من أهل عصر واحد. و لا يلزم من ذلك اخلال الامام بالواجب عليه و هو تبليغ الاحكام، لان الاحتجاج ليس من سببه. و على هذا فمن اين يحصل لنا القطع بانه لا بد للامام من اظهار الحق فى حال غيبته عند حصول اجماع مخالف للواقع؟ و للمشكك (۳) ان يزيد على ذلك فيقول: لما ذا لا تقتضى هذه القاعدة ان يظهر

(۱)- ضمير (نفعه) به (امام ع) برمی گردد و ضمير (فيه) به «اختفاء» رجوع می شود و ضمير (هو) به «سبب» برمی گردد و ضمير «نفسه» به (بشر) رجوع می شود.

یعنی سبب و انگیزه غیبت و مخفی بودن امام زمان (ع) و محروم بودن بشر از فیض وجود آن حضرت، خود بشر می باشد که بر اثر مخفی بودن امام (ع)، مصالح بزرگ و مهمی که مربوط به نوع بشر است، از انسان فوت خواهد شد.

(۲)- یعنی مخصوصا اگر اجماع علمای عصر واحدی برخلاف واقع باشد (که تنها علمای یک عصر دچار خطا می شوند) و اگر امام (ع) از خطا جلوگیری نکند، ترک واجب نکرده است چه آنکه محجوب بودن امام (ع) از ناحیه خود مردم می باشد.

(۳)- یعنی کسی که قاعده لطف را تشکیک نموده علاوه بر پاسخی که ذکر شده یک پاسخ نقضی ایضا می تواند ارائه نماید و آن پاسخ این است که مسائل مورد خلاف در فقه زیاد و فراوان است و اکثرا برخلاف واقع رأی می دهند و دچار خلاف واقع می شوند اگر قاعده لطف حتی در زمان غیبت اقتضا داشته باشد که امام (ع) از وقوع در خطا باید جلوگیری نماید، باید بر امام واجب باشد که در مسائل اختلافی، جلو وقوع در مخالفت واقع را بگیرد و اختلافات را بکلی ریشه کن نماید و یا لاقلا اختلافات را تقلیل بدهد و حال آنکه هیچ کسی نگفته است که چنین وظیفه‌ای بر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۷

الامام الحق حتى في صورة الخلاف، لا سيما ان بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها اكثر الناس في مخالفة الواقع؟ بل لو احصينا المسائل الخلافية في الفقه التي هي الاكثر من مسائله لوجدنا ان كثيرا من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع، فلما ذا لا يجب على الامام هنا تبليغ الاحكام ليقول الخلاف او ينعدم و به نجاه المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع.
و اذا جاء الاحتمال لا يبقى (۱) مجال لاستلزام الاجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.
و اما (مسلك الحدس) (۲) فان عهده دعواه (۳) على مدعيها و ليس من السهل

امام (ع) واجب می‌باشد.

(۱) - یعنی وقتی که قاعده لطف نتواند وظیفه جلوگیری از خطا را بر امام واجب نماید راجع به اجماعی که حاصل شده است، احتمال می‌رود که برخلاف واقع باشد و با وجود چنین احتمالی مجال برای حصول قطع، بقول معصوم، از اجماع، باقی نمی‌ماند.
(۲) - شرح: شیخ انصاری (ره) در «رسائل» برای اجماع حدسی سه صورت بیان نموده است و استاد مظفر تنها یک صورت آن را ذکر نموده و آن را مردود می‌شناسد: به این گونه:

از اجماع مستند به حدس، به سادگی و سهولت، نمی‌توانیم قطع و یقین نسبت به قول معصوم (ع) پیدا کنیم مگر در صورتی که اتفاق علما بحد و اندازه‌ای باشد که ملازمه عادی بین اتفاق علما و قول معصوم (ع) برقرار گردد یعنی اتفاق علما در همه عصرها بدون استثنا، در یک مسئله‌ای احراز شود، در این صورت، حکم مورد اتفاق از ضروریات دین خواهد بود و ملازمه عادی بین این چنین اتفاق و قول معصوم (ع) را حدس می‌زند و فرق نمی‌کند که مستند مجمعین روایتی باشد و یا اصل و قاعده، و احراز چنین اتفاقی تحقق خارجی نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۸

حصول القطع للانسان في ذلك، الا ان يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروریات الدين أو المذهب، أو قريبا من ذلك عند ما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فان مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقة لقول الامام و ان كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الاصل.
و كذلك يلحق (۴) بالحدس مسلك التقرير و نحوه مما هو من هذا القبيل.

و على كل حال لم تبق لنا ثقة بالاجماع (۵) فيما بعد عصر الامام في استفادة قول الامام على سبيل القطع و اليقين.

(۳) - منظور مظفر (ره) آن است که از طریق اجماع حدسی اگر بخواهیم، قطع و یقین به قول معصوم (ع) پیدا کنیم، خیلی بعید است بخاطر آنکه چنان اتفاقی که ملازمه عادی با قول معصوم (ع) داشته باشد وجود خارجی ندارد و لذا مرحوم مظفر، مسئولیت آن را بر ذمه و عهده مدعی آن گذاشته است.

(۴) - یعنی مسلك تقرير از جهت عدم تحقق خارجی و عدم حصول قطع به قول امام (ع) از آن، در زمان غیبت، به مسلك حدس، ملحق خواهد بود.

(۵) - استاد مظفر در پایان بحث (اجماع) می‌فرماید: به (اجماع محصیل) از جهت کشف از قول معصوم (ع) بطور قطع و یقین نمی‌شود اعتماد کرد و بدین لحاظ باید اجماع از رده ادله اثبات احکام شرعی بیرون رود و اینکه علما ادله اثبات حکم شرعی را ۴ تا می‌دانند و اجماع را یکی از ادله شمرده‌اند (مجاراة للنهج الدراسی فی اصول الفقه عند السنین) بخاطر حفظ روش بحث در اصول فقه است که بین علمای سنی مرسوم می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۳۹

الاجماع المنقول (۱)

(۱) - شرح: استاد مظفر در طی ۲۹ سطر پنج مطلب را بیان می‌فرماید:

مطلب اول: اجماع از نظر اصطلاح علم اصول به دو قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول: اجماع محصل: آن است که مثلا صاحب جواهر شخصا اقوال و آراء همه فقها را تحصیل نموده باین کیفیت که اقوال علما را از خود آنها شنیده است و یا در کتاب آنها رؤیت نموده و لذا در کتاب خود می‌فرماید (جلسه استراحت) در نماز واجب است اجماعا.

قسم دوم: اجماع منقول: آن است که خود شخص اقوال را تحصیل نکرده است و بلکه کس دیگری برایش نقل کرده است، مثلا: مرحوم صاحب جواهر کتاب شیخ طوسی را مشاهده کرده است و دیده است که شیخ طوسی ادعای اجماع فرموده برای خودش اجماع محصل است ولی برای صاحب جواهر اجماع منقول می‌باشد، به عبارت دیگر شیخ طوسی «ناقل» اجماع است و صاحب جواهر «منقول الیه» می‌باشد.

مطلب دوم: اجماع منقول ایضا به دو قسم می‌باشد:

۱- اجماع منقول علی نحو تواتر نقل شده باشد فرض می‌کنیم برای صاحب جواهر که «منقول الیه» می‌باشد علاوه بر شیخ طوسی نود و نه نفر دیگر، در مسئله مورد نظر ادعای اجماع نموده‌اند در این فرض برای صاحب جواهر با تواتر اجماع ثابت شده است که می‌گویند «اجماع منقول» علی نحو تواتر.

۲- اجماع منقول علی نحو «خبر واحد» نقل شده باشد فرض می‌کنیم در مسئله مورد نظر تنها شیخ طوسی ادعای اجماع نموده و بنابراین اجماع منقول به خبر شخص واحد، برای صاحب جواهر ثابت می‌شود.

مطلب سوم: بحث راجع به اجماع محصل و حجیت آن گذشت و اجماع منقول علی نحو تواتر از نظر حجیت همان حکم اجماع محصل را دارد و مراد از اجماع منقول در عنوان بحث اجماع منقول علی نحو خبر واحد است.

مطلب چهارم: چهارمین نکته‌ای که از عبارت کتاب استفاده می‌شود این است:

قاعدتا اجماع منقول، اقسامی دارد چه آنکه ناقل اجماع، تاره اجماع «دخولی» را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۰

إن الاجماع - فی الاصطلاح - ینقسم الی قسمین:

۱- (الاجماع المحصل). و المقصود به الاجماع الذی یحصله الفقیه بنفسه بتتبع

نقل می‌کند و گاهی اجماع «لطفی» را و چه بسا اجماع حدسی را گزارش می‌دهد و رابعه اجماع تقریری را نقل خواهد کرد.

اگر آقای ناقل اجماع، اجماع دخولی را نقل نماید حجیت آن مورد اتفاق می‌باشد، مثلا: ناقل اجماع شیخ طوسی است و از حالت نقل او معلوم می‌شود که او فتوای همه فقها را بررسی کرده و رأی معصوم (ع) را ایضا دیده و یا شنیده است و گرچه امام (ع) را مشخصا نشناخته است بنابراین شیخ طوسی اجماع دخولی را نقل کرده است و اجماع منقول دخولی، بدون شك حجیت است چه آنکه بدون بروبرگرد مضمول ادله حجیت خبر واحد می‌باشد.

به این کیفیت: عادلانی که از طریق حس قول معصوم را نقل می‌کند، به حکم ادله حجیت خبر واحد، خبر او حجیت است و با توجه به

اینکه در حجیت خبر واحد معرفت تفصیلی امام (ع) شرط نمی‌باشد بنابراین در ما نحن فیه شیخ طوسی، قول معصوم (ع) را عن حس نقل نموده که مشمول ادله خواهد بود و لکن اجماع دخولی در دوران غیبت کبری وقوع خارجی ندارد، علی‌ای حال، اجماع منقول دخولی از محل بحث خارج است.

مطلب پنجم: راجع به اجماع منقول مورد بحث، سه قول وجود دارد:

- ۱- اجماع منقول مطلقاً حجّت است چه آنکه عبارت اخرای، خبر واحد می‌باشد و مشمول ادله حجیت خبر واحد خواهد بود.
- ۲- اجماع منقول مطلقاً حجّت نمی‌باشد چه آنکه ادله حجیت خبر واحد، حجیت اجماع منقول را ثابت نخواهد کرد.
- ۳- اجماع منقول اگر آن‌چنان باشد که از طریق حدس، علم و یقین به قول معصوم (ع)، حاصل گردد حجّت است و اگر اجماع منقول مبتنی بر قاعده لطف، باشد و یا مبتنی بر حدسی باشد که موجب قطع به قول معصوم نگردد، از حجیت ساقط خواهد بود، قول سوم قول به تفصیل است که بحث آن مفصلاً خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۱

اقوال أهل الفتوى. و هو الذى تقدم البحث عنه.

- ۲- (الاجماع المنقول). و المقصود به الاجماع الذى لم يحصله الفقيه بنفسه و انما ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له (۱) بواسطة أم بوسائط.

ثم النقل (تارة) يقع على نحو التواتر. و هذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية.

و (اخرى) يقع على نحو خبر الواحد، و اذا اطلق قول (الاجماع المنقول) فى لسان الاصوليين فالمراد منه هذا الاخير.

و قد وقع الخلاف بينهم فى حجته على اقوال.

و لكن الذى يظهر انهم متفقون على حجية نقل الاجماع الدخولى، و هو الاجماع الذى يعلم فيه من حال الناقل انه تتبع فتاوى من نقل اتفاقهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم فى جملة المجمعين. و ينبغى ان يتفوقوا على ذلك، لانه لا يشترط فى حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلاً حين سماع الناقل منه، و هذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطة و ان لم يعرفه بالتفصيل. غير ان الاجماع الدخولى مما يعلم عدم وقوع نقله، لا سيما فى العصور المتأخرة عن عصر الائمه، بل لم يعهد من الناقلين للاجماع من ينقله على هذا الوجه و يدعى

(۱)- يعنى نقل اجماع گاهی با يك واسطه محقق می‌شود و گاهی به چند واسطه تحقق می‌یابد، مثلاً شیخ طوسی شخصاً اجماع را تحصیل نموده است و در کتاب خود، فرموده است: (حکم فلان مسئله چنین است ... اجماعاً) و صاحب جواهر منقول الیه می‌باشد در این صورت برای صاحب جواهر، با يك واسطه، نقل اجماع شده است و یا مثلاً شیخ مفید شخصاً اجماع را تحصیل نموده است و برای شیخ طوسی نقل اجماع کرده و شیخ طوسی برای سید مرتضی، نقل نموده و سید مرتضی برای صاحب جواهر گزارش داده است که در این صورت برای صاحب جواهر با سه واسطه نقل اجماع محقق شده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۲

ذلك.

و عليه، فموضع الخلاف منحصر فى حجية الاجماع المنقول غير الاجماع الدخولى، و هو كما قلنا على اقوال:

- ۱- إنه حجة مطلقاً، لانه خبر واحد.
- ۲- انه ليس بحجة مطلقاً، لانه لا يدخل فى افراد خبر الواحد من جهة كونه حجة.
- ۳- التفصيل بين نقل اجماع جميع الفقهاء فى جميع العصور الذى يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، و بين غيره

من الاجماع المنقولۃ الذی یتکشف منها بقاعده اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا یكون حجة. و الی هذا التفصیل مال الشیخ الانصاری الاعظم.

و سر الخلاف (۱) فی المسأله یمکن فی ان ادله خبر الواحد من جهة انها تدل علی

(۱) - شرح: استاد مظفر در طی سه صفحه و نیم اولاً به انگیزه نزاع، راجع به حجیت «اجماع منقول» اشاره می‌فرماید و با بررسی نسبتاً مفصّلی بیان می‌فرماید: که اگر «اجماع منقول» را در ردیف خبر عادل، مشمول ادله خبر واحد بدانیم، قول اول (حجیت «اجماع منقول» مطلقاً) از آب درمی‌آید و اگر اجماع منقول را مشمول ادله مذکور ندانیم، قول دوم (عدم حجیت اجماع منقول مطلقاً) جان می‌گیرد. و اگر قائل شویم که ادله حجیت خبر واحد بعضی از اقسام اجماع منقول را شامل می‌شود و بعضی از اقسام آن را شامل نمی‌شود، قول سوم (قول به تفصیل) سر و سامان پیدا خواهد کرد.

استاد مظفر پس از بیان سرّ و انگیزه اقوال ثلاثه در مورد اجماع منقول، به سراغ ادله خبر واحد می‌رود و ثابت می‌کند که ادله مزبور اخبار عن حسنّ را حجّت می‌کند و اجماع منقول، اخبار عن حسنّ نمی‌باشد و لذا مشمول ادله نخواهد بود و در پایان بحث، یکی از اقسام اجماع منقول (که مبتنی بر حدس است و ملازمه عادی با قول معصوم (ع) دارد) را مشمول ادله، می‌داند و بدین سان قول به تفصیل را مورد تایید و به عنوان قول مختار معرفی می‌فرماید. (با حوصله بیشتر دقت فرمایید).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۳

نظر بر اینکه فرمایشات شیخ مظفر (ره) در رابطه با اجماع منقول، خلاصه و ما حصل فرمایشات شیخ انصاری، در رسائل، می‌باشد و نظر مبارک او همان نظر مبارک شیخ در رسائل خواهد بود لذا بی‌مناسبت نیست که اولاً نظر مرحوم شیخ انصاری را به‌طور اجمال نقل نموده و سپس به شرح فرمایشات مرحوم مظفر پرداخته و نکاتی را که از عبارات سه صفحه و نیم کتاب استفاده می‌شود شمارش نمایم.

(چند نکته از سخنان شیخ انصاری (ره) در رسائل مربوط به اجماع منقول)

نکته اول: خبر دادن از حسنّ، آن خبری است که مبتنی بر یکی از حواس خمسّه باشد مثلاً: ناقل خبر موت زید، با چشم سر دیده است که آقای زید از دنیا رفت و یا ناقل خبر، صدای اذان را می‌شنود و خبر می‌دهد که مؤذن اذان گفت و ...
خبر عن حدس: آن است که از مقدمات عقلیه برای مخبر مطلبی ثابت شده است مثلاً با فرمول‌های ریاضی فاصله بین کره ماه و کره زمین را کشف نموده و خبر می‌دهد که فاصله بین ماه و زمین فلان اندازه می‌باشد.

اجماع منقول را شیخ انصاری بر سه قسم تقسیم نموده است:

۱- اجماع منقول دخولی (که شرح آن گذشت و گفتیم که از محلّ بحث بیرون است).

۲- اجماع منقول مبتنی بر قاعده لطف.

۳- اجماع منقول مبتنی بر حدس.

مرحوم شیخ برای اجماع منقول حدسی سه صورت بیان نموده است:

۱- قسم اول آن است که نقل اجماع مبتنی بر مبادی قریب عن حسنّ می‌باشد مثلاً: ناقل اجماع، اتفاق همه علما را در همه اعصار بدست آورده و ملازمه عادی بین اتفاق و قول معصوم برقرار می‌باشد.

۲- اجماع منقول مبتنی بر حدسی است که ملازمه عادی با قول معصوم (ع) ندارد مثلاً: اتفاق صد نفر از علما را تحصیل نموده و قول امام (ع) را حدس زده است و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۴

برای دیگران نقل اجماع نموده است.

۳- اجماع منقولی که مبتنی بر حدسی است که معمولا خطا در آن راه خواهد داشت.

غرض از توضیح مطلب مزبور آن است که اجماع منقول (منهای اجماع منقول دخولی) اخبار عن حدس می‌باشد.

نکته دوم: شیخ انصاری در رسائل می‌فرماید: ادله خبر واحد چهار تا است آیات، روایات، اجماع، عقل. همه ادله مذکور، حجیت خبر عادل که مستند بحس می‌باشد را ثابت می‌نماید و اما خبر واحدی که مستند به حدس باشد، مشمول ادله نمی‌باشد و نتیجه می‌گیرد که اجماع منقول، مشمول ادله مزبور نخواهد بود منتهی اگر اجماع منقول از قسم اول حدس باشد یعنی ملازمه عادی با قول معصوم (ع)، داشته باشد مشمول ادله مذکور خواهد بود.

استاد مظفر از عبارت (و سرّ الخلاف فی المسأله....) تا پایان بحث ۳ مطلب را بیان می‌فرماید:

مطلب اول: انگیزه خلاف مزبور (حجیت و عدم حجیت اجماع منقول) در زیر پای ادله حجیت خبر واحد پنهان می‌باشد که ادله مزبور حجیت چه نوع خبری را ثابت می‌کند؟ آیا ادله حجیت خبر واحد هر خبری را که از هر چیزی باشد (از حکم شرعی باشد، از موضوعات خارجی باشد، اثر شرعی داشته باشد و یا نداشته باشد) حجت خواهد کرد و یا آنکه ادله مذکور تنها حجیت خبری را ثابت می‌نماید که حاکی از حکم شرعی باشد و یا حاکی از چیزی باشد که اثر شرعی داشته باشد، مانند: خبر دادن از عدالت زید که موضوع جواز اقتداء می‌باشد.

شاید ماجرا از این قرار است که ادله مزبور تنها حجیت خبری را ثابت می‌نماید که حاکی از حکم شرعی باشد و یا حاکی از چیزی باشد که اثر شرعی دارد چه آنکه اگر پای حکم شرعی در میان نباشد، تعبد به خبر واحد، مجوزی ندارد و صحیح نیست که شارع مقدس و جوب عمل به خبر واحد را جعل و تشریح نماید و پرواضح است که (اجماع منقول منهای اجماع منقول دخولی) از حکم شرعی و یا از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۵

چیزی که اثر شرعی دارد حکایت نمی‌کند و بلکه از اقوال و گفته‌های علما حکایت می‌نماید، مثلا: شیخ طوسی در کتاب خود می‌فرماید: (جلسه استراحت در نماز واجب است اجماعا) او از اجماع و اتفاق علما و از اقوال فقها مبنی بر اینکه جلسه استراحت واجب است، خبر داده است و «محکی به» و «مخبر به» گفته‌ها و اقوال علما می‌باشد.

اقوال فقها نه حکم شرعی می‌باشد و نه اثر شرعی دارد، اقوال علما حکم شرعی نمی‌باشد، واضح است و اثر شرعی ندارد بخاطر آن است که اقوال علما با قول معصوم (ع) ملازمه ندارد، چنانچه کرارا یادآور شدیم که اجماع منقول، منهای اجماع منقول (دخولی) با قول معصوم (ع) ملازمه نخواهد داشت.

و لذا اقوال علما من حیث هی اقوال نه حکم شرعی می‌باشد و نه اثر شرعی دارد و بدین لحاظ اجماع منقول مشمول ادله حجیت خبر واحد نخواهد بود.

مطلب دوم: اذا عرفت ذلك فنقول

از بیانات مذکور انگیزه پیدایش اقوال ثلاثه در اجماع منقول، روشن و معلوم گردید به این گونه:

اگر برای ما ثابت شود که معیار و مناط، در صحت تعبد به خبر واحد، آن است که از قول معصوم (ع) کشف نماید و کشف از قول معصوم چه به نحو ملازمه عادی و یا بنحو غیر ملازمه باشد و چه عن حسّ باشد و یا عن حدس باشد و حتی اگر تنها از نظر ناقل و مخبر، کشف از قول معصوم تحقق یابد و خبر واحد چه عین الفاظ امام (ع) را حکایت کند و یا از مضمون فرمایش امام (ع) حکایت نماید، علی جمیع صور، معیار تعبد به خبر واحد محقق است، اگر ماجرا از این قرار باشد اجماع منقول مطلقا و با جمیع اقسامش، مشمول ادله حجیت خبر واحد خواهد بود.

چه آنکه اجماع منقول لاقلاً به نظر و اعتقاد و حدس آقای ناقل، کاشف از حکم شرعی و قول معصوم می‌باشد و بدین کیفیت قول اول (حجیت اجماع منقول مطلقاً) به اثبات می‌رسد.

و اما این ثبت لدینا: اگر برای ما ثابت شود که مناط و معیار حجیت خبر عادل آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۶

است که خبر باید حکایت گر حکم شرعی و قول معصوم (ع) باشد و درعین حال اخبار، باید مستند به حس باشد.

به عبارت دیگر آقای مخبر باید شخصا حکم را از معصوم (ع) شنیده باشد (و لذا با ادله حجیت خبر واحد نمی‌توان حجیت فتوای مجتهد را ثابت کرد چه آنکه فتوای مجتهد خبر دادن عن حس نمی‌باشد و بلکه اخبار عن حدس و اجتهاد خواهد بود) اگر ماجرا از این قرار باشد اجماع منقول مشمول ادله حجیت خبر واحد نمی‌باشد چه آنکه ناقل اجماع از طریق حدس، قول امام (ع) را نقل می‌کند و بدین کیفیت قول دوم (عدم حجیت اجماع منقول مطلقاً) به اثبات می‌رسد.

و اما لو ثبت ان الاخبار ...

اگر برای ما ثابت شود که اخبار از حدس (همان صورت اولی از سه صورت حدس که شیخ انصاری بیان فرمود) با اخبار عن حس، از لحاظ کشف قول معصوم (ع) تفاوتی ندارد یعنی همان‌طوری که از خبر دادن از طریق حس، قول امام (ع) کشف می‌شود از خبر دادن از طریق حدس ایضا قول امام کشف می‌گردد به این گونه:

که اجماع و اتفاق علما با قول معصوم، ملازمه عادی دارد و بدین وسیله مجوز و مصحح برای تعبد به خبر واحد در خبر حدسی ایضا محقق می‌شود.

اگر ماجرا این چنین باشد، قول سوم (قول به تفصیل) به اثبات می‌رسد یعنی اگر اجماع منقول مبتنی بر حدسی باشد که ملازمه عادی بین اتفاق و قول معصوم (ع) برقرار است، اجماع منقول، مشمول ادله حجیت خبر واحد بوده و حجیت خواهد بود و اگر اجماع منقول مبتنی بر حدسی باشد که ملازمه عادی با قول معصوم نداشته باشد و یا مبتنی بر قاعده لطف باشد، مشمول ادله نبوده و حجیت نخواهد بود و از اینجا است که قول سوم (قول به تفصیل) سر بلند می‌کند و فریاد برمی‌آورد: گر به بغداد لقمه‌ای باشد من ز اینجا سر می‌جنبانم و شیخ مظفر بلافاصله خطاب به او می‌گوید: حق با شما است.

مطلب سوم: و اذا اتضح لدینا سر الخلاف ...

استاد مظفر پس از بیان انگیزه خلاف و نزاع منشأ پیدایش اقوال ثلاثه، خود را در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۷

کرسی قضاوت قرار می‌دهد و به داوری مشغول می‌گردد و سرانجام قول سوم را قابل اعتماد می‌شناسد و بحث و بررسی خود را در دو جهت:

(۱- ادله حجیت خبر واحد چه اقتضایی دارد؟ ۲- بعضی از اقسام اجماع منقول مشمول حجیت خبر واحد می‌باشد) ادامه می‌دهد.

اولاً: نهایت چیزی را که از ادله حجیت خبر واحد (آیات و روایات و بناء عقلا) به منظور تعبد به خبر واحد، دلالت دارد این است که تصدیق و تصویب آنچه که شخص ثقه نقل می‌کند، واجب می‌باشد و معنای تصدیق نمودن شخص موثق آن است که باید پذیریم، نقل او واقعیت دارد و واقعیت داشتن نقل، واقعیت داشتن منقول را لازم خواهد داشت و بلکه واقعیت داشتن نقل، عین واقعیت داشتن منقول است.

بنابراین اگر قطع و یقین به واقعیت داشتن نقل حاصل کنیم، به واقعیت منقول، حاصل خواهیم کرد.

مثلاً «زراره» خبر داده است: (سمعت امام الصادق «علیه السلام» يقول صلاة الجمعة واجبة) بنا گذاشتن بر واقعیت داشتن نقل، مستلزم واقعیت داشتن منقول است منقول یعنی قول امام صادق (ع) مبنی بر وجوب صلاة جمعه در این صورت تعبد به خبر «زراره» صحیح

است و صحّت تعبد، به خاطر منقول می‌باشد که قول امام و حکم شرعی ثابت می‌شود.

و اما اگر ناقل از اعتقاد و حدس و رأی خود خبر بدهد مثلا: شیخ طوسی خبر می‌دهد که حکم صلاة جمعه و جوب است اجماعا، «ناقل» شیخ طوسی است و منقول، اعتقاد و رأی او مبنی بر اینکه بخاطر اجماع و اتفاق، و جوب صلاة جمعه، مورد توافق امام (ع) می‌باشد در این صورت تصدیق قول شیخ طوسی (ره) به این معنا است که او اعتقاد و حدس کذایی دارد و حدس و اعتقاد او واقعیت دارد و چیزی که ثابت می‌شود آن است که شیخ طوسی اعتقاد و حدس کذایی دارد و اما اینکه اعتقاد و حدس او مطابق با واقع باشد، امر دیگری است و به اثبات نمی‌رسد و لذا منقول یعنی اعتقاد و حدس، نه حکم شرعی است و نه چیزی است که اثر اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۸ شرعی بر آن مترتب می‌گردد.

کوتاه‌سخن: ادله حجیت خبر واحد تنها صورت اول را شامل می‌شود و صورت دوم را شامل نخواهد شد.

به عبارت واضح‌تر، ادله حجیت خبر واحد می‌گوید شخص ثقه در آنچه که نقل می‌کند باید تصدیق گردد چه آنکه وثاقت او از اینکه چیزی خلاف واقع را نقل کند، مانع می‌شود و ادله مذکور، هرگز نمی‌گوید که شخص ثقه در آنچه که حدس می‌زند و اعتقاد دارد، باید تصدیق شود چه آنکه شخص ثقه ممکن است در حدس خود دچار اشتباه و خطا بشود و مسئله وثاقت مانع از خطا در حدس نخواهد شد.

بنابراین ادله حجیت خبر واحد «اخبار عن حس» را حجّت قرار می‌دهد و «اخبار عن حدس» را حجّت قرار نمی‌دهد و اجماع منقول «اخبار عن حدس» بوده و مشمول ادله حجیت خبر واحد نخواهد بود.

ثانیا: بعد ان ثبت ان ادله ...

تاکنون ثابت گردید که ادله خبر، اجماع منقول را (بخاطر آنکه اجماع منقول اخبار عن حدس می‌باشد) شامل نمی‌شود و از عبارت (ثانیا ...) به بعد ثابت می‌نماید که بعضی از اقسام اجماع منقول مشمول ادله خواهد بود و ما حصل سخن از این قرار است: ناقل اجماع، اتفاق کل علما را نقل نموده است و بین اتفاق کل، و قول معصوم، ملازمه برقرار است و لو آنکه این ملازمه را، آقای ناقل، توجه نداشته باشد.

منقول الیه، از اتفاق کل، بقول معصوم، منتقل خواهد شد به عبارت دیگر ناقل اجماع در حقیقت دو تا خبر را نقل می‌کند:

۱- از اتفاق کل

۲- از قول معصوم (ع)

خبر اول عن حس می‌باشد و خبر دوم عن حدس خواهد بود.

خبر ناقل با دلالت مطابقی، اتفاق همه علما را ثابت می‌کند و با دلالت التزامی قول معصوم (ع) را ثابت می‌نماید چه آنکه ملازمه بین اتفاق کل و قول معصوم (ع) از نظر منقول الیه، برقرار است.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۴۹

وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كل خبر عن أي شيء كان، بل مختصه بالخبر الحاكي عن حكم شرعي (۱) أو عن ذي أثر شرعي، ليصح ان يتبعنا الشارع به. و الا فالمحكى بالخبر اذا لم يكن حكما شرعيا او ذا أثر شرعي لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولاً لادله حجیه خبر الواحد.

و من المعلوم ان الاجماع المنقول - غير الاجماع الدخولي (۲) - انما المحكّي به

دلالت مطابقی آن گرچه مشمول ادله خبر نمی‌باشد چه آنکه محکّی به (اقوال علما بما هی اقوال) نه حکم شرعی می‌باشد و نه

صاحب اثر می‌باشد و لکن دلالت التزامی آن مشمول ادله حجیت خبر واحد، خواهد بود دلالت التزامی تنها از نظر وجود تابع دلالت مطابقی می‌باشد (اتفاق کُل مدلول مطابقی است و ملزوم می‌باشد و لازم آن «قول معصوم» است، بدون شک وجود لازم بر وجود ملزوم توقّف دارد وجود روشنایی بر وجود شمس توقّف دارد.

و لکن دلالت التزامی از نظر حجیت تابع دلالت مطابقی نمی‌باشد بنابراین بعضی از اقسام اجماع منقول، مشمول ادله حجیت خبر واحد می‌باشد و بدین وسیله اعتبار و حجیت را کسب می‌نماید و بدین سان قول به تفصیل (اگر بین نقل اجماع و قول معصوم از نظر منقول الیه ملازمه باشد اجماع منقول حجّت است و اگر تنها از نظر ناقل ملازمه باشد و از نظر منقول الیه ملازمه نباشد حجّت نخواهد بود) سر و سامانی به خود می‌گیرد و از حقانیت برخوردار می‌شود.

شیخ انصاری در رسائل همین قول به تفصیل را بال و پری داده و آن را بعنوان قول مطابق واقع، اختیار فرموده است و مرحوم مظفر با شیخ انصاری هم عقیده می‌باشد.

(۱) - خبر دادن از حکم شرعی مانند خبر دادن از وجوب و حرمت و غیره و خبر دادن از چیزی که دارای اثر شرعی می‌باشد مانند: خبر دادن از عدالت زید «جواز اقتدا» (که حکم شرعی است) بر آن مترتب می‌شود.

(۲) - در اجماع دخولی ناقل اجماع گرچه ظاهرا اقوال علما را نقل می‌کند و لکن در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۰

بالمطابقه نفس اقوال العلماء، و اقوال العلماء فی انفسها بما هی اقوال علماء لیست حکما شرعیا و لا ذات اثر شرعی.

و علیه، فنقل اقوال العلماء من جهة كونها اقوال علماء لا یصح ان یکون مشمولاً لادله خبر الواحد. و انما یصح ان یکون مشمولاً لها اذا کشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم لیصح التعبد به.

اذا عرفت ذلك، فنقول:

إن ثبت لدينا: انه یکفی فی صحه التعبد بالخبر هو کشفه - علی أي نحو کان من الکشف (۱) - عن الحكم الصادر من المعصوم، و لو باعتبار الناقل، نظراً الی انه لا یعتبر فی حجیه الخبر حکایه نص الفاظ المعصوم، لان المناط معرفه حکمه و لذا یجوز النقل بالمعنی - فالاجماع المنقول الذی هو موضع البحث یکون حجه مطلقاً، لانه کاشف و حاک عن الحكم باعتقاد الناقل فیکون مشمولاً لادله حجیه الخبر.

و اما إن ثبت لدينا: ان المناط فی صحه التعبد بالخبر ان یکون حاکیا عن الحكم من طریق الحس، أي یجب ان یکون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، و لذا لا تشمل ادله حجیه الخبر فتوی المجتهد و ان کان قاطعاً بالحکم مع ان فتواه فی الحقیقه حکایه عن الحكم بحسب اجتهاده - فالاجماع المنقول الذی هو موضع البحث لیس بحجه مطلقاً.

و اما لو ثبت ان الاخبار

عن حدس اللازم للاخبار عن حس یصح التعبد به لان حکمه حکم

حقیقت قول معصوم را نقل می‌نماید چه آنکه در اجماع دخولی، امام (ع) داخل در مجمعی می‌باشد.

(۱) - کشف از قول معصوم علی نحو حس و یا علی نحو حدس یا کشف عند الناقل و یا عند منقول الیه باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۱

الاخبار عن حس بلا فرق - فان التفصیل المتقدم فی القول الثالث یکون هو الاحق.

و اذا اتضح لدينا سر الخلاف فی المسأله، بقی علينا ان نفهم أي وجه من الوجوه المتقدمه هو الاولی بالتصديق و الاحق بالاعتماد، فنقول:

اولا- إن أدلة خبر الواحد جميعها من آيات و روايات و بناء عقلاء، أقصى دالاتها انها تدل على وجوب تصديق الثقة و تصويبه في نقله لغرض التعبد بما ينقل.

و لكنها لا تدل على تصويبه في 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، فاذا كان المنقول حكما او ذا أثر شرعى صح البناء على الخبر و التعبد به بالنظر الى هذا المنقول، اما اذا 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 في نفسه ليس حكما و لا ذا أثر شرعى. اما صحه اعتقاده و مطابقتها للواقع فذلك شىء آخر اجنبى عنه، لأن واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به، يعنى اننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده في ان هذا هو اعتقاده واقعا لكن لا يلزمنا ان نصدق بأن ما اعتقده صحيح و له واقعية.

و من هنا نقول: إنه اذا أخبر شخص بانه سمع الحكم من المعصوم صح ان نبني على واقعية نقله تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لأن ذلك يستلزم واقعية المنقول و هو الحكم، اذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل و واقعية المنقول. اما اذا أخبر عن اعتقاده بان المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له بمقتضى ادلة حجية الخبر، لأن البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعية معتقده. فيجوز التفكيك بينهما. فتحصل إن أدلة خبر الواحد انما تدل على ان الثقة مصدق و يجب تصويبه في

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۲

نقله، و لا تدل على تصويبه في رأيه و اعتقاده و حدسه. و ليس هناك أصل عقلائي يقول: إن الاصل في الانسان او الثقة خاصة ان يكون مصيبا في رأيه و حدسه و اعتقاده.

ثانيا- بعد أن ثبت ان ادلة حجية الخبر لا تدل على تصويب الناقل في رأيه و حدسه، فنقول: لو أن ما أخبر به الناقل للاجماع يستلزم في نظر المنقول اليه الحكم الصادر من المعصوم و ان لم يكن في نظر الناقل مستلزما لذلك- فهل هذا أيضا غير مشمول لادلة حجية الخبر؟

الحق إنه ينبغي ان يكون مشمولا لها، لأن الاخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه، و ربما كان الناقل لا يرى الاستلزام، بل لا يكون الاخذ به الا- من جهة تصديقه في نقله، لانه لما كان المنقول- و هو الاجماع- يستلزم في نظر المنقول اليه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به و البناء على صحه نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهة. بل ان الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول اليه ملزوما للخبر عن رأى المعصوم. و حينئذ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الاول هو المشمول لادلة حجية الخبر، لا سيما اذا كان في نظر الناقل أيضا مستلزما. و لا نحتاج بعدئذ الى تصحيح شمولها للخبر الاول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم. يعنى ان الخبر عن الاجماع يكون دالا بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحية المدلول الالتزامى و هو الاخبار عن صدور الحكم حجة مشمولا لادلة حجية الخبر، و ان لم يكن من جهة المدلول المطابقي حجة مشمولا لها، لأن الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقيه من ناحية الحجية و ان كانت تابعة لها ثبوتا اذ لا دلالة التزامية الا مع فرض الدلالة المطابقيه و لكن لا تلازم بينهما في الحجية.

و اذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك ان الاولى التفصيل في الاجماع المنقول بين ما اذا كان كاشفا عن الحكم في نظر المنقول اليه لو كان هو المحصل له فيكون حجة، و بين ما اذا كان كاشفا عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول اليه، فلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۳

يكون حجة، لما تقدم ان ادلة خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل في نظره و رأيه.
و لعله الى هذا التفصيل يرمى الشيخ الاعظم في تفصيله الذي أشرنا اليه سابقا.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۴

الباب الرابع - الدليل العقلي

اشاره

قد مضى في الجزء الثاني (۱) البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص

(۱)- شرح: باب چهارم از ابواب تسعه، مربوط به دليل عقل است.

از بیانات استاد مظفر در طی ۴ صفحه و اندی، دو تا مطلب استفاده می شود.

مطلب اول: اشاره کوتاه و اجمالی به آنچه که در جلد اول اصول فقه در بحث ملازمات عقلیه راجع به دليل عقلي بیان فرمودند.
و مطلب دوم: تکرار مباحث گذشته را با سبک جدید و بررسی اقوال و گفته‌های علمای علم اصول را در زمینه دليل عقلي و سرانجام انتقاد شدیدی نسبت به علمای علم اصول که در مورد دليل عقلي کوتاهی نموده‌اند و عده‌ای از آنها راجع به دليل عقلي اصلا بحث و بررسی‌ای را مطرح نکرده‌اند و عده‌ای‌شان که بحث کرده‌اند، دچار اشتباه و خطا شده‌اند.

امّا مطلب اول: در جزء دوم (بحث ملازمات عقلیه) اصول فقه، به اندازه کافی راجع به دليل عقلي بحث نمودیم و گفتیم: آنچه که در مقصد دوم در رابطه با دليل عقلي، مورد بحث واقع می شود تشخیص صغریات و مصادیق دليل عقلي است که در چه مواردی، عقل کارآیی دارد و در چند مورد می تواند ادراک داشته باشد و خلاصه در جزء دوم قضایای عقلیه را به دو قسم منحصر نمودیم:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۵

۱- مستقلات عقلیه (که عقل حسن و قبح اشیا را مستقلاً درک می کند).

۲- غیر مستقلات عقلیه (که عقل پس از درک حسن و قبح اشیا ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را درک خواهد کرد و در همان جزء دوم، ثابت کردیم که عقل، اولاً: حسن و قبح اشیا را درک می کند و ثانیاً: ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را درک خواهد نمود بنابراین مصداق و صغرای دليل عقلي محقق می شود.

در بحث ملازمات عقلیه وعده دادیم که در جزء سوم، بحث کبروی را مطرح خواهیم نمود یعنی آیا حکم عقل به حسن و قبح و همچنین حکم عقل به ملازمه بین حکم عقلي و حکم شرعی، حجیت دارد یا خیر؟

و هم‌اکنون نوبت آن فرارسیده است که به وعده خود وفا نماییم و اینک راجع به حجیت حکم عقل به بحث و بررسی خواهیم نشست منتهی پیش از بیان وجه و دليل حجیت عقل، بحث گذشته را با سبک جدیدی تکرار و مجدداً وجه انحصار در دو قسم مذکور را بیان و آراء و نظریات قدمای از علمای علم اصول را بررسی و به اشتباهاتی که آنها مرتکب شده‌اند اشاره و نقاط ضعف گفته‌های آنان را معرفی خواهیم نمود.

امّا مطلب دوم: انّ علماءنا الاصوليين

متقدمین از علمای علم اصول ادله احکام شرعی را به چهار دلیل منحصر نموده‌اند و دلیل عقلی را دلیل چهارم قرار داده‌اند در حالی که بعضی از علمای اهل سنت دلیل پنجمی را به نام قیاس و استحسان عقلی، بر چهار دلیل مذکور اضافه نموده‌اند و از اینکه علمای اهل سنت قیاس را غیر از دلیل عقلی دانسته‌اند معلوم می‌شود که مراد از دلیل عقلی، آن دلیلی است که مفید قطع و یقین باشد و شامل قیاس نمی‌شود چه آنکه قیاس تنها مفید ظن و گمان خواهد بود.

بنابراین گمان بعضی از اخباری‌ها (مبنی بر اینکه مراد علمای سنی از دلیل عقلی، چیزی است که شامل قیاس هم می‌شود) بی‌جا و خلاف واقع می‌باشد.

علی‌ای‌حال منظور قدما از دلیل عقلی، مشخص نمی‌باشد و معلوم نیست که آنها از دلیل عقلی چه چیز را اراده فرموده‌اند و اکثر آنها دلیل عقلی را جزء ادله احکام،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۶

ذکر نکرده‌اند و بعضی از آنها که ذکر کرده‌اند، آن را تفسیر نموده‌اند و یا بعضی از آنها دلیل عقلی را به چیزی تفسیر کرده‌اند که صلاحیت بودن در قبال کتاب و سنت را ندارد و اینک نظریات بعضی از قدما را در زمینه دلیل عقل، مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱- مرحوم شیخ مفید و دلیل عقلی شیخ مفید اعلی الله مقامه، که در حدود ۹۹۷ سال پیش از دنیا چشم پوشیده است، در رساله اصولیه خود، ادله احکام را شمارش نموده و فرموده است: ادله احکام سه تا است (کتاب و سنت نبوی و اقوال ائمه علیهم السلام) و عقل را جزء ادله احکام، به حساب نیاورده است منتهی مرحوم مفید (عقل) را بکلی از کار برکنار نکرده است و فرموده است: کارایی عقل آن است که انسان به وسیله عقل با ادله ثلاثه آشنا می‌شود یعنی حجیت قرآن و دلایل اخبار به وسیله عقل شناخته و ثابت خواهد شد.

بنابراین معلوم گردید که نظر مرحوم مفید بیگانه از آن چیزی است که ما در صدد آن هستیم (که دلیل بودن عقل آن است که در ردیف کتاب و سنت، دلیل مستقل برای اثبات احکام شرعی باشد).

۲- مرحوم شیخ طوسی و دلیل عقلی مرحوم شیخ طوسی که شاگرد شیخ مفید بوده است و در حدود ۹۵۰ سال پیش از دنیا رحلت نموده است، در کتاب خود به نام «عده الاصول» (اولین کتابی که مسائل علم اصول را شرح و بسط داده است) از دلیل عقلی اصلا نامی نبرده است چه رسد به آنکه آن را شرح داده باشد منتهی در فصل آخر آن کتاب معلومات را به دو بخش تقسیم نموده است:

۱- معلومات ضروریّه

۲- معلومات مکتسبه، و معلومات مکتسبه را به معلومات عقلی و نظری تقسیم کرده و برای معلومات ضروری و بدیهی، به علم بوجوب ردّ امانت، و شکر منع و قبح ظلم و کذب، مثال زده است و در ادامه سخنانش فرموده است که قبح قتل و ظلم بتوسط عقل معلوم می‌شود و مراد از قبح همان حرمت خواهد بود و در پایان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۷

سخنانش سمت و مسئولیت دیگری را برای عقل داده است: (که تشخیص ادله و اینکه ادله موجب علم و یقین می‌شود، بتوسط عقل انجام خواهد شد و شرع در مورد تشخیص ادله دخالتی ندارد.

۳- مرحوم شیخ ابن ادریس و دلیل عقلی مرحوم ابن ادریس که در حدود ۸۱۸ سال قبل از دنیا چشم بسته است، اولین کسی است که در کتاب «سرائر» خود به دلیل عقلی تصریح نموده و در کتاب مزبور چنین فرموده است: (اگر نسبت به حکم از احکام شرعی دست انسان از کتاب و سنت و اجماع، کوتاه باشد محققین به دلیل عقلی متمسک می‌شوند).

مرحوم ابن ادریس منظور و مقصود از دلیل عقلی را یادآور نشده است.

۴- مرحوم محقق حلی و دلیل عقلی مرحوم محقق حلی که حدود ۷۳۴ سال قبل بدرود حیات گفته است، در کتاب «معتبر» خود

دلیل عقلی را بالصراحة ذکر نموده و مقصود از آن را شرح داده است و ملخص فرمایش او از این قرار است:
(اما دلیل عقلی بر دو قسم است:

۱- دلیل عقلی که متوقف بر خطاب است (یعنی خطاب شارع مقدس) و این قسم از دلیل عقلی سه تا خواهد بود:

۱. «لحن الخطاب» (که قرینه عقلیه دلالت دارد بر اینکه لفظی حذف شده است مانند (و اسأل القرية) که به حکم عقل باید لفظ «اهل» در تقدیر باشد چه آنکه «قریه» قابل پرسش نمی‌باشد).

۲. «فحوی الخطاب» (که همان مفهوم موافق است مانند (لا- تقل لهما اف) که به حکم عقل بطریق اولی دلالت بر حرمت ضرب و شتم پدر و مادر را دارد، یعنی اولویت را عقل درک می‌کند).

۳. «دلیل الخطاب» (که منظور همان مفهوم مخالف است اگر زید نیامد اکرامش واجب نیست در (إن جاءك زید فاکرمه).

«در موارد ثلاثه، حکم عقل و دلیل عقلی، در سایه خطاب شارع محقق می‌شود و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۸

متوقف بر خطاب شارع خواهد بود».

۲- و ثانیهما ما ینفرد ...

قسم دوم از دلیل عقلی، آن دلیلی است که عقل در دلالت بر حکم، مستقل و منفرد می‌باشد و این قسم از دلیل عقلی را منحصر به وجوه حسن و قبح نموده و مثال‌هایی را که آورده است خالی از مناقشه نخواهد بود.

۵- شهید اول و دلیل عقلی مرحوم شهید اول که در حدود ۶۲۴ سال پیش ندای دعوت (یا ایتهما النفس المطمئنة ارجعی الی ربک ...) را لیک گفته و به مقام عظیم شهادت نائل آمده است، در کتاب خود (ذکری) گفته‌هایی را در رابطه با دلیل عقلی، بر سخنان محقق حلّی، اضافه نموده است.

مرحوم شهید اول، قسم اول از دو قسم دلیل عقلی را توسعه داده و فرموده است:

که قسم اول علاوه بر موارد ثلاثه (لحن الخطاب، فحوی الخطاب و دلیل الخطاب) سه مورد دیگری را ایضا شامل می‌شود و آنها عبارتند از:

۱. مقدمه واجب (که وجوب مقدمه واجب، به حکم عقل است منتهی عقل وقتی حکم به وجوب مقدمه می‌کند که ذی المقدمه به وسیله خطاب شارع واجب شده باشد).

۲. مسئله ضدّ (یعنی امر به شیء، بحکم عقل دلالت بر نهی از ضدّ آن شیء، دارد مانند: امر به «ازاله نجاسه، از مسجد» که بحکم عقل دلالت بر نهی از ضدّ ازاله، که صلاّه باشد، خواهد داشت).

۳. اصل الاباحه در منافع، و اصل حرمت در مضارّ (یعنی به حکم عقل هرچه که برای انسان سود و منفعت دارد مباح است و هرچه که ضرر دارد حرام خواهد بود).

و مرحوم شهید اول برای قسم دوم از دلیل عقل چهار مورد دیگری را بیان فرموده است و آن چهار مورد عبارتند از:

۱. برائت اصلیه (یعنی پیش از رسیدن دستورات الهی که ذمه ما را مشغول می‌سازد) به حکم عقل ذمه ما بری خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۵۹

صغریات حجیه العقل، آی لتعین القضايا العقلیه التي يتوصل بها الی الحكم الشرعی و بیان ما هو الدلیل العقلی الذی یکون حجیه.

و قد حصرناها هناک فی قسمین رئیسین: «الاول» حکم العقل بالحسن و القبح و هو قسم المستقلات العقلیه، «و الثانی» حکمه بالملازمه بین حکم الشرع و حکم آخر، و هو قسم غیر المستقلات العقلیه.

و وعدنا هناک بیان وجه حجیه الدلیل العقلی، و الآن قد حل الوفاء بالوعد، و لکن قبل بیان وجه الحجیه لا بد من الکره بأسلوب

جدید الی البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها و بيان وجه حصرها و تعيينها فيما ذكرناه، فنقول: ان علماءنا الاصوليين من المتقدمين حصروا الادلة على الاحكام الشرعية في الاربعة المعروفة التي رابعها (الدليل العقلي)، بينما إن بعض علماء أهل السنة أضافوا

۲. ما لا دليل عليه (يعنى هرچه که دليل نداشته باشد دليل آن عقل خواهد بود).

۳. و الاخذ بالاقل عند التردد بينه و بين الاكثر. (يعنى اگر مردّد باشیم مثلا: که بر ما سه بار تسبیح گفتن واجب است و یا یک بار؟ عقل می گوید: اخذ باقل باید کرد).

۴. و الاستصحاب (قبلا یقین به عدالت زید داشتیم و اکنون شک داریم عقل می گوید بیقین سابق باید اخذ شود).

کوتاه سخن جماعت دیگری از علمای علم اصول ایضا همین حالت بی اعتنایی را نسبت به دلیل عقلی داشتند و بر همان روش بزرگوارانی که ذکر شد، سیر نموده اند و حتی در کتاب های درسی مانند: معالم و رسائل و کفایه، حق مطلب نسبت به دلیل عقلی ادا نشده است و مؤلفین کتاب های مذکور، دلیل عقلی را آن طوری که باید معرفی نکرده اند و مصادیق و موارد آن را متذکر نشده اند و تنها در اثناء کلمات شان اشارت های مختصر و گذرا نسبت به دلیل عقلی داشته اند و هیچ کدام در این زمینه آن طوری که باید بذل توجه نفرموده اند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۰

الی الاربعة المذكورة القياس و نحوه على اختلاف آرائهم. و من هنا نعرف ان المراد من الدليل العقلي ما لا يشمل مثل القياس، فمن ظن من الاخباريين في الاصوليين انهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس في موضعه، و هو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس و نحوه.

و مع ذلك فانه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى ان الكثير منهم لم يذكره من الادلة، أو لم يفسره، او فسره بما لا يصلح أن يكون دليلا في قبال الكتاب و السنة.

و أقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ۴۱۳ في رسالته الاصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي (۱)، فانه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الاحكام، و انما ذكر ان أصول الاحكام ثلاثة الكتاب و السنة النبوية و أقوال الائمة عليهم السلام، ثم ذكر ان الطرق الموصلة الى ما في هذه الاصول ثلاثة: اللسان، و الاخبار، و أولها العقل، و قال عنه: «و هو سبيل الى معرفة حجية القرآن و دلائل الاخبار». و هذا التصريح كما ترى اجنبى عما نحن في صدده.

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي المتوفى سنة ۴۶۰ في كتابه «العدة» الذي هو أول كتاب مبسط في الاصول، فلم يصرح بالدليل العقلي فضلا عن ان يشرحه او يفرد له بحثا. و كل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد أن قسم المعلومات الى ضرورية و مكتسبة و المكتسب الى عقلي و سمعي ذكر من جملة امثلة الضرورى العلم بوجوب رد الوديعة و شكر المنعم و قبح الظلم و الكذب، ثم ذكر في معرض كلامه إن القتل و الظلم معلوم بالعقل قبحه و يريد من قبحه تحريمه. و ذكر أيضا إن الادلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة و لا مدخل للشرع في ذلك.

و أول من وجدته من الاصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن ادریس المتوفى ۵۹۸، فقال في السرائر ص ۲: «فاذا فقدت الثلاثة- يعنى الكتاب و السنة

۱- راجع تألیفه کثر الفوائد ص ۱۸۶ المطبوع علی الحجر فی ایران سنة ۱۳۲۲ هـ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۱

و الاجماع - فالعتمد عن المحققين التمسك بدليل العقل فيها». و لكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتي المحقق الحلبي المتوفى ۶۷۶، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه «المعتبر» ص ۶ بما ملخصه:

و اما الدليل العقلي فقسمان: احدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، و هو ثلاثة:

لحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب، و ثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه و يحصره في وجوه الحسن و القبح، بما لا يخلو من المناقشة في امثله.

و يزيد عليه الشهيد الاول المتوفى ۷۸۶ في مقدمه كتابه (الذكرى). فيجعل القسم الاول ما يشمل الانواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، و ثلاثة أخرى و هي: مقدمه الواجب، و مسأله الضد، و أصل الاباحه في المنافع و الحرمة في المضار. و يجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق و اربعة أخرى و هي: البراءة الاصلية؛ و ما لا دليل عليه، و الاخذ بالاقل عند التردد بينه و بين الاكثر، 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 اشارات عابرة في ثنايا الكلام.

و من تصريحات المحقق و الشهيد الاول (۱) يظهر انه لم تتجلى فكرة الدليل العقلي

(۱) - از تصريحات و اظهارات محقق حلبي و شهيد اول، كه در مورد دليل عقلي داشتند معلوم می شود كه اندیشه دليل عقلي در عصر آن دو بزرگوار روشن و واضح نبوده است چه آنكه آنها، دليل عقلي را آنچنان تفسير نموده اند كه ظواهر لفظي را شامل می شود مثلاً: محقق حلبي برای دليل عقلي به «لحن الخطاب» و «فحوى الخطاب» و «دليل الخطاب» مثال زده است درحالی كه همه اين مثالها جزء ظواهر الفاظ می باشند و اصلاً با دليل عقلي ارتباطی ندارد، مثلاً: دلالت كلام بر مفهوم مخالف و يا مفهوم موافق و با بر مقدر بودن لفظ، مستند به ظواهر است يعنى جمله (و اسأل القرية) در اينكه «اهل» بايد در تقدير باشد، ظهور دارد و اين ظهور مربوط به لفظ است و به دليل عقلي ای كه در مقابل كتاب و سنت است، ارتباطی نخواهد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۲

في تلك العصور. فوسعوا في مفهومه الى ما يشمل الظواهر اللفظية: مثل لحن الخطاب، و هو ان تدل قرينه عقلياً على حذف لفظ، و فحوى الخطاب، و يعنون به مفهوم الموافقة، و دليل الخطاب، و يعنون به مفهوم المخالفة. و هذه كلها تدخل في حجية الظهور، و لا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب و السنة.

و كذلك الاستصحاب، فانه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل.

و الغريب في الامر أنه حتى مثل المحقق القمي المتوفى سنة ۱۲۳۱ نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بانه «حكم عقلي يوصل به الى الحكم الشرعي و ينتقل من العلم بالحكم العقلي الى

داشت و خلاصه سخن موارد ثلاثة مذكوره جزء قلمروهای دليل عقلي نخواهند بود.

و همچنین استصحاب كه یکی از اصول عملیه است و در مقابل دليل عقل قرار دارد نه آنكه از مصاديق دليل عقل باشد چه آنكه دليل عقلي جزء امارات است و استصحاب جزء اصول عملیه می باشد و جای تعجب است: ميرزای قمي كه ۱۷۰ سال قبل، به رحمت حق پیوسته است از يك طرف مفاهيم را جزء مصاديق دليل عقل قرار داده است و از طرف ديگر دليل عقلي را اينچنين تعريف نموده است:

(دليل عقلي عبارت است از حكم عقل آنچنانكه بتوسيط آن، انسان به حكم شرعي نائل می شود و از علم بحكم عقل، به علم بحكم شرعي منتقل می شود).

میرزای قمی (ره) تعریف جالبی برای دلیل عقلی نموده و تعریف مذکور با بودن مفاهیم جزء مصادیق دلیل عقلی، سازگاری ندارد. وجه غرابت و تعجب این است که مرحوم قمی مفاهیم را داخل در دلیل عقلی دانسته است و حال آنکه مفاهیم اصلا ربطی به دلیل عقلی ندارد و بلکه مفاهیم جزء ظواهر می‌باشند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۳

العلم بالحکم الشرعی» (۱).

و أحسن من رأیته (۲) قد بحث الموضوع بحثا مفیدا معاصره العلامة السید محسن الكاظمی فی کتابه (المحصل)، 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 ادخال المفاهیم و الاستصحاب و نحوها فی مصادیق الدلیل العقلی لا یناسب جعله دلیلا فی مقابل الكتاب و السنه، و لا یناسب تعریفه بأنه ما ینقل من العلم بالحکم العقلی الی العلم بالحکم الشرعی. و بسبب عدم وضوح المقصود (۳) من الدلیل العقلی انتحی الاخباریون باللائمة

(۱) - راجع اول الجزء الثانی من کتاب القوانین.

(۲) - مرحوم سید محسن کاظمی در کتاب خود به نام (المحصل) راجع به دلیل عقلی بحث و بررسی بسیار مفیدی را، مطرح نموده و همچنین شاگرد او شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب کتاب «هدایة المسترشدین» بر همان روش استاد خود، راجع به دلیل عقلی بحث نموده است و با آنکه گفته‌های آنها در زمینه دلیل عقلی، خالی از اشکال و مناقشه نمی‌باشد، در عین حال نسبت به بقیه اصولیین، کار آنها قابل تقدیر می‌باشد و ما مجالی برای ذکر گفته‌ها و مناقشات مربوط به گفته‌های آنها را نداریم و لذا از ذکر آنها صرف نظر می‌نماییم.

(۳) - علی‌ای حال قاطی نمودن استصحاب و مفاهیم را با دلیل عقلی، دلیل بر آن است که مسئله دلیل عقلی برای اصولیین، واضح و روشن نبوده و بخاطر واضح نبودن مقصود از دلیل عقلی، اخباری‌ها شدیداً اصولیین را مورد انتقاد قرار داده‌اند (مبنی بر اینکه اصولیین دلیل عقلی را بعنوان حجت، نسبت به احکام شرعی قبول نموده‌اند).

در حالی که مقصود اخباری‌ها از دلیل عقلی، ایضا واضح نمی‌باشد، چنانچه محقق بحرانی در زمینه دلیل عقلی در کتاب «حدایق» فرمایشی دارد که مقصود و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۴

علی الاصولیین اذ یأخذون بالعقل حجة علی الحکم الشرعی. و لکنهم انفسهم ایضا لم یتضح مقصودهم فی التزهید بالعقل، و هل تراهم یحکمون غیر عقولهم فی التزهید بالعقول؟

و یتجلی لنا عدم وضوح المقصود من الدلیل العقلی ما ذكره الشیخ المحدث البحرانی فی حدائقه، و هذا نصّ عبارته (۱): «المقام الثالث فی دلیل العقل. و فسرہ بعض بالبراءة و الاستصحاب. و آخرون قصروه علی الثانی. و ثالث فسرہ بلحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب. و رابع بعد البراءة الاصلیة»

منظورش نامعلوم می‌باشد در کتاب مذکور چنین فرموده است: (مقام سوم در دلیل عقل است و بعضها آن را به براءت و استصحاب تفسیر نموده و بعضها آن را به استصحاب منحصر کرده است و عدّه‌ای دیگر دلیل عقل را به «لحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب» تفسیر کرده‌اند و طایفه چهارم بعد از تفسیر دلیل عقلی را به براءت اصلیه و استصحاب به تلازم بین الحکمین که شامل:

۱- وجوب مقدمه واجب و ۲- استلزام امر به شیء نهی از ضدّ خاصّ را و ۳- دلالت التزامیه، می‌باشد، تفسیر نموده‌اند. «محقق بحرانی» راجع به هریک از مطالب و اقوال بحث کرده است و لکن از تلازم بین حکمین، سخنی به میان نیاورده است در صورتی که مصداق اصلی برای دلیل عقلی، همان تلازم بین حکمین می‌باشد و ثانیاً محقق بحرانی حکم عقل (در مسئله حسن و قبح) را یکی از اقوال ذکر نکرده است در صورتی که دلیل عقلی عبارت است از حکم عقل به تلازم بین حکمین (حکم شرعی و حکم عقلی) و حکم عقل به حسن و قبح.

به سخن دیگر دو مورد مزبور (۱- حکم عقل به تلازم بین حکمین و ۲- حکم عقل به حسن و قبح) از مصادیق واقعی و حقیقی برای دلیل عقلی می‌باشد و محدث بحرانی توجه به آنها نداشته است و اقوالی را که بیگانه از دلیل عقلی است، متذکر شده است و به این نتیجه می‌رسیم که آقایان اخباری مقصودشان از دلیل عقلی نامشخص می‌باشد.

۱- الجزء الاول ص ۴۰ طبع النجف.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۵

و الاستصحاب بالتلازم بین حکمین المندرج فيه مقدمه الواجب و استلزام الامر بالشیء النهی عن ضده الخاص، و الدلاله الالتزامیه». ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بین حکمین لم يتحدث عنه. و لم يذكر من الاقوال حکم العقل في مسأله الحسن و القبح، بينما أن حکم العقل المقصود الذي ينبغي ان يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بین حکمین و حکم العقل في الحسن و القبح. و ما نقله من الاقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها.

و كيفما كان، فالذي يصلح ان يكون (۱) مراداً من الدليل العقلی المقابل للكتاب

(۱)- شرح: استاد مظفر پس از بررسی اقوال و گفته‌های متقدمین از علما را در مورد دلیل عقلی و اثبات اینکه اکثراً راجع به دلیل عقلی دچار اشتباه و خطا شده‌اند و عدّه زیادی از اصولیین نسبت به دلیل عقلی بی‌اعتنا بوده‌اند و عدّه دیگری دلیل عقلی را جزء ادله احکام به حساب نمی‌آوردند و ... به معرّفی دلیل عقلی می‌پردازد و در طی ۴ صفحه دلیل عقلی را مشخص و منقح می‌نماید و سپس در مقام اثبات حجیت آن و ذکر وجه و دلیل اعتبار آن، برمی‌آید و هدف اصلی که اثبات حجیت باشد را تعقیب خواهد نمود و ما حصل فرمایش ایشان از این قرار است:

دلیل عقلی به عنوان یکی از ادله حکم شرعی، در مقابل کتاب و سنت، عبارت است از: (هر حکم عقلی‌ای که موجب قطع و یقین نسبت به حکم شرعی بشود). به عبارت دیگر دلیل عقلی: (کل قضیه عقلیه يتوصل بها الى العلم القطعی بالحکم الشرعی) یعنی «هر قضیه عقلی‌ای است که بتوسط آن علم قطعی به حکم شرعی حاصل می‌شود».

مثلاً: «الظلم قبیح» قضیه عقلی است که از این قضیه عقلی یقین حاصل می‌کنیم به حکم شرعی که «حرمت ظلم» باشد.

حصول قطع به این کیفیت است که عقل قبح ظلم را درک می‌کند و علاوه ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع به حرمت را ایضا درک می‌نماید و بدین وسیله علم برای انسان حاصل می‌شود که الظلم حرام.

و هذا امر طبعی ... از تعریف مزبور مشخص می‌شود قضیه عقلیه‌ای که موجب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۶

و السنه هو: کل حکم للعقل یوجب القطع بالحکم الشرعی. و عبارۀ ثانیۀ هو: کل قضیه عقلیه يتوصل بها الى العلم القطعی بالحکم الشرعی، و قد صرح بهذا المعنی جماعۀ من المحققین المتأخرین.

و هذا امر طبعی، لانه اذا كان الدلیل العقلی مقابلاً للكتاب و السنه لا بدّ ألاً يعتبر حجّه ألاً اذا كان موجبا للقطع الذي هو حجّه بذاته. فلذلك لا یصحّ أن یكون شاملاً للظنون و ما لا یصلح للقطع بالحکم من المقدمات العقلیه.

و لكن هذا التحدید بهذا المقدار (۱) لا يزال مجملا، و قد وقع خلط و خبط عظیمان

حصول ظنّ نسبت به حکم شرعی باشد، دلیل عقلی نخواهد بود چه آنکه دلیل عقلی اگر بخواهد به عنوان دلیل مستقل جهت اثبات حکم شرعی، در مقابل کتاب و سنت عرض اندام و اظهار وجود نماید، باید موجب قطع و یقین باشد که در این صورت نظر بر اینکه حجیت قطع ذاتی می‌باشد، احتیاج به چیزی که حجیت دلیل عقل را ثابت کند، ندارد و اما اگر دلیل عقلی تنها مفید ظنّ باشد در این صورت نیاز به چیزی دارد که حجیت آن را ثابت نماید و اثبات حجیت باید از ناحیه شرع باشد، و اگر حجیت دلیل عقل از ناحیه شرع ثابت شود یا به وسیله آیات است و یا به وسیله روایات، و سرانجام دلیل عقلی به همان «کتاب» و «سنت» بازمی‌گردد و استقلال خود را از دست می‌دهد.

(۱) - مرحوم مظفر می‌فرماید: به همین مقداری که دلیل عقلی را تعریف نمودیم نباید اکتفا شود چه آنکه تعریف مزبور اجمال و ابهام را از دلیل عقلی، زائل و برطرف نمی‌سازد و بلکه دلیل عقلی بر اجمال و ابهام خود باقی می‌باشد و بخاطر ابهام و اجمالی که دارد خلط و خبط بسیار بزرگی از ناحیه بعضی از بزرگان، نسبت به دلیل عقلی بوقوع پیوسته و لذا باید در زمینه عقل به اندازه شرح و بسط بدهیم که کلیه نقاط اجمال و ابهام از آن زدوده گردد و به اصطلاح باید مرهم‌ها روی زخم‌ها و نقطه‌ها، روی حرف‌ها و انگشتها روی دردها گذاشته شود.

و لذا سه مطلب را به عنوان مقدمه بیان و به مطلب چهارم به عنوان نتیجه بحث،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۷

فی فهم هذا الامر. و لأجل أن ترفع جميع الشكوك و المغالطات و الاوهام لا بد لنا من توضیح الامر بشيء من البسط، لوضع النقاط علی الحروف كما يقولون، فنقول:

۱- إنه قد تقدم (۱) (ج ۲ ص ۱۹۳): ان العقل ينقسم الى عقل نظري و عقل عملي.

و هذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الادراك:

فالمراد من (العقل النظري): ادراك ما ينبغي ان يعلم، أي إدراك الامور التي

دسترسی می‌یابد.

(خلط: قاطی شدن آن با غیر ... خبط: لگدمال کردن دلیل و مورد توجه واقع نشدن آن.)

(۱) - مقدمات اول در جزء دوم اصول فقه بیان کردیم که عقل به عقل «نظری» و «عملی» تقسیم می‌شود البته تقسیم مزبور به اعتبار آن چیزی است که مورد ادراک عقل واقع می‌شود و اما دو تا «عقل» نداریم که یکی عقل نظری نام داشته باشد و دیگری عقل عملی.

علی‌ای حال عقل نظری یعنی ادراک آن چیزی که باید دانسته شود به عبارت دیگر عقل نظری یعنی ادراک امور آن‌چنان‌ه‌ای که واقعیت دارند (البته واقعیت داشتن به این معنا است که در افق آرای عقلا واقعیت دارد و بس) مانند: ادراک عقل، بزرگی «کل» را نسبت به: «جزء» (الكل اعظم من الجزء) (مدرک، چیزی است که باید دانسته شود و بس و ربطی به «عمل کردن» ندارد.

عقل عملی یعنی ادراک آن چیزی که باید عمل شود به این معنا که عقل درک می‌کند که فلان عمل باید انجام شود و فلان عمل باید ترک گردد. مانند: ادراک عقل، حسن عدل و قبح ظلم را که عدالت باید انجام شود و ظلم باید ترک گردد و یا مثلا عقل نظری حسن و قبح عدل و ظلم را درک می‌کند و عقل عملی حکم می‌کند که عدالت باید انجام و ظلم باید ترک شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۸

لها واقع، (۱) و المراد من (العقل العملي): ادراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله.

۲- انه ما المراد من العقل الذي نقول (۲) انه حجة من هذين القسمين؟

(۱)- مثلا عقل نظری درک می‌کند که (علم) حسن است و جهل قبیح می‌باشد و این حسن علم و قبح جهل، به معنای کمال و نقص است و کمال و نقص در خارج از ذهن و تصوّر (مابازاء) دارد به این معنا چه ذهن و تصوّر کننده باشد یا نباشد نقص و کمال وجود دارد (به جلد اول شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود).

(۲)- مقدمه دوّم:

ما حصل فرمایش استاد مظفر در مقدمه دوّم این است که عقل نظری مستقیما نمی‌تواند به احکام شرعی، راه یابد و آن‌ها را درک نماید یعنی عقل نظری نمی‌تواند درک کند که فلان عمل از نظر شارع خوب است و فلان عمل بد است چه آنکه احکام شرعی توقیفی می‌باشد و باید از طریق مبلغین احکام، بیان شود، مبلغینی که از طرف خداوند منصوب شده‌اند پیامبر و ائمه (ع) می‌باشند یعنی احکام شرعی و ملاکات آنها همانند قضایای بدیهی و ضروری مانند «دو دو تا چهار تا» نخواهند بود و همچنین احکام شرعی چیزهای دیدنی و شنیدنی و لمس کردنی نمی‌باشند.

بنابراین عقل نظری راهی برای درک احکام و ملاکات آنها ندارد و با قطع نظر از کمک گرفتن از ملازمه، توان ادراک احکام را نخواهد داشت به عبارت دیگر آیا مراد از «عقلی» که بعنوان حجت و دلیل اثبات حکم شرعی، مورد توجه است کدامیک از دو قسم عقل خواهد بود؟

اولاً: می‌گوییم مراد از عقلی که دلیل برای اثبات حکم شرعی می‌باشد عقل نظری است و این عقل نظری مستقلا نمی‌تواند حکم شرعی را ثابت نماید و چنانچه عقل نظری با قطع نظر از ادراک ملازمه، راهی برای درک احکام شرعی ندارد و السیر فی ذلک واضح.

برای اینکه احکام شرعی توقیفی می‌باشد و باید از طریق مبلغین احکام «پیغمبر و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۶۹

- ان كان المراد (العقل النظري) فلا يمكن ان يستقل بادراك الاحكام الشرعية ابتداء، أي لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. و السر في ذلك واضح، لأن احكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان احكام الله ليست من القضايا الاولى وليست مما تنالها المشاهدة بالصبر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، وليست أيضا مما تنالها التجربة والحدس. و اذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها! و شأنها في ذلك شأن سائر المجموعات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها. و كذلك ملاكات الاحكام، كنفس الاحكام، لا يمكن العلم بها الا من طريق

ائمه (ع)» برای ما بیان گردد و همچنین ملاکات و علل احکام باید از طریق مبلغین احکام بیان گردد بنابراین عقل نظری مستقیما و مستقلا نمی‌تواند احکام و ملاکات آنها را درک نماید و علم به آنها حاصل نماید.

و علی هذا ... بنابراین کسانی که منکر حجیت عقل شده‌اند اگر منظورشان همین باشد که عقل نظری مستقیما و مستقلا نمی‌تواند احکام را دریابد، حق با آنها خواهد بود و شاید منظور صاحب فصول و بعضی اخباریین از انکار ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع همین معنای مذکور باشد.

أنا نقصد من الدليل العقلي ... آری عقل نظری از طریق درک ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می‌تواند حکم شرعی را درک

نماید مثلاً: وجوب ذی المقدمه از ناحیه شرع ثابت شده است و عقل نظری بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه را درک می‌نماید و بدین وسیله وجوب شرعی مقدمه ثابت خواهد شد کوتاه‌سخن، نتیجه مقدمه دوم این شد که عقل نظری ابتدا و مستقلاً نمی‌تواند حکم شرعی را درک کند و لکن از طریق درک ملازمه می‌تواند نسبت به حکم شرعی علم و یقین حاصل نماید. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۰

السماع من مبلغ الاحکام، لانه لیس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار احکام الله و ملاکاتها التي انيطت بها الاحکام عنده (۱) و الظن لا یغنی من الحق شیئا.

و علی هذا، فمن نفی حجية العقل، و قال: إن الاحکام سمعية لا تدرك بالعقول- فهو علی حق اذا أراد من ذلك ما أشرنا الیه، و هو نفی استقلال العقل النظری من إدراك الاحکام و ملاکاتها. و لعل بعض منکرى الملازمة بین حکم العقل و حکم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول و جماعة من الاخباریین، و لکن خانه التعبير عن مقصوده. (۲) و اذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدلیل العقلی حجة یتوصل به الی الحكم الشرعی:

- اننا نقصد من الدلیل العقلی حکم العقل النظری بالملازمة بین الحكم الثابت شرعاً او عقلاً- و بین حکم شرعی آخر، کحکمه بالملازمة فی مسألة الاجزاء (۳) و مقدمة الواجب و نحوهما، و کحکمه باستحالة التکلیف (۴) بلا بیان اللازم منه حکم الشارع

۱- راجع ما تقدم (ج ۲ ص ۲۰۹).

(۲)- یعنی گرچه احتمال دارد که منظور صاحب فصول از انکار ملازمه همان انکار درک مستقیم عقل نظری باشد (که ما هم درک مستقیم عقل نظری را قبول نداریم) و لکن تعبیری که صاحب فصول دارد این احتمال را نفی می‌کند و به او خیانت خواهد نمود.

(۳)- مثلاً بین اتیان مأمور به و سقوط امر و اجزاء ملازمه است و همچنین بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه است که از وجوب ذی المقدمه حکم شرعی دیگر که وجوب مقدمه باشد ثابت می‌شود و یا از قبح ظلم (که حکم ثابت عقلی است) حرمت ظلم که «حکم شرعی» است ثابت می‌شود.

(۴)- مثلاً عقل نظری به محال بودن تکلیف بلا بیان، حکم می‌کند و از لازمه آن، حکم شرعی دیگر که برائت شرعی می‌باشد ثابت می‌شود و همچنین عقل نظری در مورد تراحم اهمّ و مهمّ فعلی بودن حکم اهمّ را، صادر می‌کند که «انقاذ» نبی (ص)

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۱

بالبراءة، و کحکمه بتقدیم الاهم فی مورد التراحم بین الحكمین المستنتج منه فعلیه حکم الاهم عند الله، و کحکمه بوجوب مطابقة حکم الله (۱) لما حکم به العقلاء فی الآراء المحمودة.

فان هذه الملازمات و أمثالها أمور حقیقه واقعیه یدرکها العقل النظری بالبداهة او بالكسب، لكونها من الاولیات و الفطریات التي قیاساتها معها، او لكونها تنتهی الیها فیعلم بها العقل علی سبیل الجزم.

و اذا قطع العقل بالملازمة- و المفروض انه قاطع بثبوت الملزوم- فانه لا بد أن یقطع بثبوت اللازم و هو- أی اللازم- حکم الشارع. و مع حصول القطع فان القطع حجة یتستحیل النهی عنه، بل به حجية کل حجة كما سبق بیانہ ص ۴۴-۴۵

و علیه، فهذه الملازمات العقلیه هی کبریات القضايا العقلیه التي بضمها الی صغریاتها یتوصل بها الی الحكم الشرعی. و لا أظن أحدا بعد التوجه الیها و الالتفات الی حقیقتها یتستحیل انکارها الا السوفسطائیین الذين ینکرون الوثوق بكل معرفة حتی المحسوسات.

و لا أظن ان هذه القضايا العقلیه هی مقصود من أنکر حجيتها من الاخباریین و غیرهم، و ان اوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بین نقاط البحث.

و اذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط في المقصود من ادراك العقل النظري و عدم التمييز بين ما يدركه من الاحكام ابتداء و ما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب

نسبت به «انقاذ» شخص عادی اهم می باشد.

(۱) - مثلاً قبح ظلم مورد تطابق آرای عقلاست و عقل نظری حرمت ظلم را از نظر شرعی ثابت می نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۲

المحنة في هذا الاختلاف و سبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم اذ نفى مطلقا ادراك العقل لحكم الشارع و حجيته، قائلا: ان احكام الله توقيفية لا - مسرح للعقول فيها، و غفل عن ان هذا التعليل انما يصلح لنفي ادراكه للحكم ابتداء و بالاستقلال، و لا يصلح لنفي ادراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم و هو الحكم.

۳- هذا كله اذا أريد من العقل (العقل النظري). (۱)

(۱) - مقدمه سؤم:

شرح: مطالب گذشته و اثبات حکم شرعی از طریق درک ملازمه، در فرضی بود که عقل نظری را به عنوان دلیل عقلی قرار داده بودیم و اما اگر مراد از دلیل عقلی، عقل عملی باشد عقل عملی ایضا بطور مستقل و بدون استعانت از ملازمه، از درک حکم شرعی عاجز است یعنی غیر ممکن است که عقل عملی بتواند تشخیص بدهد که فلان عمل از نظر شارع لازم الفعل است و فلان عمل لازم الترتک است.

چه آنکه عقل عملی فقط می تواند تشخیص بدهد که فلان عمل فی نفسه باید انجام شود و یا ترک گردد و هیچ گاهی نظر شارع را در زمینه فعل و ترک نمی تواند درک نماید و بلکه نظر حاکم دیگری غیر از شارع را هم نمی تواند کشف کند به سخن دیگر «عقل عملی» تنها می تواند نظر خود را اعلام نماید و حکایت گر نظر حاکم دیگری نخواهد بود، منتهی با عقل عملی زمینه برای درک عقل نظری فراهم می شود به این گونه: عقل عملی درک می کند که انجام ظلم قبیح است و انجام عدالت نیکو می باشد و به دنبال آن عقل نظری، گاهی ملازمه بین حکم عقل عملی و حکم شارع را درک می نماید و گاهی درک نمی کند مثلا در خصوص مسئله حسن و قبح که مورد تطابق آرای عقلاست عقل عملی حسن و قبح شیئی را درک می کند و عقل نظری ملازمه بین حکم عقل عملی (مبنی بر انجام عدالت و ترک ظلم) و بین حکم شارع مبنی بر حرمت ظلم و وجوب عدالت را درک خواهد کرد و در بقیه موارد ملازمه را درک نخواهد کرد مثلا در مورد اطاعت الله عقل عملی حکم به اطاعت می نماید ولی عقل نظری ملازمه ای را درک نمی کند و لذا در مورد اطاعة الله امر مولوی و شرعی نخواهیم داشت و بالاخره عقل نظری با کیفیتی که بیان گردید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۳

و اما لو أريد به (العقل العملي)، فكذلك لا - يمكن ان يستقل في ادراك أن هذا ينبغي فعله عند الشارع او لا ينبغي، بل لا معنى لذلك، لأن هذا الادراك وظيفه العقل النظري، باعتبار أن كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص او لا ينبغي من الامور الواقعية التي تدرک بالعقل النظري لا بالعقل العملي، و انما كل ما للعقل العملي من وظيفه هو ان يستقل بادراك ان هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله او لا - ينبغي مع قطع النظر عن نسبه الى الشارع المقدس او الى أي حاکم آخر، یعنی ان العقل العملي يكون هو الحاکم في الفعل، لا حاکيا عن حاکم آخر.

و اذا حصل للعقل العملي هذا الادراك جاء العقل النظري عقيبه، فقد يحكم بالملازمة بين حکم العقل العملي و حکم الشارع و قد لا يحكم. و لا يحكم بالملازمة الا في خصوص مورد مسألة التحسين و التقييح العقلين، 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، لانه بضمّ المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحموده التي يدركها العقل العملي الى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظري - يحصل للعقل النظري العلم بأن الشارع له هذا الحكم، لانه حينئذ يقطع باللازم و هو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم و الملازمة. و من هنا قلنا سابقا: ان المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة. و هي

بطور قطع و يقين حكم شرعي را ثابت می کند مثلا عقل عملي می گوید (ينبغي فعل العدل و ترك الظلم) اين صغرى قياس می شود و آن را با كبرى كه توسط عقل نظري ثابت می شود ضميمه می كنيم كه (كلما حكم به العقل العملي حكم به الشرع) با توجه بر اينكه عقل نظري قطع و يقين به ملازمه و ملزوم دارد قطع و يقين به لازم آنكه حكم شرعي است پيدا خواهد كرد. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۴

مسألة التحسين و التقيح العقليين، لانه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي الا فيها، أي ان العقل النظري لا يحكم بالملازمة الا في هذا المورد خاصة (۱).

وجه حجیة العقل:

۴- اذا عرفت ما شرحناه، (۲) و هو ان العقل النظري يقطع باللازم، اعني حكم

۱- راجع البحث الرابع في اسباب حكم العقل العملي ج ۲ ص ۱۹۵ فما بعدها لتعرف السر في التخصيص بالآراء المحموده.

(۲)- استاد مظفر در ضمن مقدمات ثلاثه ای كه بیان گردید چگونگی كشف از حكم شرع به توسط عقل را بیان فرمود و ما حصل آن این شد:

عقل عملي قبح ظلم و حسن عدالت را درك می كند یعنی عقل عملي اعلام می دارد كه ظلم باید ترك و عدالت باید انجام شود بدین وسیله صغرى قياس به وجود می آید، الظلم ما ينبغي تركه و العدل ما ينبغي فعله.

عقل نظري كبرى قياس را به وجود می آورد (كلما حكم العقل بتركه او بفعله حكم الشرع ايضا بحرمة او بوجوبه).

نتیجه می گیریم كه ظلم از نظر شارع حرام است و عدالت واجب می باشد در قياس مذکور صغرى يقيني می باشد چه آنكه مورد تطابق آرای عقلاست و همین صغرى (قبح ظلم و حسن عدل) ملزوم است و لازم آن «حرمت ظلم و وجوب عدل» از نظر شارع خواهد بود و اثبات ملازمه ايضا يقيني است و درك لازم از ناحیه عقل نظري ايضا يقيني می باشد بنابراین از دليل عقلي قطع و يقين به حكم شرعي حاصل می شود و بدین سان با دليل عقلي، حكم شرعي به اثبات می رسد و مدعای ما این است كه در حجیت دليل عقلي شك و تردیدی راه ندارد چه آنكه از دليل عقلي نسبت به حكم شرعي قطع و يقين حاصل می شود و حجیت قطع ذاتی است و لذا جای گپ و سخنی نباید باقی باشد.

بنابراین نباید عقل را دست کم بگیریم اصل شریعت توسط عقل ثابت می شود و ثبوت توحید و رسالت و تمامی اصول دین در گرو عقل است اگر عقل را از کار بیكار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۵

الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم (۱) الذی هو حكم الشرع او العقل، و بعد فرض قطعه بالملازمة - نشرع فی بیان وجه حجیة العقل، فنقول:

لقد انتهى الامر بنا في البحث السابق الى ان الدليل العقلي ما اوجب القطع بحكم الشارع، و اذا كان الامر كذلك فليس ما وراء القطع حجة، فانه تنتهي اليه حجة كل حجة، لانه - كما تقدم ص ۴۵ - هو حجة بذاته. و لا يعقل سلخ الحجة عنه.

و هل تثبت الشريعة الا بالعقل؟ و هل يثبت التوحيد و النبوة الا بالعقل؟

و اذا سلخنا انفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة؟ و كيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بانفسنا 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، (۲) اعني ثبوت الملازمات (۳) في المستقلات العقلية (۴) أو في غير

نماییم، تصدیق به رسالت و ایمان به شریعت و اعتقاد به مقدّسات دین درهم کوبیده خواهد شد و به وسیله عقل «رحمان» عبادت می‌شود و بهشت تحصیل خواهد شد و تشکیک و تردید در حکم عقل سفسطه و مغالطه‌ای است که فراسوی آن سفسطه و مغالطه‌ای وجود ندارد.

(۱) - ملزوم گاهی حکم شرعی و گاهی حکم عقلی می‌باشد مثلاً وجوب ذی المقدمه ملزوم است و حکم شرعی می‌باشد و لازم آن (که وجوب مقدمه است) ایضا حکم شرعی است که ملازمه بین آن دو را عقل درک می‌نماید و یا مثلاً: قبح ظلم ملزوم است که حکم عقلی است و لازم آنکه حرمت ظلم باشد حکم شرعی است که ملازمه بین آن دو را عقل درک می‌کند.

(۲) - منظور استاد مظفر آن است که دلیل عقلی زمانی می‌تواند حکم شرعی را بطور قطع و یقین ثابت نماید که ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۶

بنابراین حجیت دلیل عقل مشروط به ثبوت ملازمه خواهد بود، در جزء دوم اصول فقه موارد زیادی از ملازمات را ذکر نمودیم و ملازمه را در بعضی از آن موارد ثابت کردیم و در بعضی از آنها انکار کردیم و بعد از ثبوت ملازمه به توسط حکم عقل، حکم شرعی که (لازم) می‌باشد به‌طور قطع و یقین ثابت می‌شود و در حجیت دلیل عقل در صورت ثبوت ملازمه جای شک و تردید باقی نمی‌ماند.

(۳) - عبارت مذکور سؤال‌انگیز است چه آنکه از عبارت مذکور استفاده می‌شود:

(که در ثبوت ملازمه که صغرای قیاس است ممکن است تشکیک شود.) درحالی که مسئله ملازمه در مثالی که تحت عنوان (وجه حجیت دلیل عقل) بیان کردیم، کبرای قیاس می‌باشد مثال را تکرار می‌کنیم: توجه نمایید: صغری: (الظلم قبیح عقلاً)، کبری: (کلّما حکم العقل بقبحه حکم الشرع بحرمته) حاکم در صغری عقل عملی است و حاکم در کبری عقل نظری می‌باشد و معلوم است که مسئله ملازمه، کبری قیاس است و نتیجه می‌گیریم که (ظلم از نظر شرعی حرام است) و در مقام اثبات حجیت دلیل عقلی قیاس دیگری را (غیر از قیاس مذکور) تشکیل می‌دهیم و در این قیاس مسئله ملازمه عقلیه (صغری) واقع می‌شود به این گونه:

صغری: (حکم عقل به حکم شرعی که حرمت ظلم باشد بالملازمه ثابت شده است).

کبری: (هر حکمی که با ملازمه عقلیه ثابت شده باشد، حجّت است).

نتیجه: (حکم عقل به حرمت ظلم شرعاً، حجّت خواهد بود).

توجه فرمودید که مسئله ملازمه در قیاس مزبور، صغرای قیاس واقع شده است و از اینجا معنای عبارت کتاب (ما یمكن الشك فيه هو الصغريات، اعني ثبوت الملازمات ...) روشن می‌شود که آقای مشکک می‌تواند در صغری قیاس (ثبوت ملازمه) تشکیک نماید اگر ثبوت ملازمه را مخدوش سازد دلیل عقلی را از اعتبار ساقط خواهد کرد و اما اگر ثبوت ملازمه محرز باشد حجیت دلیل عقل

محفوظ خواهد بود.

(۴) - مستقلات عقلیه آن است که صغری و کبری، هر دو عقلی باشد مانند: «الظلم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۷

المستقلات العقلیه. و نحن انما نتكلم في حجیة العقل لا ثبات الحكم الشرعی بعد ثبوت تلك الملازمات. و قد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها (۱) في مثل المستقلات العقلیه، و نفينا بعضها آخر في مثل مقدمة الواجب و مسألة الضد. اما بعد ثبوت الملازمة و ثبوت الملزوم فأی معنى للشك في حجیة العقل، أو الشك في ثبوت اللازم، و هو حكم الشارع.

و لكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الاخباريين (۲) في هذا الموضوع، فلا بد من

قبیح فعله عقلا»، (كلما یقبح فعله یحرم فعله شرعا).

نتیجه: (فالظلم یحرم فعله شرعا) صغری و کبری هر دو به وسیله عقل ثابت شده است.

اما غیر مستقلات عقلیه آن است که یکی از مقدمات قیاس عقلی باشد و دیگری غیر عقلی باشد مانند: (الصلاة واجبة)، (كل فعل واجب تجب مقدمته).

نتیجه: (فالصلاة مقدمتها واجبة) در قیاس مذکور (که از باب مثال ذکر شده است) صغری قیاس که وجوب صلاة باشد، شرعی می باشد.

(۱) - یعنی وجود ملازمه را در بعض موارد ثابت نمودیم مثلا- در مستقلات عقلیه و در مسئله حسن و قبح وجود ملازمه را ثابت کردیم و در بعضی موارد وجوب ملازمه را نفی نمودیم مثلا: در مقدمه واجب بین وجوب ذی المقدمه (وجوب صلاة) و وجوب مقدمه (وجوب وضو) ملازمه ثابت نمی باشد و همچنین در مسئله (ضد) بین امر به (ازاله نجاسة از مسجد) و نهی از ضد آن، ملازمه برقرار نخواهد بود.

نتیجه بحث: اگر مسئله ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت گردد (که در بعضی موارد به اثبات رسید) حجیت دلیل عقل ثابت می شود.

(۲) - شرح:

نتیجه بحث از آغاز مبحث دلیل عقلی تاکنون، این شد که در بعضی از موارد (مسئله حسن و قبح) مسئله ملازمه عقلی بین حکم عقل و حکم شرع، ثابت و محرز

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۸

تجلیته لكشف المغالطة، فنقول:

قد اشرنا في الجزء الثاني ص ۱۸۶ الى هذا النزاع، و قلنا: ان مرجع هذا النزاع الى ثلاث نواح، و ذلك حسب اختلاف عباراتهم:

«الاولی»: (۱) في امكان ان ينفي الشارع حجیة هذا القطع. و قد اتضح لنا ذلك بما

می باشد و بدین وسیله، حکم شرعی بتوسط (عقل) ثابت می شود و نظر بر اینکه دلیل عقلی مفید قطع و یقین است، لذا بدون شک دلیل عقلی در ردیف کتاب و سنت، یکی از کرسیهایی که برای اثباتگران احکام شرعی، مهیا شده است را بتصرف خود در می آورد و با قدرت تمام به حکمرانی اشتغال خواهد داشت.

و لكن بعضی از اخباریها مانند: محدث استرآبادی و امثال او، نسبت به دلیل عقلی حسادت می ورزند و می خواهند دلیل عقلی را از

کرسی حکمرانی به زیر افکنده و آن را از سمت اثبات‌گری‌ای احکام شرعی معذول نمایند.

و نظر بر اینکه عبارات و سخنان آقایان اخباری اختلاف و تشّت دارد، لذا در سه ناحیه با آنها به بحث و گفتگو می‌نشینیم:

(۱) - ممکن است اخباری‌ها بگویند قطع و یقینی که از دلیل عقلی نسبت به حکم شرعی حاصل شده است، از نظر شارع مقدّس حجّیت و اعتباری نداشته باشد و ممکن است که شارع مقدّس از اعتبار و حجّیت قطع مزبور، نهی کرده باشد و لذا دلیل عقلی با آنکه مفید یقین است، حجّیت ندارد.

در پاسخ مطلب مذکور باید بگوییم که حجّیت «قطع» ذاتی می‌باشد و شارع مقدّس نفیاً و اثباتاً، نمی‌تواند نسبت به آن دخل و تصرّف داشته باشد به سخن دیگر آقای قاطع، که از دلیل عقلی نسبت به حکم شرعی قطع حاصل نموده است، واقع و حکم الهی را می‌بیند و به حکم عقل باید طبق آن، عمل نماید تا مادامی که صفت قطع در او باقی است، نیاز به جعل و دستور شارع (مبنی بر اینکه از قطع خود متابعت نماید) ندارد، همان‌طوری که شیخ انصاری فرموده است طریقت قطع، ذاتی است و جعل حجّیت و عدم حجّیت نسبت به آن هرگز قابل تصوّر نمی‌باشد.

بنابراین اگر بتوسط دلیل عقلی، برای انسان قطع و یقین نسبت به حکم شرعی
أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۷۹

شرحناه فی حجية القطع الذاتية ص ۴۹ من هذا الجزء فارجع اليه، لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع.
«الثانية»: (۱) بعد فرض امکان حجّیت قطع هل نهی الشارع عن الاخذ بحکم العقل؟ و قد ادّعی ذلك جملة من الاخباريين الذين وصل الينا كلامهم، مدّعين ان الحكم الشرعي لا يتجزأ ولا يجوز الاخذ به الا اذا ثبت من طريق الكتاب و السنة. [۴]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۲۷۹
ذه الدعوى (۲) فی الحقيقة الى دعوى تقييد الاحكام الشرعية

حاصل شود، باید به طبق آن عمل نماید و الا به حکم عقل، مجازات خواهد شد.

(۱) - به فرض محال بگوییم نفی از حجّیت قطع، از ناحیه شارع، ممکن است و باید بررسی نماییم آیا شارع از حجّیت قطع، نفی نموده است یا خیر؟

بعضی از اخباری‌ها مدّعی شده‌اند که آری شارع مقدّس، از حجّیت قطع، نهی نموده است به این گونه: حکم شرعی زمانی برای انسان مکلف، منجز و واجب العمل می‌باشد که از طریق کتاب و سنت، ثابت شود.

بنابراین اگر نسبت به حکم شرعی قطع پیدا کنیم و این قطع ما زائده دلیل عقلی باشد، حکم شرعی مزبور تنجز ندارد و واجب العمل نخواهد بود و لذا دلیل عقلی بر فرضی که مفید یقین باشد از اعتبار و حجّیت ساقط خواهد بود.

(۲) - فرمایش اخباری‌ها مبنی بر اینکه احکام شرعی باید از طریق کتاب و سنت ثابت شود به هیچ وجه برای ما قابل قبول نمی‌باشد و بهترین توجیهی که برای گفتار آنها می‌توانیم بیاوریم آن است که بگوییم برگشت ادّعای اخباری‌ها به این است که بگوییم از نظر آنها احکام شرعی در صورتی واجب العمل می‌باشد، که از طریق کتاب و سنت معلوم بشود.

به عبارت دیگر از نظر اخباری‌ها وجوب احکام شرعی، مقید به علم داشتن به آنها از طریق کتاب و سنت است یعنی وجوب احکام شرعی اختصاص به کسانی دارد که اولاً عالم به احکام باشند و ثانیاً علم آنها مستند به کتاب و سنت باشد.

بنابراین در مسئله (صلاة) آنچه که واجب الاتیان است (صلاة معلومة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۰

بالعلم بها من طریق الكتاب و السنه. و هذا خیر ما یوجّه به کلامهم و لکن قد سبق الکلام مفصلا فی مسأله اشتراک الاحکام بین العالم و الجاهل ص ۶۶ من هذا الجزء، فقلنا: انه يستحيل تعلّق الاحکام 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 هناك.

و اما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام (۱) من نحو قولهم: «انّ دين الله لا یصاب

(الوجوب) است نه طبیعت صلاة، چنانچه اشاعره قائل بودند که احکام الله اختصاص به عالمین دارد و فرق نمی کند از هر طریقی علم حاصل گردد.

فقلنا انه يستحيل ...

در مبحث اشتراک احکام بین عالم و جاهل بیان گردید که اگر در موضوع حکم، علم اخذ شود، استحاله دارد و یکی از وجوه استحاله از این قرار است: که مثلا: «وجوب اتیان» حکم است و موضوع آن (صلاة) باشد اگر «وجوب اتیان» مشروط به آن باشد که مکلف باید علم به حکم داشته باشد، معنایش آن است که موضوع حکم مذکور (طبیعت صلاة) نباشد و بلکه (صلاة معلومه الوجوب) باید موضوع باشد و اگر چنین باشد استحاله خلف لازم خواهد آمد یعنی از فرض وجود شیء، عدم آن، لازم می آید چه آنکه وجوب «اتیان صلاة» بر علم داشتن به وجوب آن، توقّف دارد و «علم داشتن به وجوب آن» توقّف بر (حکم) که «وجوب اتیان» باشد خواهد داشت یعنی پیش از حصول علم، حکمی وجود ندارد و اگر بخواهیم علم پیدا کنیم باید به وجوب صلاة علم پیدا کنیم و وجوب صلاة پیش از حصول علم به آن، وجود ندارد چه آنکه تحقق حکم، بر حصول علم به آن، توقّف دارد.

بنابراین از فرض اینکه موضوع حکم «صلاة معلومه الوجوب» باشد، عدم آن لازم می آید و این خلف است و محال خواهد بود. نتیجه: احکام شرعی مقید و مشروط به علم به آنها، نمی باشد و همچنین مقید به علمی که ناشی از کتاب و سنت باشد بطریق اولی نخواهد بود.

(۱) - بعضی از اخباری ها مدعی شده اند روایاتی در دست داریم که عدم حجیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۱

دلیل عقلی را افاده می نمایند.

مانند: روایت (انّ دين الله لا یصاب بالعقول) احکام شرعی از طریق دلیل عقلی به اثبات نمی رسد.

استاد مظفر در مقام پاسخ از مطلب مذکور به دو تا مطلب اشاره می نماید:

مطلب اول: روایت (انّ دين الله لا یصاب بالعقول) و روایات دیگری که بهمین مضمون وارد شده است، در مقام آن است که عمل به قیاس و استحسان جایز نمی باشد و عقل از طریق قیاس و استحسان نمی تواند احکام شرعی و ملاکات و علل و مناطات آنها را درک نماید، در مقابل کسانی که عمل به قیاس و استحسان می کردند و مدعی بودند که عقل ملاکات احکام را درک می کند و با اجتهاد به رأی، به احکام شرعی ظنّ حاصل می کردند.

این روایات از عمل مزبور نهی می کند و ما در سابق بیان کردیم که عقل نظری از درک احکام و ملاکات آنها عاجز است.

بنابراین روایات مذکور بیگانه از مدعای ما می باشد مدعای ما این است که از قضایای عقلی ای که مورد تطابق آرای عقلا است و از طریق کشف ملازمه (و آن هم به طور یقینی و قطعی) می توانیم احکام شرعی را ثابت نماییم.

مطلب دوم: در مقابل روایت (انّ دين الله لا یصاب بالعقول...) روایاتی داریم از قبیل (انّ الله علی الناس حجّتين...) که حجیت و اعتبار دلیل عقلی را ثابت می نماید.

این دو طایفه از روایات باهم تعارض و تضادی ندارند چه آنکه منظور از روایاتی که از عقل ستایش نموده اند آن است که عقل

به‌طور یقین و قطع ملازمه بین حکم عقلی و حکم شرعی را کشف می‌نماید و بدین وسیله حکم شرعی به اثبات می‌رسد و منظور از روایاتی که از عقل مذمت نموده‌اند آنجایی است که دلیل عقلی مبتنی بر ظنون و اوهام باشد که در این صورت از طریق عقلی به احکام شرعی دسترسی پیدا نخواهیم کرد.

نتیجه: هر دو طایفه از روایات باهم تعارض ندارند و هر کدام بر ظاهر خود حمل می‌شوند و طایفه‌ای که از عقل مذمت می‌کند، مانع از حجیت و اعتبار دلیل عقلی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۲

بالعقول» فقد ورد فی قبالة مثل قولهم: «انَّ لله على الناس حجبتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمة عليهم السلام و اما الباطنة فالعقول» (۱).

و الحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو ان المقصود من الطائفة الاولى بيان عدم استقلال العقل في ادراك الاحكام و مداركها، في قبال الاعتماد على القياس و الاستحسان، لانها واردة في هذا المقام، أي ان الاحكام و مدارك الاحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. و هو حق كما شرحناه سابقا. و من المعلوم ان مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صورته هو دعوى ان للعقل ان يدرك الاحكام مستقلا و يدرك ملاكاتها، و مقصود من يعتمد على القياس هو دعوى ان للعقل ان يدرك ملاكات الاحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. و هذا معنى الاجتهاد بالرأى. و قد سبق ان هذه الادراكات ليست من وظيفة العقل النظرى و لا العقل العملى، لان هذه امور لا تصاب الا من طريق السماء من مبلغ الاحكام.

و عليه فهذه الطائفة من الاخبار لا مانع من الاخذ بها على ظواهرها، لانها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأى، و لكنها اجنبية عما نحن بصدد و عما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها الى الحكم الشرعى. كما أنها اجنبية عن الطائفة الثانية من الاخبار التي تثني على العقل و تنص على انه حجة الله الباطنة، لانها تثني على العقل فيما هو من وظيفته ان يدركه، لا على الظنون و الاوهام، و لا على ادعاءات ادراك ما لا يدركه العقل بطبيعته.

«الناحية الثالثة»- (۲) بعد فرض عدم امکان نفى الشارع حجة القطع و النهي

نخواهد بود. ۱- راجع کتاب العقل من اصول الكافي. و هو اول كتبه.

(۲)- تاکنون ثابت گردید که نفی حجیت از قطع غیر ممکن است و ثانياً شارع مقدس از حجیت قطع نهی نفرموده است و تحقق نفی بتوسط روایات ثابت نمی‌شود.

ناحیه سوم مربوط به این مطلب است که آخرین گفتار اخباری‌ها (مبنی بر عدم حجیت دلیل عقل) را پاسخ می‌دهیم و آخرین سخنی که اخباری‌ها می‌توانند در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۳

عنه، يجب ان تتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

و الجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال: ان معناه ادراك الشارع و علمه بان هذا الفعل ينبغي فعله او تركه لدى العقلاء. و هذا شيء آخر غير أمره و نهيه، و النافع هو ان نستكشف أمره و نهيه، فيحتاج اثبات أمره و نهيه الى دليل آخر سمعى، و لا يكفى فيه ذلك الدليل العقلى الذى اقصى ما يستنتج منه ان الشارع عالم بحكم العقلاء، او انه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلا يكون منه أمر مولوى أو نهى مولوى.

أقول: و هذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكبرى (۱) حجة العقل، و هو توجيه

مورد دلیل عقلی بگویند و عدم حجیت آن را به اثبات برسانند این است که عقل به توسط درک ملازمه، تنها علم شارع (مبنی بر اینکه فلان شیء یا لازم الفعل است و یا لازم الترتک می‌باشد) را ثابت می‌کند و هرگز امر و نهی شارع را ثابت نخواهد کرد و اثبات امر و نهی شارع، احتیاج به دلیل دیگری خواهد داشت و اثبات حکم به توسط دلیل عقلی زمانی محقق می‌شود که امر و نهی شارع ثابت بشود و تنها اثبات علم شارع، ربطی به اثبات حکم شرعی ندارد، مثلا: در مورد «ظلم و عدل» عقل نظری ملازمه بین حکم عقل (مبنی بر قبح ظلم و حسن عدل) و حکم شارع (مبنی بر حرمت ظلم و وجوب عدل) را درک می‌کند.

به این معنا که شارع از نظر و حکم عقلا آگاه هست و یا بالاتر شارع همانند عقلا نسبت به ظلم و عدل حکم می‌راند و اما این حکم شارع به معنای امر و نهی مولوی او نخواهد بود و بالاخره از طریق دلیل عقلی حکم شرعی که همان امر و نهی مولوی می‌باشد، به اثبات نمی‌رسد.

(۱) - توجیهی که برای گفتار اخباری‌ها ارائه نمودیم یعنی به نفع آن‌ها گفته‌شان را پرورش داده و بصورت اشکالی در آورديم، آخرین و نهایی‌ترین توجیهی است که مبتنی بر دو تا مدعی و اشکال از ناحیه منکرین حجیت دلیل عقل، خواهد بود.

مدعی و اشکال اول این است که آنها اصل ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۴

یختص بالمستقلات العقلية. و لهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن ان تنطلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة. و هذا التوجيه ينطوي على احدى دعويين:

۱- دعوی انکار الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع، و قد تقدم تفنيدها في الجزء الثاني ص ۲۰۶، فلا نعيد.

۲- الدعوی التي اشرنا اليها هناك في آخر ص ۲۰۷ من الجزء الثاني.

انکار می‌نمایند و در جزء دوم اصول فقه به‌طور گسترده ثابت کردیم که ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع در بعضی موارد برقرار است و وجود ملازمه در قضایایی که مورد تطابق آرای عقلا می‌باشد، ضروری و بدیهی می‌باشد و هرگز قابل انکار نخواهد بود. مدعا و اشکال دوم آنها این است: برفرضی که وجود ملازمه را قبول نماییم و لکن از وجود ملازمه «حکم شرعی» کشف نمی‌شود، مثلا در مسئله حسن و قبح که مورد تطابق آرای عقلا است، ملازمه بین حکم عقل مبنی بر قبح ظلم و حکم شرع مبنی بر قبح ظلم برقرار است و لکن از ملازمه مزبور حکم شرعی ثابت نمی‌شود چه آنکه تطابق آرای عقلا و ملازمه بین حکم عقلا و حکم شرع تنها چیزی که ثابت می‌شود آن است که مرتکب ظلم از نظر عقلا، و همچنین از نظر شارع (بما أنه احد افراد العقلاء) مستحق مذمت است و حکم شرعی زمانی ثابت می‌شود که از تطابق آرای عقلاء استحقاق عقاب، کشف شود و تنها کشف از استحقاق مذمت، حکم شرعی ثابت نخواهد شد.

به عبارت واضح‌تر: از طریق ملازمه عقلی و حکم عقلا کشف می‌شود که مرتکب ظلم از نظر شارع مستحق مذمت است و استحقاق مذمت از نظر شارع، غیر از حکم شرعی است و حکم شرعی زمانی ثابت می‌شود که از طریق ملازمه کشف شود که فاعل ظلم از نظر شارع مستحق عقاب و عذاب می‌باشد.

بنابراین برفرض قبول وجود ملازمه با دلیل عقلی، حکم شرعی و مولوی کشف و ثابت نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۵

و توضیحا:

ان ما تطابقت علیها آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط، و المدح و الذم غیر الثواب و العقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولی. و الذی ینفع فی استکشاف حکم الشارع هو الثانی و لا یکفی الاول.

و لو فرض إنا صححنا الاستلزام (۱) للثواب و العقاب، فان ذلك لا يدركه كل أحد. و لو فرض انه ادركه كل احد (۲) فان ذلك ليس كافيا للدعوة الى الفعل الا عند

(۱) - و بر فرضی که قبول نماییم: از ملازمه مذکور، نظر شارع (مبنی بر استحقاق عقاب برای فاعل ظلم «در مثال مذکور») کشف می‌شود.

بنابراین از طریق ملازمه عقلی، حکم شرعی ثابت می‌گردد و لکن اشکال سوّمی جلوی ما سبز می‌گردد و آن اشکال این است که کشف حکم شرعی به توسط ملازمه عقلیه، همگانی و عمومی، نخواهد بود و کلّ احد من آحاد المسلمین حکم شرعی را به وسیله ملازمه مزبور، درک نمی‌کنند در صورتی که فرض بر آن است که اثبات حکم شرعی به وسیله ملازمه عقلیه باید همگانی و عمومی باشد.

بنابراین دلیل عقلی کارآیی اثبات حکم شرعی را از دست می‌دهد.

(۲) - بازم از اشکال سوّمی صرف نظر می‌کنیم و قبول می‌نماییم که کشف حکم شرعی از طریق ملازمه عقلیه، برای همه مسلمین، قابل ادراک است و لکن اشکال چهارمی، سر بلند می‌کند و خود را نشان می‌دهد و علنا چوب را در لای چرخ دلیل عقلی قرار می‌دهد تا آن را از حرکت بازدارد و آن اشکال این است کشف استحقاق عقاب و ثواب به وسیله ملازمه عقلی، بر فرضی که قابل ادراک برای همه افراد مسلمین باشد، تنها برای عده کمی از مکلفین، داعویّت و محرکیت خواهد داشت نه برای همه آحاد مسلمین. به سخن واضح تر فرض می‌کنیم از آرای عقلا و ملازمه عقلا و ملازمه عقلیه و بحکم عقل نظری، کشف نمودیم که ارتکاب ظلم از نظر شارع عقاب دارد و لکن کشف مزبور نمی‌تواند برای مکلفین داعی، جهت ترک ظلم، باشد که همه مکلفین بداعی کشف مزبور، از ارتکاب ظلم خودداری نمایند (ألا عند الفذّ من الناس) مگر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۶

الفذّ من الناس. و علی أی تقدیر فرض فلا یستغنی اکثر الناس عن توجیه الامر من المولی أو النهی منه فی مقام الدعوة الى الفعل أو الزجر عنه.

و اذا كان نفس ادراك الحسن و القبح غیر كاف فی الدعوة - و المفروض لم یقم دلیل سمعی علی الحکم - فلا نستطیع ان نحکم بان الشارع له أمر و نهی علی طبق حکم العقل قد اکتفی عن بیانه اعتمادا علی ادراک العقل، لیكون حکم العقل کاشفا

برای عده کمی از مردم که دارای ایمان قوی هستند که تنها کشف از حکم شرعی به وسیله ملازمه عقلی آنها را وادار به انجام فعل واجب و ترک فعل حرام نماید و اما در مورد عموم مکلفین کشف مذکور به عنوان داعی جهت فعل واجب و یا ترک حرام، کافی نبوده و مردم توجّهی به حکم عقلی ندارند و تابع دستورات شارع مقدّس می‌باشند.

و لذا علاوه بر کشف مزبور باید امر و نهی از ناحیه شارع مقدّس صادر گردد.

نتیجه: علی ای تقدیر مکلفین جهت دعوت الى الفعل و یا زجر از فعل علاوه بر کشف مذکور، نیاز به امر و نهی دارند.

بنابراین در موارد حکم عقل و ملازمه عقلیه، تنها درک عقلی برای اثبات حکم شرعی کافی نمی‌باشد و فرض بر این است که در موارد حکم عقل دلیل سمعی (روایت و آیه) نسبت به حکم شرعی نداریم.

بنابراین نمی‌توانیم مطمئن باشیم که در موارد حکم عقل حتما شارع امر و نهی برطبق حکم عقلی داشته و بخاطر اعتماد بر ادراک عقلی، امر و نهی را صادر نکرده است که در این صورت با حکم عقلی حکم شارع کشف بشود و بلکه احتمال داده می‌شود که شارع مقدّس در موارد حکم عقل اصلا حکم مولوی برطبق حکم عقلی ندارد.

و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، نظر بر اینکه مدار و معیار در دلیل عقلی «قطع و یقین» می‌باشد و با وجود احتمال، مسئله قطع و یقین منتفی می‌شود و لذا استدلال دلیل عقلی و ملازمه عقلیه جهت اثبات حکم شرعی، اعتبار و حجیتی نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۷

عن حکمه. لاحتمال ألا يكون للشارع حکم مولوی علی طبق حکم العقل حیثند.

و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لان المدار علی القطع فی المقام.

و الجواب: إنه قد اشرنا فی الحاشیه (۱) (ج ۲ ص ۲۰۷) الی ما یفند الشق الاول من هذه الدعوة الثانية، اذ قلنا: الحق ان معنی استحقاق المدح لیس الا استحقاق الثواب، و معنی استحقاق الذم لیس الا استحقاق العقاب، لان حقیقه المدح و المقصود منه هو المجازاة بالخير لا بالمدح باللسان.

و حقیقه الذم و المقصود منه هو المجازاة بالشر لا الذم باللسان. و هذا المعنی هو الذی یحکم به العقل، و لذا قال المحققون من الفلاسفة: «ان مدح الشارع ثوابه و ذمه

(۱) - ما حصل پاسخ از این قرار است: که در مورد دعوی دوّم منکرین حجیت دلیل عقل، ثابت نمودیم که استحقاق مدح و ذمّ عبارت اخری استحقاق ثواب و عقاب می‌باشد چه آنکه معنای «مدح» همان کیفر و مجازات بالخیر است یعنی ثواب دادن و معنای ذمّ همان کیفر دادن به «شرّ» است که عقاب و عذاب باشد.

بنابراین از تطابق آرای عقلا و به حکم ملازمه عقلیه کشف می‌شود که فاعل ظلم از نظر شارع، مستحق عقاب است و فاعل عدل از نظر شارع مستحق ثواب می‌باشد.

توضیح (دقت فرمایید) باید از چهار تا اشکال منکرین حجیت دلیل عقل، بطور جداگانه پاسخ بدهیم.

اشکال اوّل آنها انکار اصل ملازمه بود و پاسخ آن را در سابق بیان کردیم که وجود ملازمه در قضایای مورد تطابق آرای عقلا ثابت و محرز است.

اشکال دوّم آنها این بود که از طریق ملازمه تنها استحقاق مدح و ذمّ از نظر شارع ثابت می‌شود. پاسخ این اشکال همان طوری که بیان گردید، آن است که استحقاق مدح و ذمّ عین استحقاق عقاب و ثواب می‌باشد.

اشکال سوّم آنها این بود که کشف از حکم شرعی قابل ادراک برای همه آحاد مسلمین نمی‌باشد.

و اشکال چهارم این بود برفرضی که کشف از حکم شرعی قابل ادراک برای همه باشد، و لکن بعنوان داعی برای همه مکلفین کفایت نخواهد کرد، پاسخ از هر دو اشکال از قرار ذیل می‌باشد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۸

عقابه. و ارادوا هذا المعنی.

بل بالنسبة الی الله تعالی لا معنی لفرض استحقاق المدح و الذم اللسانین عنده، بل لیست مجازاته بالخیر الا الثواب و لیست مجازاته بالشر الا العقاب.

و اما الشق الثانی من هذه الدعوی (۱) فالجواب عنه: إنه لما كان المفروض أن

(۱) - دعوی دوّم منکرین حجیت دلیل عقل، دو شق داشت:

۱- استحقاق مدح و ذمّ غیر از استحقاق عقاب و ثواب باشد.

۲- استحقاق مدح و ذمّ عین استحقاق ثواب و عقاب باشد.

بنا بر شقّ دوّم اشکال سوّم را این چنین پاسخ می‌دهیم که فرض بر این است که مسئله حسن و قبح و مدح و ذم، ظلم و عدل، از قضایای مشهوره است که مورد تطابق همه عقلا می‌باشد و از نظر کافّه عقلا ملازمه برقرار می‌باشد، بنابراین کی گفته است که کشف از حکم شرعی به وسیله قضایای مشهوره، قابل ادراک برای کلّ واحد من الناس نمی‌باشد؟ و بلکه کشف مزبور قابل ادراک همه آحاد مسلمین خواهد بود، بنابراین جواب اشکال سوّم با تمام وضوح و روشنی داده می‌شود که مسئله کشف از حکم شرعی برای همه عقلا قابل ادراک است.

و امّا جواب از اشکال چهارم می‌گوییم همین کشف همگانی، صلاحیت برای دعوت مردم را به حکم شرعی دارد و علاوه بر کشف مزبور از طریق ملازمه عقلیه لزومی ندارد که شارع در مورد ظلم و عدل مثلا، نهی و امر جداگانه صادر نماید و حتی علاوه بر حکم عقلی مبنی بر استحقاق ظالم عقاب و استحقاق عادل ثواب را، اگر شارع در مورد ظلم و عدل امر و نهی صادر نماید، استحاله خواهد داشت چه آنکه از طریق تطابق آرای عقلا بر قبح ظلم و حسن عدل و به حکم ملازمه، حکم شارع مبنی بر حرمت ظلم و وجوب عدل ثابت شده است و همین کشف، صلاحیت دعوت مکلفین را الی حکم شرعی، دارد و برای دعوت کافی می‌باشد.

و علاوه بر آن، اگر امر و نهی مولوی، از ناحیه شارع صادر گردد تحصیل حاصل است و لغو خواهد بود و لذا اگر مثلا در مورد قبح ظلم و حسن عدل، امر و نهی صادر شود باید آن را ارشادی بدانیم نه مولوی.

بنابراین اشکال چهارم ایضا مرتفع گردید و علاوه بر ما ذکر در مسئله داعی و رادع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۸۹

المدح و الذم من القضايا المشهورات التي 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 الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف الا من باب التأكيد و لفت النظر. و لذا ذهبنا هناك الى ان الاوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة و نحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أى مولوية)، بل هي أوامر تأكيدية (أى ارشادية).

و اما ان هذا الادراك لا يدعو الا الفذ من الناس فقد يكون صحيحا و لكن لا يضر في مقصودنا، لانه 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 الاوامر المولوية، فانه لا يترقب منها الا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لانه ليس قوام كون الامر امرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الامر في حقيقته ليس هو الا جعل ما يصلح ان يكون داعيا، يعنى ليس المجعول في الامر فعلية الدعوة. و عليه، فلا يضر في كونه صالحا للدعوة عدم امتثال اكثر الناس.

تنها شأنتیت داشتن داعویّت و رادعیّت کافی می‌باشد در مسئله مورد بحث کشف از حکم شارع از طریق ملازمه عقلیه، صلاحیت و شأنتیت آن را دارد که مکلفین را به سوی حکم الله دعوت نماید و جهت دعوت الی احکام الله همین مقدار کافی می‌باشد و نیاز به امر و نهی جداگانه شارع نخواهد بود.

نتیجه: از مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که با دلیل عقلی (البته در مواردی که ملازمه ثابت باشد) حکم شرعی بطور قطع و یقین ثابت می‌شود و در حجیت دلیل عقلی ای مفید قطع، هیچ گرد و غباری وجود ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۰

تمهیدات:

۱- تقدم في الجزء الاول ص ۴۷: إن الغرض (۱) من المقصد الاول تشخيص

(۱)- شرح:

استاد مظفر تحت عنوان «تمهیدات» (آماده کردن‌ها) ۵ مطلب را به عنوان مقدمه و به جهت آمادگی و زمینه‌سازی برای بحث ظواهر بیان می‌فرماید که اکثر آنها تکراری می‌باشد و احتیاج به شرح و بسط اضافی ندارد و ما بخاطر خالی نبودن عریضه، آنها را شمارش می‌نماییم.

مطلب اول: ۱- تقدم في الجزء الاول ... مقصود از مقصد اول (مباحث الفاظ) تشخيص ظهور بعضی از الفاظی است که محلّ خلاف واقع شده است (البته از ناحیه عامه، یعنی مثلاً لفظ «افعل» چه از شارع مقدّس باشد و یا از هر کسی که صلاحیت دستور دادن را دارد، ظهور در وجوب دارد و در نهایت، هدف از مقصود اول، منقح ساختن صغریات (اصالة الظهور) است.

به عبارت دیگر نتیجه در مقصد اول (مباحث الفاظ) یک قاعده و امر کلی می‌باشد، مثلاً نتیجه بحث اوامر این است که (کلّ امر ظاهر فی الوجوب) و این امر کلی را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۱

ظواهر بعض الالفاظ من ناحیه عامه و الغایه منه- كما ذكرنا- تنقیح صغریات أصالة الظهور. و طبعاً انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس.

و قلنا: إننا سنبحث عن الكبرى، و هي حجیه (أصالة الظهور)، في المقصد الثالث. و قد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.

۲- إن البحث عن حجیه الظواهر (۱) من توابع البحث عن الكتاب و السنة، اعني ان الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب و السنة، بل انما تحتاج الى اثبات حجيتها لغرض الاخذ بالكتاب و السنة، فهي من متممات حجيتها، إذ من الواضح انه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجة. و النصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما.

صغری قرار می‌دهیم: (الامر ظاهر فی الوجوب و کلّ ظاهر حجیه) در مقصد سوم (مباحث حجّت) از کبرای قیاس مذکور (کلّ ظاهر حجیه) بحث می‌شود.

بنابراین در باب خامس که یکی از ابواب (مباحث حجّت) است راجع به حجیت و عدم حجیت «ظواهر» به بحث می‌نشینیم. مطلب دوم:

(۱)- استاد مظفر مباحث مقصد سوم را در ۹ باب قرار داد و باب پنجم را به حجیت ظواهر اختصاص داده است، ممکن است متوهمی توهم نماید که ظواهر به نوبه خود در مقابل کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل، دلیل مستقل باشد، جهت رفع توهم مذکور می‌فرماید حجیت ظواهر از متممات حجیت کتاب و سنت است و دلیل مستقل نخواهد بود چه آنکه آیات و روایات اکثراً نسبت به احکام شرعی ظهور دارند و نصّ و تصریح (که قطعی الدلالة است و احتمال خلاف ندارد) در آنها کمتر از کم بوده و خیلی به ندرت وجود دارد و لذا آیات و روایات زمانی می‌توانند اثبات‌گر احکام شرعی و ادله فروع دین باشند، که حجیت ظواهر آنها محرز باشد.

بنابراین بحث از حجیت ظواهر در واقع تکمیل‌کننده حجیت کتاب و سنت خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۲

۳- تقدم إن الاصل (۱) حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعی علی حجيته، و الظواهر من جملة الظنون، فلا بدّ من التماس دليل

قطعی علی حجیتها لیصح التمسک بظواهر الآیات و الاخبار. و سیأتی بیان هذا الدلیل.

۴- إن البحث عن الظهور يتم (۲) بمرحلتين:

(الاولی)- فی ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر فی هذا المعنی المخصوص أم غیر ظاهر. و المقصد الاول كله متکفل بالبحث عن ظهور بعض الالفاظ التي وقع الخلاف فی ظهورها، کالوامر و النواهی و العموم و الخصوص و الاطلاق و التقييد ... و هی فی الحقیقه من بعض صغريات أصالة الظهور.

(الثانیة)- فی ان اللفظ الذي قد احرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع فی ذلك المعنی، فیصح ان یحتج به المولی علی المکلفین و یصح ان یحتج به المکلفون؟

و البحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من اجله هذا الباب،

مطلب سوم: (۱)- در بحث حجیت ظواهر، باید با دلیل قطعی و علمی، حجیت ظواهر را ثابت نماییم و اگر دلیل قطعی در کار نباشد ظن حاصل از ظواهر، همانند بقیه ظنون در محدوده شمول (اصل حرمت به عمل به ظن، باقی بوده و سرانجام کمیت ظواهر کتاب و سنت جهت اثبات احکام شرعی، لنگ می‌باشد و از اعتبار و حجیت ساقط خواهد بود.

مطلب چهارم: (۲)- همان مطلبی که کرارا بررسی شده است که بحث از ظواهر دو مرحله دارد:

مرحله اول: تشخیص ظهور الفاظ است که مثلاً جمله شرطیه ظهور در مفهوم دارد یا خیر؟ و لفظ مشتق ظهور در متلبس به «مبدأ» دارد یا خیر؟ که در حقیقت از صغری قیاس بحث می‌شود و متکفل این مرحله از بحث، جزء اول کتاب اصول فقه (مباحث الفاظ) می‌باشد که گذشت.

و مرحله دوم بحث، کبروی است که آیا ظهور فلان لفظ در فلان معنا، از نظر شارع، حجیت دارد یا ندارد؟ متکفل این مرحله از بحث جزء سوم (مباحث حجّت) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۳

و هو الكبرى التي اذا ضمناها الى صغرياتها يتم لنا الاخذ بظواهر الآيات و الروايات.

۵- ان المرحلة الاولى (۱)- و هی تشخیص صغريات أصالة الظهور- تقع بصورة عامة فی موردین: (۲)

مطلب پنجم: (۱)- بحث در مرحله اول ظواهر که تشخیص و تنقیح. صغريات «اصالة الظهور» را در عهده دارد در دو مورد واقع می‌شود:

مورد اول: تنقیح و مشخص نمودن ظهور الفاظ است از طریق وضع.

به این معنا که فلان لفظ، به جهت اینکه برای فلان معنا وضع شده است لذا در آن معنا ظهور خواهد داشت.

مورد دوم: تشخیص ظهور الفظی است که از طریق قرینه، محقق می‌شود مثلاً لفظ «اسد» بتوسط قرینه (یرمی) در رجل شجاع ظهور دارد.

به سخن دیگر ظهور گاهی از (وضع) حاصل می‌شود که جهت تشخیص وضع باید به (طرق) اثبات وضع و موضوع له رو آوریم و گاهی از قرائن شخصیّه و یا نوعیّه حاصل می‌گردد.

به عبارت سوم: همان طوری که ظهور در معانی حقیقی و موضوع له محقق می‌شود، در معانی مجازیّه ایضا تحقق خواهد یافت.

استاد مظفر با ذکر مقدمات مذکور زمینه بحث را آماده نموده است که یک مقدار راجع به اثبات اصل ظهور، از طریق علامات و نشانه‌های تعیین کننده وضع و موضوع له و همچنین راجع به اثبات ظهور از طریق قرائن، که معانی مجازی الفاظ مشخص می‌شود،

بحث می‌نماید و سپس به اصل مبحث که اثبات حجیت ظواهر باشد، خواهد پرداخت.

(۲) - یعنی بحث از ظواهر اختصاص به ظواهر آیات و روایات ندارد و بلکه به صورت عامه می‌باشد که کلیه ظواهر الفاظ را چه مربوط به آیات و روایات باشد و چه مربوط به غیر آیات و روایات باشد شامل می‌شود، مثلا: (امر) ظهور در وجوب دارد که امر موالی عرفیه و پدر و مادر و رئیس و فرمانده و ... را شامل خواهد شد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۴

(الاول) - فی وضع اللفظ للمعنی المبحوث عنه، فانه اذا احرز وضعه له لا محاله یكون ظاهرا فيه، نحو وضع صیغة افعال للوجوب و الجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم ... (۱) الی غیر ذلك.

(الثانی) - فی قیام قرینه عامه أو خاصة (۲) علی إرادة المعنی من اللفظ. و الحاجة الی القرینه اما فی مورد ارادة غیر ما وضع له اللفظ، و اما فی مورد اشتراك اللفظ فی أكثر من معنی. و مع فرض وجود القرینه لا محاله یكون اللفظ ظاهرا فيما قامت علیه القرینه سواء كانت القرینه متصله او منفصله.

و اذا اتضحت هذه التمهيدات فینبغی أن نتحدث عما یهم من كل من المرحلتین فی مباحث مفیده فی الباب:

«فی موردین» یعنی در مورد معانی حقیقی و معانی مجازی، مسئله ظهور تحقق می‌یابد.

(۱) - یعنی جمله شرطیه ظهور در سه چیز دارد که آن سه چیز مفهوم داشتن جمله را لازم خواهد داشت.

۱. جمله شرطیه در ملازمه بین شرط و جزاء ظهور دارد و این ظهور مستند به وضع می‌باشد، یعنی جمله شرطیه بالوضع دلالت بر وجود تلازم بین شرط و جزاء خواهد داشت. ۲. جمله شرطیه در تابعیت «تالی» برای «مقدم» ظهور دارد و این ظهور ایضا مستند به وضع می‌باشد. ۳. جمله شرطیه در انحصار سببیت «مقدم» برای تالی، ظهور دارد و این ظهور مستند به مقدمات حکمت می‌باشد. تحقق ظهور جمله شرطیه در امور ثلاثه همانا، و مفهوم داشتن آن همانا.

(۲) - قرینه عامه همان قرینه نوعیه است مانند وقوع امر عقیب حظر که باعث ظهور «امر» در اباحه می‌شود و یا مانند: کثرة استعمال لفظ در معنا، که باعث ظهور آن لفظ در آن معنا می‌شود.

قرینه خاصه که همان قرینه شخصیه است مانند «یرمی» در (رأیت اسدا یرمی) که باعث ظهور لفظ «اسد» در رجل شجاع می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۵

(طرق اثبات الظواهر)

اذا وقع الشك فی الموردین (۱) السابقین، فهناك طرق لمعرفة وضع الالفاظ و معرفة القرائن العامه:

(منها) - أن یتبع الباحث (۲) بنفسه استعمالات العرب و یعمل رأیه و اجتهاده اذا

(۱) شرح:

در جلد اول اصول فقه بیان گردید که شک در لفظ به دو نحو قابل تصور است.

نحوه اول: شک و تردید مربوط به نفس وضع و موضوع له می‌باشد، مثلا: نمی‌دانیم که آیا لفظ «صعید» برای «تراب خالص» وضع شده است و یا برای مطلق «وجه الارض» یعنی «تراب خالص» موضوع له لفظ (صعید) است و یا خیر؟

نحوه دوم: موضوع له و وضع لفظ، مشخص می‌باشد و شک و تردید، مربوط به مراد متکلم است مثلا متکلمی می‌گوید: (رأیت اسدا) موضوع له «اسد» معلوم است و می‌دانیم که «حیوان مفترس» موضوع له لفظ (اسد) می‌باشد و «رجل شجاع» معنای مجازی آن

خواهد بود، و لکن نمی‌دانیم که آیا جناب متکلم معنای مجازی را و یا معنای حقیقی را اراده کرده است؟ فعلا به نحوه دوم کاری نداریم و مورد بحث نحوه اول می‌باشد (اذا وقع الشك في الموردین ...) یعنی زمانی که شک حاصل شود، نسبت به اصل ظهور در مورد ظهور مستند به وضع و یا در مورد ظهور مستند به قرینه یعنی وقوع شک در وضع، دارای دو مورد است.

مورد اول: معنای مورد نظر، معنای حقیقی لفظ باشد.

مورد دوم: معنای مورد نظر، معنای مجازی لفظ باشد.

برای تعیین معنای حقیقی و مجازی الفاظ، طرق و علاماتی وجود دارد که سه مورد آنها را یادآور می‌شویم:

(۲) - راه اول برای تعیین معنای حقیقی، تتبع موارد استعمال عرب است که شخص متبّع اگر از اهل لسان باشد و به نکات و رموز علم بیان آشنایی داشته باشد،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۶

کان من أهل الخبرة باللسان و المعرفة بالنكات البينائية. و نظیر ذلك ما استنبطناه (ج ۱ ص ۵۸) من أن كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء و الطلب، و ذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين و اختلاف الجمع فيها بحسبهما.

شخصاً می‌تواند با اعمال نظر و اجتهاد، معنای حقیقی را از معنای مجازی، تشخیص بدهد.

چنانچه «ابن عباس» می‌گوید: معنای حقیقی «فطره» در «فطره الله التي فطر الناس عليها ...» را نمی‌دانستم و در یکی از قری عرب با دو نفر عرب که بر سر چاهی نزاع داشتند برخورد نمودم یکی از آنها می‌گفت: (هذا البئر لي لا تني افطرتها ...) و دیگری ایضا چنین ادعا داشت.

از گفته‌های آنها فهمیدم که معنای حقیقی «فطره» همان احداث کردن و ایجاد کردن است.

(و نظیر ذلك ما استنبطناه ...) یکی از موارد تتبع در استعمال عرب، همان استنباطی است که در مورد لفظ (امر) انجام دادیم که لفظ (امر) بین دو معنا (۱- طلب، ۲- شیء) مشترک می‌باشد و به دو جهت اشتراک مذکور به اثبات می‌رسد:

جهت اول: این است که «امر» اگر به معنای «طلب» باشد دارای اشتقاق می‌باشد و از لفظ «امر» به معنای طلب، (امر، یا امر، مأمور ...) اشتقاق می‌یابد و اما اگر (امر) به معنی «شیء» باشد، اشتقاق ندارد و اختلاف در اشتقاق و عدم اشتقاق دلیل بر تعدد وضع می‌باشد.

به عبارت دیگر استعمال کلمه «امر» در بعضی از موارد، جامد است و در بعضی موارد مشتق می‌باشد، از مسئله اختلاف «امر» از لحاظ اشتقاق و عدم اشتقاق استنباط می‌نماییم که کلمه (امر) دو تا وضع دارد یک برای «طلب» و بار دیگر برای «شیء» وضع شده است.

جهت دوم آن است که «امر» به معنای «طلب» بر «اوامر» جمع بسته می‌شود و (امر) به معنای «شیء» به «امور» جمع بسته خواهد شد و این اختلاف در بسته شدن جمع، دلیل بر تعدد وضع، می‌باشد که لفظ «امر» مشترک برای «طلب» و «شیء» خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۷

و (منها) - ان يرجع الى علامات الحقيقة (۱) و المجاز كالتبادر و اخواته. و قد تقدم الكلام عن هذه العلامات (ج ۱ ص ۲۶ - ۳۰).

و (منها) - ان يرجع الى اقوال علماء اللغة. (۲) و سیاتی بیان قیمة اقوالهم.

و هناك أصول اتبعها بعض القدماء (۳) لتعيين وضع الالفاظ أو ظهوراتها، فی

(۱) - راه دوم جهت تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی، مراجعه به علامات حقیقت و مجاز است مانند: «تبادر» و «عدم صحت

سلب» و «اطراد» که هریک از آنها علامات و نشانه‌های معنای حقیقی می‌باشد و عدم تبادل و صحت سلب و عدم اطراد نشانه‌های معنای مجازی می‌باشند.

(۲) - راه سوّم آن است که جهت تعیین وضع و موضوع له، به اقوال و گفته‌های اهل لغت در کتاب‌های لغت، مراجعه شود. راجع به حجیت قول لغوی بحث خواهیم کرد.

(۳) - بعضی از قدما مانند سید مرتضی، جهت تشخیص وضع و معنای موضوع له و تعیین ظهور آن‌ها، از یک سلسله اصول و قواعدی پیروی کرده‌اند، مثلا: در مورد شک در اینکه مستعمل فیه، معنای حقیقی است و یا معنای مجازی، «اصالة الحقیقه» را جاری نموده و با اصل مذکور وضع و معنای حقیقی را ثابت کرده است و یا مثلا: «اصالة عدم اشتراک» را در مورد دوران امر بین اشتراک و حقیقت و مجاز، جاری نموده و عدم اشتراک و عدم تعدّد وضع را ثابت نموده است در حالی که اصول مذکوره در مقام شک در مراد متکلم، بکار گرفته می‌شود مثلا: نمی‌دانیم که آقای متکلم از لفظ «اسد» معنای حقیقی آن را اراده کرده است یا معنای مجازی آن را؟

در این صورت اصالة الحقیقه جاری می‌شود و مراد متکلم را مشخص خواهد نمود و (اصالة الحقیقه) در مورد تشخیص وضع و معنای حقیقی و تشخیص اصل ظهور هرگز کارآیی ندارد و مسئله (وضع) را ثابت نخواهد کرد (و اما آنه لا دلیل علی اعتبارها...).

اما اینکه دلیل بر اعتبار اصول مذکوره نداریم برای این است که اگر دلیل بر اعتبار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۸

موارد تعارض احوال اللفظ. و الحق إنه لا أصل لها مطلقا، لانه لا دلیل علی اعتبارها. و قد اشرنا الی ذلك فیما تقدم (ج ۱ ص ۳۰). و هی مثل ما ذهبوا الیه من أصالة عدم الاشتراک فی مورد الدوران بین الاشتراک و بین الحقیقه و المجاز، و مثل أصالة الحقیقه لاثبات وضع اللفظ عند الدوران بین کونه حقیقه أو مجازا.

اما انه لا دلیل علی اعتبارها، فلان حجیه مثل هذه الأصول لا بد من استنادها الی بناء العقلاء. و المسلم من بنائهم هو ثبوتة فی الاصول التي تجری لاثبات مرادات المتکلم دون ما یجری لتعین وضع الالفاظ و القرائن. و لا دلیل آخر فی مثلها غیر بناء العقلاء.

(حجیه قول لغوی)

إن (اقوال اللغویین) (۱) لا عبرة بأكثرها فی مقام استکشاف وضع الالفاظ، لأن

آنها باشد باید همان بناء عقلا باشد و بناء عقلا بر این قرار دارد که مثلا اصالة الحقیقه برای تعیین وضع الفاظ بکار گرفته نمی‌شود و تنها برای تعیین مراد متکلم بکار خواهد رفت.

بنابراین اصول مذکوره در مورد تعیین وضع الفاظ فاقد اعتبار و حجیت می‌باشد.

(۱) - بحث در این است که آیا قول لغوی در مورد تعیین وضع و مشخص نمودن موضوع له، حجیت و اعتباری دارد و یا خیر؟ استاد مظفر با سبک بسیار جالبی اولاً: موضوع بحث را مشخص می‌فرماید و نظرات دیگران را در زمینه حجیت قول لغوی مطرح و در پایان، دلیلی که اعتبار قول لغوی را ثابت می‌نماید، را معرفی می‌نماید.

ما حصل سخن او از این قرار است: غیر از زمخشری صاحب کتاب (اساس اللغه) و غیر از بعض کتبی که در «فقه اللغه» نوشته شده است، اکثر لغویین، در کتاب‌های لغتشان، تنها موارد استعمال الفاظ را در معانی، معرفی نموده و از مشخص کردن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۲۹۹

اکثر المدوّنین للغة مهمم ان یذکروا المعانی التي شاع استعمال اللفظ فیها من دون كثير عنایة منهم بتمییز المعانی الحقیقیة من

المجازية إلا نادرا، عدا الزمخشري في كتابه (اساس اللغة)، و عدا بعض المؤلفات في فقه اللغة. و على تقدير أن ينص اللغويون على المعنى الحقيقي، فإن أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، و إلا فلا بد من التماس الدليل على حجية الظن الناشئ من قولهم. و قيل في الاستدلال عليه وجوه من الأدلة لا بأس بذكرها و ما عندنا فيها: أولا- قيل: الدليل الاجماع. (۱)

معناى حقیقی و مجازى الفاظ و اینکه فلان معنا، موضوع له می باشد و فلان معنا، غیر موضوع له خواهد بود، غفلت داشتند و خیلی به طور ندرت به فرق گذاری بین معناى حقیقی و معناى مجازى پرداخته اند.

بنابراین قول لغوی تنها موارد استعمال الفاظ را معین می کند و به وضع و معانی موضوع له الفاظ سروکار قابل توجهی ندارد. و بر فرضی که بعضی از لغویین، در کتابهای لغت به معنای حقیقی الفاظ تصریح و معنای موضوع له را تعیین کرده باشند، باید توجه داشت که اگر از تصریح و نص، لغت نویسان علم و یقین برای ما نسبت به موضوع له لفظ حاصل گردد چه بهتر که در حجیت آن گپ و سخنی وجود ندارد و اما اگر از قول لغوی تنها ظن و گمان برای ما، نسبت به وضع و موضوع له، حاصل شود، جهت اثبات حجیت آن باید به سراغ دلیل برویم آیا دلیل بر اثبات حجیت و اعتبار قول لغوی داریم یا خیر؟

دلایلی که در این زمینه معرفی شده است که یک یک آنها را باید مورد بررسی و توجه قرار دهیم و بهترین آنها را معرفی نماییم. (۱)- بعضیها برای اثبات قول لغوی، به اجماع تمسک نموده اند یعنی اجماع مسلمین بر رجوع به قول لغوی، در تشخیص معانی حقیقیه قائم شده و لذا ظن حاصل از قول لغوی (و لو آنکه منشأ حصول ظن، قول تنها یک نفر لغوی باشد) حجت خواهد بود.

اقول و انى ... اولا تحقق اجماع عملى (مبنى بر اینکه علما در رابطه با احکام

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۰

و ذلك لانه قائم على الاخذ بقول اللغوى بلا نكير من أحد و ان كان اللغوى واحدا.

اقول: و انى لنا بتحصيل هذا الاجماع العملى المدعى بالنسبة الى جميع الفقهاء؟

و على تقدير تحصيله فأنى لنا من اثبات حجية مثله؟ و قد تقدم البحث مفصلا عن منشأ حجية الاجماع، و ليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة، لأن المعصوم لا يرجع الى نصوص أهل اللغة حتى يستكشف من الاجماع موافقته فى هذه المسألة، أى رجوعه الى أهل اللغة عملا.

ثانيا- قيل: الدليل بناء العقلاء. (۱)

شرعی، عملا به قول اهل لغت مراجعه نمایند) نسبت به همه فقها نامعلوم است و ثانيا بر فرضی که چنین اجماعی محقق باشد، حجیت و اعتبار آن از کجا ثابت می شود؟

در مبحث اجماع مکررا بیان داشتیم که معیار و مناط حجیت اجماع، کشف از قول معصوم (ع) می باشد و در اجماع مورد بحث اگر از اتفاق علما موافقت معصوم (ع) کشف شود معنایش آن است که امام (ع) جهت تشخیص معانی حقیقی، به قول اهل لغت مراجعه فرموده است و چنین مطلبی از شأن و مقام معصوم (ع) بدور خواهد بود.

چاروغ و پا این هر دو لایق مر تو را است این سخن در شأن الله کی رواست

گر نبدی زین سخن تو حلق را آتشی آید بسوزد خلق را

مسئله رجوع به قول اهل لغت لایق کسانی است که (ما ذاق من طعم العلم شیئا) و اما در مورد کسانی که «یزید بن معاویه» درباره آنها گفت: (هؤلاء اهل بیت لقد ذق العلم ذقا...) چنین سخنی روا نخواهد بود.

بنابراین با اجماع نمی‌توان حجیت و اعتبار قول لغوی را ثابت نمود.

(۱) - بعضی از علما بناء عقلا را جهت اثبات حجیت قول لغوی معرفی نموده‌اند و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۱

لأذن من سيرة العقلاء و بنائهم العملي على الرجوع الى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأمور التي يحتاج في معرفتها الى خبرة و أعمال الرأى و الاجتهاد، كالثقون الهندسيه و الطبيه و منها اللغات و دقائقها، و من المعلوم ان اللغوى معدود من أهل الخبرة في فته. و الشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقته لهم و رضاه بها. اقول: ان بناء العقلاء انما يكون (۱) حجة اذا كان يستكشف منه على نحو اليقين

توضیح آن از این قرار است:

سیره و روش عقلا بر آن است که در همه امور شرعی و عرفی و در همه مسائلی که نیاز به اظهار نظر اهل خبره و کارشناس است، به «اهل خبره و کارشناس» مراجعه می‌نمایند مثلاً: در مسائل هندسی که مساحت فلان زمین چند متر می‌باشد و در مسائل طبّی و تشخیص امراض و همچنین در تشخیص معانی الفاظ و ریزه‌کاری‌های مربوط به لغات، به «اهل خبره» مراجعه می‌کنند و گفته‌ها و اظهار نظرهای کارشناس را زیربنای عملی و کردار و رفتارشان قرار خواهند داد (البته کارشناس باید مورد وثوق باشد) و از یک طرف شارع مقدّس جزء عقلا و بلکه رئیس عقلا و خالق عقل می‌باشد، معمولاً روش عقلا از نظر شارع مقدّس باید مورد قبول باشد و اگر مورد قبول نباشد، باید آن را ردع و منع نماید و نظر بر اینکه ردع و معنی از ناحیه شارع مقدّس ثابت نشده است، لذا نتیجه می‌گیریم که شارع مقدّس مراجعه به لغت را، جهت تشخیص معانی حقیقی الفاظ برای مسلمین تجویز فرموده است.

(۱) - استاد مظفر با تحلیل جالب بناء عقلا را بر حجیت قول لغوی به ابطال می‌کشاند.

دلیل مذکور از دو مقدمه تشکیل شده است:

۱- سیره عقلا بر مراجعه به قول لغوی استقرار دارد.

۲- روش مزبور از ناحیه شارع مورد قبول است و ردع و معنی از روش مزبور از جانب شارع مقدّس محرز نشده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۲

موافقة الشارع و امضاؤه لطريقتهم. و هذا بدیهی. و لكن نحن نناقش اطلاق المقدمه المتقدمه القائلة:

ان موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا بأحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام:

(۱) - ألا- يكون مانع (۱) من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء و السيرة، فانه في هذا الفرض لا بد أن يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لانه من العقلاء بل رئيسهم. و لو كان له مسلك ثان ليثبه و لعرفناه،

نتیجه می‌گیریم که قول لغوی به عنوان کارشناس و صاحب نظر و اهل خبره حجّت می‌باشد.

مقدمه دوم قابل خدشه است به این گونه: مجرد عدم ثبوت ردع، دلیل بر موافقت شارع نمی‌باشد یعنی از مجرد عدم ثبوت ردع، زمانی موافقت شارع را از طریق بناء عقلا می‌توانیم کشف نماییم که یکی از شروط ثلاثه ذیل موجود باشد و با کمال تأسف در ما نحن فيه، بناء عقلا هیچ‌یک از شرایط ثلاثه را دارا نمی‌باشد و بدین لحاظ بناء عقلا از اثبات حجیت قول لغوی عاجز خواهد بود. (دقت فرمایید)

(۱) - شرط اول آن است که شارع در بنا و روش و سیره عقلا، با عقلا هم‌مسلك باشد یعنی شارع شخصا نیاز به روش عقلا داشته

باشد مثلاً در مسئله «عمل بظاهر و عمل برطبق خبر ثقة» شارع با بقیه عقلا هم مسلک است و شخصا نیاز به عمل بظاهر و عمل به خبر ثقة دارد.

به عبارت روشن‌تر، شارع مقاصد خود را با ظواهر الفاظ، تفهیم می‌فرماید و به ظواهر الفاظ عمل می‌کند و همچنین بخبر ثقة ترتیب اثر می‌دهد، در این موارد از مجرد عدم ردع و منع از ناحیه شارع نسبت به روش و بناء عقلا، موافقت شارع نسبت به بناء کذائی عقلا، کشف خواهد شد و اما در مسئله رجوع به قول لغوی، شارع مقدس با بقیه عقلا هم مسلک نمی‌باشد یعنی شارع نیاز شخصی به مراجعه به قول لغوی ندارد و لذا از مجرد عدم ردع، موافقت شارع کشف نمی‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۳

و لیس هذا مما يخفى.

و من هذا الباب الظواهر و خبر الواحد، فان الاخذ بالظواهر و الاعتماد عليها في التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، و الشارع لا بد ان يكون متحد المسلك معهم لانه لا مانع من ذلك بالنسبة اليه و هو منهم بما هم عقلاء و لم يثبت منه ردع. و كذلك يقال في خبر الواحد الثقة فانه لا مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الاحكام و لم يثبت منه الردع.

اما الرجوع الى اهل الخبرة فلا معنى لفرض ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك لانه لا معنى لفرض حاجته الى اهل الخبرة في شأن من الشئون حتى يمكن فرض أن تكون له سيرة عملية في ذلك لا سيما في اللغة العربية.

۲- اذا كان هناك مانع (۱) من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلا بد أن

(۱)- شرط دوم آن است که شارع با بقیه عقلا- در بنا و روش عقلا، هم مسلک نمی‌باشد منتهی روش و بناء عقلا در محل دید و شنید شارع مقدس قرار می‌گیرد در این صورت اگر امام (ع) از روش مذکور ردع نکند، از مجرد عدم ردع موافقت معصوم (ع) کشف خواهد شد مثلاً در مسئله استصحاب بنا و روش عقلا بر این مستقر شده است که در صورت شک در حالت سابقه یقینی، به یقین سابق اخذ می‌کنند.

شارع در بنای مذکور با بقیه عقلا- هم مسلک نمی‌باشد چه آنکه حصول شک و حالت تحیر برای امام (ع) هرگز پیش نمی‌آید منتهی مسئله استصحاب و اخذ بحالت سابقه، در مسائل شرعی بین مسلمین جریان داشته و گویا در معرض دید و شنید امام (ع) واقع شده است.

در این صورت از مجرد عدم ردع و منع شارع از روش مذکور، موافقت او کشف می‌شود چه آنکه عدم ردع شارع، به معنای تصویب و تجویز او خواهد بود.

و لکن شرط مذکور در مسئله مورد بحث ایضا تحقق ندارد چه آنکه مسئله بناء عقلا مبنی بر رجوع بقول لغوی در مسائل شرعی همانند بناء عقلا مبنی بر اخذ بحالت سابقه در مرأی و مسمع شارع مقدس نبوده است و چنین سیره‌ای از عقلا که در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۴

یثبت لدينا جریان السيرة العملية حتى في الامور الشرعية بمرأی و مسمع من الشارع. فاذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوتة من قبيل التقرير لمسلک العقلاء. و هذا مثل الاستصحاب فانه لما كان موردہ الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالاخذ بالحالة السابقة، اذ لا معنى لفرض شكه 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 الى اهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جریان السيرة العقلانية في الاخذ بقول اللغوی في خصوص الامور الشرعية، حتى

یستکشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السیره فی الامور الشرعیة.

۳- اذا انتفی الشرطان المتقدمان (۱) فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعی على رضا الشارع و امضائه للسیره العملیة عند العقلاء. و فی مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتباع الظن كافیة فی ثبوت الردع عن هذه السیره العملیة.
ثالثا- قيل: الدليل حکم العقل. (۲)

مسائل شرعی بقول لغوی مراجعه و عمل کرده باشند، ثابت نمی‌باشد.

(۱)- شرط سوّم آن است که اگر دو شرط مقدم در مورد بناء عقلا موجود نباشد باید دليل خاصّ و قطعی بر رضای شارع، موجود باشد تا به وسیله دليل قطعی از موافقت شارع کشف نماییم و دليل قطعی مبني بر اینکه شارع مقدّس از بناء عقلا مبني بر مراجعه به قول لغوی در مسائل شرعی، رضایت دارد، در اختیار نداریم بنابراین با بناء عقلا حجیت و اعتبار قول لغوی ثابت نمی‌شود. نتیجه: از مجرد عدم ثبوت ردع از ناحیه معصوم (ع) موافقت او نسبت به بناء عقلا ثابت نمی‌شود و تازه آیات ناهیه از عمل به ظنّ (انّ الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئا) برای ثبوت ردع کافی می‌باشد.

(۲)- سوّمین دليل برای اثبات قول لغوی حکم عقل است که مورد پذیرش مرحوم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۵

لأن العقل یحکم بوجود الجاهل الى العالم، فلا بد أن یحکم الشارع بذلك ایضا، إذ أن هذا الحکم العقلي من الآراء المحمودة التي تطابقت علیها آراء العقلاء و الشارع منهم، بل رئیسهم. و بهذا الحکم العقلي أوجبنا رجوع العامی الى المجتهد فی التقليد، غایة الامر أنا اشترطنا فی المجتهد شروطا خاصة كالعدالة و الذکورة لدليل خاص. و هذا الدليل الخاص غیر موجود فی الرجوع الى قول اللغوی، لانه فی الشئون الفنیة لم یحکم العقل الا ب رجوع الجاهل الى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة او نحوها كالرجوع الى الاطباء و المهندسين. و ليس هناك دليل خاص یشرط العدالة او نحوها فی اللغوی، كما ورد فی المجتهد.

مظفر می‌باشد دليل مزبور را اقرب الوجوه برای اثبات حجیت قول لغوی می‌شناسد و آن را خالی از غبار و خدشه و مناقشه می‌داند. ما حصل آن دليل از این قرار است: رجوع جاهل بعالم از نظر عقل واجب و لازم است و این حکم عقل از آرای محموده‌ای است که مورد تطابق آرای عقلاء می‌باشد و همان طوری که در مباحث ملازمات عقلیه گفتیم، عقل نظری ملازمه بین حکم عقل مبني بر حسن مراجعه جاهل به عالم، و حکم شارع مبني بر وجوب رجوع جاهل به عالم را ادراک می‌نماید و به حکم عقل نظری، حکم شارع مبني بر وجوب رجوع جاهل به عالم از ملازمه مذکور به اثبات می‌رسد.

بنابراین با دليل عقلی حجیت قول لغوی ثابت خواهد شد و با همین دليل عقلی مسئله رجوع و تقلید شخص عامی از مجتهد، ثابت می‌شود منتهی در مسئله تقلید با دليل خاصّ، اشتراط عدالت و مذکر بودن مجتهد ثابت شده است و لکن در مسئله رجوع به قول لغوی دليل خاصّ مبني بر اشتراط عدالت و ذکوریت، در شخص لغوی وجود ندارد و همان طوری که در مراجعه به طیب و مهندس، عدالت و ذکوریت، شرط نمی‌باشد در مراجعه بقول لغوی ایضا شرط نخواهد بود، آری تنها وثاقت و مورد اعتماد بودن در شخص لغوی شرط می‌باشد.

علی‌ایّ حال تنها دلیلی که می‌تواند حجیت قول لغوی را در جهت تشخیص وضع و ظهور الفاظ ثابت نماید دليل عقلی می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۶

أقول: و هذا الوجه اقرب الوجوه فی اثبات حجیه قول اللغوی، و لم أجد الآن ما یقده به.

(۱) - استاد مظفر اقسام ثلاثه‌ای را که دیگران برای ظهور قائل شده‌اند را بیان می‌کند و با بررسی کوتاه، ظهور را در یک قسم منحصر نموده و ظهوری که حجیت آن، مورد بحث می‌باشد، را مشخص می‌فرماید:

۱- ظهور تصویری آن است که از وضع لفظ برای معنای مخصوص، پیدا می‌شود به عبارت دیگر دلالت مفردات کلام، بر معانی لغوی (دالت اسد بر حیوان مفترس) و یا بر معانی عرفی (دالت دابّه بر فرس) ظهور تصویری نام دارد و شرط اساسی و بنیادی برای تحقق ظهور تصویری، همان علم به وضع است و در ظهور تصویری وجود قرینه بر اراده خلاف موضوع له ضرری ندارد.

مثلا متکلم می‌گوید: (رأیت اسدا) اگر مخاطب توجه داشته باشد که موضوع له لفظ «اسد» حیوان «مفترس» می‌باشد، از لفظ «اسد» «حیوان مفترس» را می‌فهمد و ظهور تصویری که همان دلالت تصویری می‌باشد، برای مخاطب محقق خواهد شد و حتی اگر متکلم در ادامه سخن، کلمه «یرمی» را ذکر می‌نماید و از لفظ «اسد» «رجل شجاع» که معنای مجازی (اسد) می‌باشد، را اراده می‌نماید، در تحقق ظهور تصویری برای مخاطب، صدمه‌ای وارد نمی‌شود چه آنکه از لفظ «اسد علی ای تقدیر، حیوان مفترس، در ذهن مخاطب، تداعی خواهد شد و حتی اگر متکلم معنای موضوع له را اصلا قصد نداشته باشد، برای مخاطب ظهور و دلالت تصویری حاصل می‌شود مثلا: مادر به فرزندش می‌گوید: (قربان چشمان بادامیت بشوم) فرزند از کلمه «بادام» همان معنای حقیقی آن را می‌فهمد و لذا پس از شنیدن کلام مادر، از مادر مطالبه بادام می‌نماید.

۲- ظهور تصدیقی، بمعنی الاعم آن است که از مجموع کلام پیدا می‌شود به عبارت دیگر، دلالت مجموع کلام بر معنای مقصود، ظهور تصدیقی نام دارد و شرط

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۷

اساسی برای تحقق آن علاوه بر علم به وضع، فراغت متکلم است از سخن، چه آنکه تا مادامی که متکلم مشغول سخن می‌باشد حق دارد پسوندی به کلامش اضافه نماید، و به محض فراغت از کلام، برای کلامش ظهور محقق می‌شود و پیش از فراغت، ظهور محقق نخواهد شد.

و لذا اگر در کلام قرینه بر خلاف نباشد تحقق ظهور تصدیقی مطابق با دلالت تصویری مفردات کلام می‌باشد و اگر در کلام قرینه باشد، تحقق ظهور تصدیقی، مغایر با دلالت مفردات کلام خواهد بود، مثلا مولی می‌فرماید: (اکرم کلّ عالم) ظهور تصدیقی، با دلالت مفردات کلام، مطابق می‌باشد یعنی «کلّ عالم» بالوضع، دلالت بر عموم دارد، و ظهور تصدیقی ایضا بر همان عموم تحقق یافته است و مثلا- می‌گوید: (اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم) که ظهور تصدیقی بر وجوب اکرام علمای عادل، تحقق یافته، منتهی مغایر با دلالت مفردات کلام می‌باشد برای اینکه «کلّ عالم» دلالت بر عموم دارد و ظهور تصدیقی بر اکرام خصوص علمای عدول، تحقق یافته است.

۳- ظهور تصدیقی به معنی الاخص آن است که مراد و مقصود متکلم را، معین و مشخص می‌نماید و تحقق آن متوقف بر عدم قرینه می‌باشد، مثلا مولی فرموده:

(اکرم کلّ عالم) اگر متکلم از آوردن مخصّص متصل (الّا الفساق منهم) و یا مخصّص منفصل (لا- تکرّم الفساق من العلماء) خودداری نماید، ظهور تصدیقی سوّم محقق می‌شود یعنی مشخص می‌شود که مراد متکلم، احترام همه علما می‌باشد.

فرق بین ظهور سوّم و دوّم آن است که در تحقق ظهور تصدیقی قسم دوّم تنها قرینه متصله مضرّ است و قرینه منفصله صدمه وارد نمی‌کند.

و اما ظهور تصدیقی قسم سوّم هم با قرینه متصله و هم با قرینه منفصله، قابل انهدام می‌باشد.

به عبارت دیگر (همان‌طوری که در جلد اول شرح فارسی بر اصول فقه بیان کردیم) کلام متکلم (اکرم کل عالم) یک ظهور تصدیقی استعمالی دارد که از اراده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۸

قيل: ان الظهور على قسمين: تصویری و تصدیقی.

۱- (الظهور التصوری) الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص. و هو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية. و هو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام او في خارجه قرينه على خلافه، او لم تكن.

۲- (الظهور التصدیقی) الذي ينشأ من مجموع الكلام. و هو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات و قد تكون مغايرة لها كما اذا احتف الكلام بقرينه توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات. و الظهور التصدیقی يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فان لكل متكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصدیقی.

و يستتبع هذا الظهور التصدیقی ظهور ثان تصدیقی، و هو الظهور بان هذا هو مراد المتكلم، و هذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الامر. فيتوقف على عدم القرينة المتصلة و المنفصلة، لان القرينة مطلقا تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصدیقی الاول فانه لا تهدمه القرينة المنفصلة.

تفهیمیه متکلم کشف می نماید یعنی متکلم موضوع له کل عالم، را که عموم باشد، برای مخاطب تفهیم نموده است و یک ظهور تصدیقی جدی دارد که از اراده جدی متکلم کشف می نماید، یعنی متکلم اکرام همه علما را خواسته است، قرینه منفصله (لا تکرّم الفسّاق من العلماء) ظهور اولی را منهدم نخواهد کرد و لکن قرینه منفصله ظهور دوّمی را منهدم می نماید.

این بود اقسام ثلاثه ظهور که مرحوم مظفر تقسیم مذکور را به (قبل) نسبت داده است و تقسیم ظهور به اقسام ثلاثه که عبارت اخری دلالت می باشد از تقریرات آیه الله العظمی خویی در کتاب مصباح الاصول ج ۲ صفحه ۱۲۶ و از بیانات مرحوم میرزای نائینی در کتاب فوائد الاصول صفحه ۴۹ کاملاً استفاده می شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۰۹

اقول: و نحن لا نتعلل هذا التقسيم، (۱) بل الظهور قسم واحد، و ليس هو الا دلالة

(۱)- استاد مظفر تقسیم مذکور را قابل تصوّر نمی داند و لذا ابتداءً گلیم قسم اول ظهور را جمع نموده و ریشه آن را از بیخ و بن کنده و بعداً بجان قسم دوّم می افتد و آن را ایضا از هستی ساقط خواهد کرد.

و می فرماید: «ظهور» و «دلالت» تنها یک قسم دارد و آن یک قسم یا به صورت نصّ است که از علم بصدور لفظ از متکلم، علم به مراد متکلم حاصل می شود و یا به صورت ظهور است که از صدور لفظ از متکلم، ظنّ به مراد متکلم حاصل می گردد، بنابراین دلالت، منحصر به دلالت تصدیقیه است و دلالت تصوّریه، که همان تداعی معنی از لفظ می باشد، در حقیقت، دلالت نمی باشد، چه آنکه از دلالت تصوّری نه علم به مراد و نه ظنّ بمراد، حاصل نمی گردد و لذا تعبیر از این تداعی معنی از لفظ، به «دلالت»، مسامحه می باشد و نباید واژه «دلالت» را بکار ببریم.

علی‌ای حال با سقوط دلالت تصوّری و خارج شدن آن از زمره «دلالت» ظهور تصوّری ایضا باید از زمره ظهور، خارج شود و نام ظهور باید به «خطور» و «تداعی» تعویض گردد.

و امّا تقسیم الظهور التصدیقی الی قسمین ... و امّا قسم دوّم ظهور که ظهور تصدیقی استعمالی بود، در حقیقت ظهور تصدیقی

نخواهد بود و تعبیر آن را به ظهور تصدیقی مسامحه است چه آنکه ظهور تصدیقی همان است که از مراد متکلم یا به نحو یقین و یا بنحو ظن، کشف نماید بنابراین آنچه که با قرینه منفصله، منهدم نمی‌گردد، ظهور تصدیقی بحساب نمی‌آید و ظهور تصدیقی آن است که با قرینه منفصله به انهدام کشانده خواهد شد مثلا در مثال: اکرم کلّ عالم، پیش از علم به (لا تکرّم الفسّاق منهم) قطع و یا ظن بدوی برای مخاطب، مبنی بر اینکه مراد متکلم اکرام همه علما است، حاصل می‌شود و لکن به مجرد آگاهی از قرینه منفصله، علم و ظن به مراد متکلم، هر دو زائل خواهد شد.

گرچه در نزد علمای علم اصول شایع شده است که برای کلام مذکور، ظهور در معنای عام، منعقد می‌شود و لکن غرض آنها این است که ظهور ابتدایی و بدوی منعقد می‌شود و به مجرد آگاهی از مخصّص منفصل، ظهور مزبور زائل می‌گردد بنا
أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۰

اللفظ علی مراد المتکلم. و هذه الدلالة هی التي نسمیها الدلالة التصدیقیة. و هی ان یلزم من العلم بصدور اللفظ من المتکلم العلم بمراده من اللفظ، او یلزم منه الظن بمراده. و الاول یسمى (النص)، و یختص الثانی باسم (الظهور).

بر این برای (اکرم کلّ عالم) با آمدن مخصّص منفصل، ظهور بدوی باقی نمی‌ماند و نمی‌توانیم بگوییم: که «اکرم کلّ عالم» دو تا ظهور دارد، که یکی از آن دو با قرینه منفصله زائل می‌شود و دیگری باقی می‌ماند آنچه که باقی می‌ماند همان ظهور استعمالی است و آنچه که زائل می‌شود ظهور ارادی مولی است به این معنا که «اکرم کلّ عالم» در عموم علما ظهور استعمالی دارد و این ظهور استعمالی، با قرینه منفصله (لا تکرّم الفسّاق منهم) منهدم نمی‌شود برای اینکه متکلم لفظ (کلّ عالم) را در معنای عام استعمال کرده و برای مخاطب تفهیم نموده است و مسئله استعمال، محقق شده است چه قرینه منفصله باشد و یا نباشد، منتهی مخصّص منفصل ظهور کلام را در اینکه مراد مولی، اکرام همه علما باشد، را منهدم می‌نماید.

استاد مظفر می‌گوید: دو ظهور را قبول نداریم و ظهور استعمالی که با قرینه منفصله منهدم نمی‌گردد از باب تسامح، ظهور گفته می‌شود و در حقیقت هر کلامی فقط یک ظهور و یک دلالت دارد که همان ظهور و دلالت تصدیقی‌ای است که از مراد متکلم کشف می‌نماید.

و علی کلّ حال ... چه قسم اول و دوم ظهور را از رده ظهور خارج بدانیم و یا آنها را جزء ظهور حساب نماییم، موضوع سخن و محل بحث در باب حجیت ظواهر همان ظهوری است که تصدیقی باشد و از مراد متکلم کشف نماید. و نحوه کشف از مراد، یا شخصی باشد و یا نوعی مثلا- (اکرم العلماء) ممکن است برای بعضی از افراد، از مراد متکلم مبنی بر اینکه اکرام عموم علما را خواسته است، کشف نکند و لکن از نظر نوع مردم، کشف از مراد خواهد نمود.

بحث از حجیت ظواهر به این گونه است: که «اکرم کلّ عالم» ظهور در اکرام عموم علما دارد و یا اکرم کلّ عالم با کمک (لا تکرّم الفسّاق منهم) ظهور در اکرام علمای عدول دارد، آیا این ظهور حجیت دارد یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۱

و لا- معنی للقول بان اللفظ ظاهر ظهورا تصوریاً فی معناه الموضوع له، و قد سبق فی الجزء الاول ص ۲۴ بیان حقیقه الدلالة، و ان ما یسمونه بالدلالة التصوریة لیست بدلالة، و انما کان ذلك منهم تسامحا 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 بعید بینهما.

و اما تقسیم الظهور التصدیقی الی قسمین فهو تسامح ایضا، لانه لا یكون الظهور ظهورا الا اذا کشف عن المراد الجدی للمتکلم اما علی نحو یقین او الظن، فالقرینه المنفصله لا محالة تهدم الظهور مطلقا. نعم قبل العلم بها یحصل للمخاطب قطع بدوی او ظن بدوی یزولان عند العلم بها فیقال حیثئذ قد انعقد للكلام ظهور علی خلاف ما تقتضیه القرینه المنفصله. و هذا کلام شایع عند الاصولیین

(راجع ج ۱ ص ۱۲۵). و فی الحقیقه ان غرضهم من ذلك الظهور الابتدائی البدوی الذی یزول عند العلم بالقریئۃ المنفصلۃ، لا انه هناك ظهوران ظهور لا یزول بالقریئۃ المنفصلۃ و ظهور یزول بها. و لا بأس أن یسمى هذا الظهور البدوی الظهور الذاتى و تسميته بالظهور مسامحةً علی کل حال.

و علی کل حال، سواء سمیت الدلالة التصوریۃ ظهورا أم لم تسم، و سواء سمى الظن البدوی ظهورا ام لم یسم، فان موضع الکلام فی حجیۃ الظهور هو الظهور الکاشف عن مراد المتکلم بما هو کاشف و ان کان کشفاً نوعياً.

(وجه حجیۃ الظهور) (۱)

اشاره

(۱) - دلیل بر حجیّت ظهور، منحصر به بناء عقلا می‌باشد و این دلیل از دو مقدمه قطعی و یقینی تألیف شده است که سرانجام نتیجه قطعی و جزمی مبنی بر حجیّت، ظهور، بیار می‌آورد.

مقدمه اولی: سیره و بناء عقلا بطور قطع و یقین در محاورات و در تفهیم و تفاهم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۲

مقاصدشان این بوده است که به ظاهر کلام اعتماد می‌کردند و منویات خود را با ظواهر کلماتشان تفهیم می‌کردند و به تبع از بنایشان در مرحله تفهیم مقاصد، به ظواهر کلام عمل می‌کردند و هرگز در پی آن نبودند که باید کلام نصّ و تصریح در مطلوب باشد و احتمال خلاف در کار نباشد.

و لذا ظاهر کلام هم برای متکلم و هم برای مخاطب، اعتبار داشت و متکلم و مخاطب هر دو علیه هم به ظواهر کلام احتجاج و استدلال می‌نمودند و در اقرارها و مسائل دین، ظاهر کلام را اخذ می‌کردند.

مقدمه دومی: شارع مقدّس یکی از عقلا و بلکه در رأس عقلا می‌باشد و با بقیه عقلا در بنا و روش مذکور، هم مسلک بوده و در تفهیم مقاصد و فرامین خود همچنین در فهم مقاصد دیگران، همان روش و دأب مزبور را، پیشه خود قرار داده و بطور یقین و جزم بناء عقلا، مورد تصویب و امضای شارع مقدّس خواهد بود و بلا شک از ناحیه شارع، ردع و منع و جلوگیری از بنای مذکور ثابت نشده است، پس از ثبوت این دو مقدمه قطعی، نتیجه قطعی و جزمی مبنی بر حجیّت ظهور برای ما ثابت می‌شود.

کوتاه‌سخن مسئله حجیّت ظواهر از مسائل مسلم و بدیهی و مورد قبول همگان است و حتی بعضی از علما مسئله حجیّت ظواهر را بخاطر بدیهی بودن و مسلم بودن آن و اینکه هیچ‌کسی در اصل حجیّت ظواهر گپ و سخنی ندارد، جزء مسائل علم اصول ندانسته‌اند برای اینکه مسائل علم اصول نظری می‌باشد و مسئله حجیّت ظواهر، جزء بدیهیات است علی‌ای حال حجیّت ظواهر با هر دو مقدمه مذکور، ثابت و محرز خواهد بود.

هذا و لکن وقعت لبعض الناس ... بعضها خواسته‌اند که دائره حجیّت ظواهر را توضیح نموده و آن را به یک سلسله اموری، مشروط نمایند و این بعض در اصل حجیّت ظواهر حرفی ندارند منتهی حجیّت ظواهر را در همه موارد و بطور مطلق قبول ندارند اموری که احتمال دارد، شرایط حجیّت ظواهر باشند ۴ تا می‌باشد که مربوط به مقدمه اولی خواهد بود و مرحوم مظفر یک‌یک آن‌ها را مورد بحث قرار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۳

ان الدلیل علی حجیۃ الظاهر منحصر فی بناء العقلاء. و الدلیل یتألف من مقدمتین قطعیتین، علی نحو ما تقدم فی الدلیل علی حجیۃ

خبر الواحد من طریق بناء العقلاء. و تفصیلها هنا أن نقول:

(المقدمة الاولى) - انه من المقطوع به الذی لا- یعتبره الریب ان اهل المحاوره من العقلاء قد جرت سیرتهم العملیه و تبانیهم فی محاوراتهم الکلامیه علی اعتماد المتکلم علی ظواهر کلامه فی تفهیم مقاصده، و لا یفرضون علیه ان یأتی بکلام قطعی فی مطلوبه لا یحتمل الخلاف. و كذلك- تبعا لسیرتهم الاولى - تبانوا ایضا علی العمل بظواهر کلام المتکلم و الاخذ بها فی فهم مقاصده، و لا یحتاجون فی ذلك الی ان یکون کلامه نسا فی مطلوبه لا یحتمل الخلاف.

فلذلك یکون الظاهر حجه للمتکلم علی السامع یحاسبه علیه و یحتج به علیه لو حملة علی خلاف الظاهر، و یکون ایضا حجه للسامع علی المتکلم یحاسبه علیه و یحتج به علیه لو ادعی خلاف الظاهر. و من أجل هذا یؤخذ المرء بظاهر اقراره و یدان به و ان لم یکن نسا فی المراد.

(المقدمة الثانية) - ان من المقطوع به ایضا ان الشارع المقدس لم یرج فی محاوراته و استعماله للالفاظ عن مسلك اهل المحاوره من العقلاء فی تفهیم مقاصده بدلیل ان الشارع من العقلاء بل رئیسهم، فهو متحد المسلك معهم، و لا مانع من اتحاده معهم فی هذا المسلك، و لم یثبت من قبله ما یخالفه.

و اذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعیتان لا محاله یثبت علی سبیل الجزم ان

می‌دهد، راجع به مقدمه دوّمی از طرف اخباری‌ها مناقشه‌ای ذکر شده است مبنی بر اینکه شارع مقدّس در خصوص ظواهر کتاب عزیز با بقیه عقلا هم مسلک نمی‌باشد و از عمل به ظواهر قرآن، منع نموده است که در حدود هفت صفحه و نیم بعد، تحت شماره ۵ مفصّلاً با اخباری‌ها به گفتگو می‌پردازد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۴

الظاهر حجه عند الشارع: حجه له علی المکلّفین، (۱) و حجه معذره للمکلّفین.

هذا، و لکن وقعت لبعض الناس شکوک فی عموم کل من المقدمتین، لا بد من التعرض لها و کشف الحقیقه فیها.

اما (المقدمة الاولى) فقد وقعت عدة أبحاث فیها:

۱- فی أن تبانی العقلاء علی حجیه الظاهر هل یشرط فی حصول الظن الفعلی بالمراد؟

۲- فی ان تبانیهم هل یشرط فی عدم الظن بخلاف الظاهر؟

۳- فی ان تبانیهم هل یشرط فی جریان اصالة عدم القرینة؟

۴- فی ان تبانیهم هل هو مختص بمن قصد افهامه فقط، أو یعم غیرهم فیکون الظاهر حجه مطلقاً؟

و اما (المقدمة الثانية) - فقد وقع البحث فیها فی حجیه ظواهر کتاب العزیز، بل قیل: ان الشارع ردع عن الاخذ بظواهر کتاب فلم یکن متحد المسلك فی مع العقلاء. و هذه المقالة منسوبة الی الاخباریین. و علیه فینبغی البحث عن کل واحد واحد من هذه الامور، فنقول:

۱- اشتراط الظن الفعلی بالوفاق: (۲)

(۱) - یعنی ظاهر کلام از نظر شارع، حجّت است به این معنا که اگر مکلّفین به ظاهر کلام شارع عمل نکنند، شارع مقدّس می‌تواند علیه آنها احتجاج نماید که چرا به ظاهر کلام عمل نکردید؟ و مستندا به ظاهر کلام آنها را مورد عقاب قرار بدهد.

و معنای حجیت برای مکلّفین این است که اگر مکلّفین طبق ظواهر کلام شارع عمل نمایند و به خلاف واقع بیفتند، می‌توانند مستندا

به ظاهر کلام، خود را معذور معرفی نمایند و از عقاب و مجازات، رهایی یابند.

(۲) - پیش از بیان مقصود صاحب کتاب، دو تا مطلب را که توجه به آن‌ها در فهمیدن اصل مطلب مفید می‌باشد، را یادآور می‌شویم:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۵

۱. ظنّ فعلی در مقابل ظنّ شأنی می‌باشد، گاهی از ظهور کلام برای مخاطب، ظنّ فعلی حاصل می‌شود و گاهی ظنّ فعلی حاصل نمی‌شود منتهی کلام شأنیّت و شایستگی برای افاده ظنّ دارد یعنی برای نوع مردم مفید ظنّ خواهد بود بنابراین ممکن است برای کلام ظهور محقق شود و درعین حال افاده ظنّ فعلی را نداشته باشد.

۲. ظهور عبارت است از تجلّی معنا از لفظ در ذهن و خطور معنا و مراد متکلم در ذهن، در رابطه با حصول ظنّ به مراد از ظهور کلام سه صورت قابل تصوّر است:

صورت اول: لفظ ظاهر در معنا و مراد متکلم باشد البته به حساب انفعال عرفی و لکن افاده ظنّ به مراد را نداشته باشد.

صورت دوم: لفظ ظاهر در مراد متکلم نمی‌باشد و لکن از دلیل خارجی ظنّ به مراد متکلم، برای مخاطب حاصل می‌شود.

صورت سوم: لفظ ظهور در مراد متکلم دارد و درعین حال ظنّ به مراد متکلم برای مخاطب حاصل شود.

از هر دو مطلب اولاً به ظنّ شأنی آشنا شدیم و ثانیاً: معلوم گردید که ظهور کلام دایر مدار «افاده ظنّ به مراد»، و افاده ظنّ به مراد، دایر مدار «ظهور کلام» نمی‌باشد.

بعد از توجه به دو مطلب مزبور به سراغ فرمایش صاحب کتاب می‌رویم او چنین می‌فرماید: بعضیها مانند مرحوم کلباسی، حصول ظنّ فعلی به مراد متکلم را شرط تحقق ظهور کلام، دانسته‌اند به این معنا که ظهور کلام، دایر مدار آن است که ظنّ فعلی بمراد متکلم، برای مخاطب حاصل گردد. به عبارت دیگر قوام و موجودیّت ظاهر کلام، بستگی به حصول ظنّ فعلی دارد که اگر کلامی باشد و افاده ظنّ فعلی نداشته باشد از ظاهر بودن ساقط است و مجمل خواهد بود بنابراین تحقق ظهور برای کلام، دایر مدار افاده ظنّ فعلی است و افاده ظنّ فعلی دایر مدار تحقق ظهور برای کلام خواهد بود.

اقول: آقای قیل در اینکه افاده ظنّ فعلی را مقوم، برای ظهور کلام دانسته است، غفلت بسیار مهتی را مرتکب شده است چه آنکه «ظهور» از اوصاف کلام است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۶

یعنی «کلام» می‌تواند ظاهر کننده و پرده بردارنده و کاشف از مراد متکلم باشد.

و اما «ظنّ» یکی از اوصاف نفس است به عبارت دیگر «ظهور» مربوط به کلام است و اما «ظنّ» مربوط به سامع می‌باشد و هیچ گاهی ظنّ بما هو ظنّ، نمی‌تواند مقوم و قوام بخش ظهور لفظ باشد، آری، ظهور لفظ سبب و انگیزه آن می‌شود که در نفس سامع، ظنّ و گمان، بوجود بیاید و همین مطلب باعث غفلت شده است.

علی‌ای حال مقوم ظهور کلام، افاده ظنّ فعلی نخواهد بود و آنچه که به ظهور کلام قوام می‌بخشد این است که کلام در نزد اهل محاوره کاشف از مراد متکلم باشد و کاشفیّت کلام یا فعلی می‌باشد و یا شأنی خواهد بود.

به سخن دیگر «کلام ظاهر» گاهی سبب حصول ظنّ فعلی برای مخاطب می‌شود و گاهی باعث حصول ظنّ فعلی نمی‌شود منتهی شأنیّت افاده ظنّ فعلی را دارد بنابراین ظهور کلام دایر مدار «افاده ظنّ فعلی» نمی‌باشد چه آنکه بنای عقلاء همان طوری که در اصل حجیّت، مورد اعتماد است در خصوصیات حجیّت ایضا باید مورد اعتماد باشد و از نظر عقلا آنچه که در تحقق ظهور کلام، نقش دارد این است که کلام باید شأنیّت و شایستگی برای افاده ظنّ نسبت به نوع مردم را دارا باشد و اگر کلامی برای بعضی از افراد مفید ظنّ نباشد و لکن برای نوع مردم شأنیّت افاده ظنّ را داشته باشد، از ظهور و حجیّت ساقط نمی‌شود.

شاهد مطلب مذکور این است: اگر عبدی طبق ظاهر کلام مولی عمل نکند و در مقام پاسخ از این سؤال (که چرا عمل نکردی؟) بگوید: ظاهر کلام مولی برای من افاده ظنّ نکرده است، عقلا، چنین عذری را از عبد نمی‌پذیرند و بلکه او را مورد نکوهش قرار خواهند داد.

بنابراین آنچه که در حجیت ظواهر از نظر بناء عقلا مؤثر می‌باشد افاده ظنّ نوعی می‌باشد و افاده ظنّ فعلی، نقشی نخواهد داشت. و الا لو كان الظنّ الفعلی معتبرا فی حجیت الظهور... اگر افاده ظنّ فعلی در حجیت ظواهر، شرط باشد تالی فاسدی دارد که از نظر همه علما، محکوم به بطلان می‌باشد و آن تالی فاسد این است که در آن واحد یک کلام هم حجّت باشد و هم أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۷

قیل: لا بد فی حجیة الظاهر من حصول ظن فعلی بمراد المتکلم، و الا- فهو لیس بظاهر. یعنی ان المقوم لكون الکلام ظاهرا حصول الظن الفعلی للمخاطب بالمراد منه، و الا فلا یكون ظاهرا، بل یكون مجملا.

اقول: من المعلوم ان الظهور صفة قائمة باللفظ، و هو کونه بحالہ یكون کاشفا عن مراد المتکلم و دالا- علیه، و الظن بما هو ظن امر قائم بالسامع لا باللفظ فکیف یكون مقوما لكون اللفظ ظاهرا، و انما اقصى ما یقال أنه یتستلزم الظن فمن هذه الجهة یتوهم ان الظن یكون مقوما لظهوره.

و فی الحقیقة ان المقوم لكون الکلام ظاهرا عند أهل المحاوره هو کشفه الذاتی

حجّت نباشد برای کسی که افاده ظنّ فعلی دارد حجّت باشد و برای کسی که افاده ظنّ فعلی ندارد حجّت نباشد. (و من البدیهی انه لا ادعاء...) در مورد معیار و مناط حجیت ظواهر سه صورت قابل تصوّر است که دوتای آنها محکوم به بطلان می‌باشد و تنها یک صورت صحیح است:

صورت اول: اگر معیار و مناط حجیت ظواهر افاده ظنّ شخصی و فعلی باشد به این معنا که اگر برای همه مردم بدون استثنا افاده ظنّ نماید حجّت است و الا برای هیچ کسی حجّت نخواهد بود، چنین ادعایی قابل قبول نمی‌باشد و بداهت و، ضروره، عدم صحت آن را ثابت می‌کند.

صورت دوم: معیار و مناط افاده ظنّ فعلی باشد و برای هر کسی که افاده ظنّ فعلی نماید، حجّت باشد و برای هر کسی که افاده ظنّ فعلی نکند حجّت نباشد این صورت دوم ایضا ناصحیح است چه آنکه لازم می‌شود ظاهر یک کلام در یک آن هم حجّت باشد و هم حجّت نباشد.

تنها صورت سوم صحیح است که معیار در حجیت ظواهر، افاده ظنّ نوعی است که همه مردم باید به کلامی که مفید ظنّ نوعی می‌باشد، عمل نمایند.

نتیجه: معیار و مناط در حجیت ظواهر، ظنّ نوعی می‌باشد و افاده ظنّ فعلی نقشی در حجیت ظواهر نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۸

عن المراد، أی کون الکلام من شأنه ان یشیر الظن عند السامع بالمراد منه. و ان لم یحصل ظن فعلی للسامع، لان ذلك هو الصفة القائمة بالکلام المقومة لکونه ظاهرا عند أهل المحاوره. و المدرك لحجیة الظاهر لیس الا بناء العقلاء فهو المتبع فی أصل الحجیة و خصوصیاتها. الا ترى لا یصح للسامع أن یحتج بعدم حصول الظن الفعلی عنده من الظاهر اذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه، ما دام ان اللفظ بحالہ من شأنه ان یشیر الظن لدى عامة الناس.

و هذا ما یسمى بالظن النوعی، فیکتفی به فی حجیة الظاهر، كما یکتفی به فی حجیة خبر الواحد كما تقدم، و الا لو كان الظن الفعلی معتبرا فی حجیة الظهور لکان کل کلام فی آن واحد حجة بالنسبة الی شخص غیر حجة بالنسبة الی شخص آخر.

و هذا ما لا يتوهمه أحد. و من البديهي انه لا يصح ادعاء ان الظاهر ليكون حجة لا بد ان يستلزم الظن الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء، و الا فلا يكون حجة بالنسبة الى كل احد.

۲- اعتبار عدم الظن بالخلاف: (۱)

(۱)- ما حصل مطلب این است که در مسئله اعتبار عدم ظنّ به خلاف، در حجّیت ظواهر، سه قول است:

۱- بعضیها گفته‌اند که ظاهر کلام زمانی حجّیت و اعتبار دارد که ظنّ برخلاف ظاهر آن کلام، برای مخاطب حاصل نشود مثلاً مولی فرموده: (اکرم العلماء) این کلام در اکرام عموم علما، ظهور دارد بعضیها معتقدند که ظهور مزبور زمانی حجّیت است که مخاطب، ظنّ بر اینکه مراد مولی، احترام خصوص علمای عدول است، نداشته باشد و اگر چنین ظنّی داشته باشد، ظهور مذکور برای مخاطب حجّیت نمی‌باشد و عمل به ظاهر کلام مذکور، بر مخاطب واجب نمی‌باشد.

۲- بعضیها مانند مرحوم آخوند قائل شده‌اند که در حجّیت ظواهر، عدم ظنّ بر خلاف، اعتباری ندارد و دلیل آنها همان بناء عقلا می‌باشد که از نظر عقلا حجّیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۱۹

ظواهر چنین شرطی ندارد چه آنکه اگر آقای عبد در مثال مذکور، بظاهر کلام مولی، عمل نکند و برای مخالفت خود، به اینکه ظنّ برخلاف ظاهر کلام، داشته عذر خواهی نماید، عقلا او را معذور نمی‌شناسند و عذر او را نخواهند پذیرفت.

۳- قول به تفصیل است که مرحوم مظفر آن را اختیار نموده است و با تفصیل خود، صلح و سازش بین قائلین قول اول و قائلین قول دوم، برقرار ساخته و نزاع و خلاف را از بنیان و ریشه برمی‌اندازد.

اقول: سرچشمه و منشأ ظنّ بخلاف ظاهر کلام، اگر دلیل قابل توجه و مورد اعتماد عقلا باشد، حق با قول اول است مثلاً در مثال مذکور، آقای مخاطب پیش از صدور (اکرم العلماء) با مولی ملاقاتی داشته و مولی اظهار نموده که علمای فاسق کمر اسلام را می‌شکنند و ضرری که از ناحیه علماء بی‌عمل، بر پیکر دین وارد می‌آید، از ناحیه دشمنان اسلام، وارد نمی‌آید و علمای فاسق هرگز احترامی ندارند و پس از چند ساعتی مولی در کرسی فرمان صادر کردن، قرار می‌گیرد و می‌گوید: اکرم العلماء، در این فرض آقای مخاطب ظنّ و گمان قوی دارد مبنی بر اینکه، ظاهر کلام (احترام عموم علما) مراد و مقصود مولی نمی‌باشد در این فرض نسبت به مخاطب اصلاً ظهور منعقد نمی‌شود و بلکه مراد متکلم مشخص است که احترام خصوص علمای عدول می‌باشد و یا مثالی را که در عنایه الاصول ذکر نموده است: مثلاً از روایات متواتره دلیل عامی، بدست می‌آید و درعین حال از روایات متواتره دلیل خاصی حاصل می‌شود که مفید ظنّ برخلاف عموم آن عام، است در این صورت بظاهر آن عام، نمی‌توان عمل کرد و از حجّیت ساقط خواهد بود.

و امّا اذا كان منشأ الظنّ ... اگر منشأ حصول ظنّ برخلاف، امر قابل اعتماد نباشد یعنی ظنّ برخلاف، از ظنون معتبره نباشد در این صورت ظاهر کلام حجّیت دارد و عقلا اعتنایی نسبت به ظنّ خلاف ظاهر، نمی‌کنند و برطبق ظاهر کلام عمل خواهند نمود.

و الظاهر انّ المراد الشیخ صاحب الکفایه ... شاید مراد صاحب کفایه از ظنّ برخلاف که عدم آن در حجّیت ظواهر تأثیر ندارد، همین ظنّ غیر معتبر باشد و مراد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۰

قيل: ان لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الاقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف.

قال الشيخ صاحب الكفایه فی رده: «و الظاهر ان سیرتهم علی اتباعها- أى الظواهر- من غیر تقیید بافادتها الظن فعلا، و لا بعدم الظن

کذلك على خلافها، ضرورة انه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف». اقول: ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم، فانه لا ينبغي الشك في ان مثل هذا الظن يضمر في حجتيه الظهور بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء، لأن الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الامر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض ان ذلك الامر ليس بامارة معتبرة عند الشارع، لان الملاك في ذلك بناء العقلاء. و اما اذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر، لأن الظهور قائم في خلافه، و لا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تباينهم على حجتيه الظهور. و الظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من الظن بالخلاف هذا القسم الثاني فقط لا ما يعم القسم الاول. و لعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الاول فقط، لا ما يعم القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين.

كسانی که ظنّ برخلاف را مضمرّ برای حجیت ظواهر می‌دانند، همان ظنّ معتبر باشد که به این گونه، نزاع و خلاف بین قول اول و دوم، اساس و واقعیت خود را از دست می‌دهد و فی ما بین قائلین هر دو قول تصالح بر گزار خواهد شد. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۱

۳- اصالة عدم القرينة: (۱)

(۱) - مقصود اصلی در مبحث شماره ۳ این است که حجیت ظواهر متوقف و وابسته به جریان اصالة عدم قرینه نمی‌باشد به سخن دیگر ماجرای حجیت ظواهر (چنانچه بعضیها گمان برده‌اند) این چنین نیست که در مورد کلام ذات الظهور، اولاً اصالة عدم قرینه را جاری نماییم تا احتمال وجود قرینه نفی شود و سپس جناب حضرت «اصالة الظهور» تشریف فرما شود و به یقه او بچسبیم و آن را در مورد کلام مورد نظر، جاری نماییم و سرانجام حجیت ظاهر آن کلام را محرز نماییم و بلکه داستان از این قرار است که در مورد کلام ذات الظهور، غیر از یک اصل (اصالة الظهور)، اصل دیگری وجود ندارد بنابراین حجیت ظواهر، وابسته به جریان اصالة عدم قرینه نمی‌باشد.

استاد مظفر نظریات شیخ اعظم (صاحب رسائل) و شیخ اکبر (صاحب کفاية) را در مورد اصالة عدم قرینه و اصالة الظهور، نقل می‌کند و با تحلیل و بررسی جالب و مفیدی نظریات هر دو شیخ را رد می‌نماید و مطلب مذکور (عدم توقف حجیت ظواهر بر اصالة عدم قرینه) را ثابت خواهد نمود.

استاد مظفر چنین می‌فرماید: شیخ انصاری در کتاب رسائل، اصل‌های وجودی را به یک اصل عدمی برگشت داده است به این کیفیت: اصالة الحقیقه، اصالة العموم، اصالة الاطلاق، که از انواع اصالة الظهور می‌باشند یعنی اصالة الظهور، به منزله جنس است و سه تا اصل مذکور هر کدام به منزله نوع برای اصالة الظهور می‌باشند.

همه آنها به یک اصل عدمی که (اصالة عدم قرینه) باشد، بازگشت دارند به این معنا که اصالة الحقیقه، برگشت به همان اصالة عدم قرینه بر مجاز دارد، و اصالة العموم در حقیقت، همان اصالة عدم مخصّص می‌باشد و اصالة الاطلاق همان اصل عدم تقیید خواهد بود، و غرض شیخ انصاری (ره) از برگشت دادن مذکور، آن است که اصالة عدم قرینه یک اصل عدمی است و جدای از اصالة الظهور است و در عین حال اعتبار و حجیت دارد و حجیت ظواهر، مبتنی بر بناء عقلا است بناء عقلاء آن چنان‌ای که اصالة عدم قرینه را معتبر می‌داند و بدین کیفیت حجیت

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۲

ظواهر، وابستگی شدیدی به جریان اصالة عدم قرینه دارد آن‌چنان اصالة عدم قرینه‌ای که از نظر عقلا، از اعتبار و حجیت برخوردار می‌باشد.

به سخن دیگر دو تا بناء عقلا و دو تا اصل، موجود است:

۱- بناء عقلا بر اصالة عدم قرینه که پس از تحقق این بنا و جریان اصالة عدم قرینه بناء دوم:

۲- (بناء عقلا بر اخذ ظاهر کلام و جریان اصالة الظهور) مترتب می‌شود.

(دقت فرمایید) از نظر شیخ انصاری مدرک اصلی، «اصالة عدم قرینه» است که اصالة الظهور و اخذ به ظاهر کلام، از بناء عقلا مبنی بر اصالة عدم قرینه، نشأت می‌گیرد.

مرحوم صاحب کفایه، عکس فرمایش شیخ انصاری را فرموده است یعنی اصالة عدم قرینه را به اصالة الظهور برگشت داده است و عبارت کفایه از این قرار است:

(لکن الظاهر أنه معه (ای مع اصل عدم قرینه) بینی علی المعنی الّذی لو لاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء (یعنی ابتداء بنای بر ظهور گذاشته می‌شود) لا- أنه بینی علیه (ای اخذ بظاهر) بعد البناء علی عدمها ... ای قرینه ... (یعنی نه آنکه بنای بر ظهور بعد از بنای بر اصالة عدم قرینه باشد).

از عبارت مذکور استفاده می‌شود آنچه که اساس و زیربنا می‌باشد، اصالة الظهور است که عقلا از ابتدا و پیش از اینکه توجه به اصالة عدم قرینه بنمایند، به اصالة الظهور، بنا می‌گذارند و اخذ بظاهر کلام می‌نمایند.

و لذا (برعکس شیخ انصاری «ره») عقلا فقط بناء واحدی دارند یعنی اساس و مدرک بناء عقلا بر اصالة الظهور است و بنا بر اصالة الظهور عین بنا بر اصالة عدم قرینه می‌باشد نه آنکه عقلا دو تا بنا داشته باشند بناء اول بر اصالة عدم قرینه باشد و بناء دوم بر اصالة الظهور باشد و نه آنکه بنا بر اصالة عدم قرینه، مدرک و اساس و زیربنای بنای بر اصالة الظهور باشد چنانچه شیخ انصاری (ره) فرمودند که بنای بر اصالة الظهور، متکی بر بنای بر اصالة عدم قرینه می‌باشد فتأمل و اغتنم.

اقول: الحقّ ... (دقت فرمایید) شیخ انصاری به دو اصل و دو بنا، قائل شد یکی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۳

اصالة عدم قرینه دیگری «اصالة الظهور» و از نظر رتبه «اصل عدم قرینه» را مقدم بر «اصالة الظهور» دانست.

صاحب کفایه دو بنا را قبول نکرد و لکن دو اصل را قائل شد یکی اصالة الظهور و دیگری اصل عدم قرینه و هر دو اصل را در یک رتبه قرار داد و فرمود که بر اصالة الظهور، اصل عدم قرینه اطلاق می‌شود. استاد مظفر (ره) هر دو مبنی را قبول ندارد و می‌فرماید: حق آن است که در مسئله مورد بحث (کلام ذات الظهور- اکرم العلماء)، غیر از یک اصل، اصلی وجود ندارد و آن یک اصل «اصالة الظهور» است و اطلاق اصل عدم، بر آن، صحیح نمی‌باشد، فضلا ... این چنین نیست که «اصل عدم قرینه» مرجع برای «اصالة الظهور» باشد (چنانچه شیخ انصاری می‌فرمود) و یا اصالة الظهور مرجع برای اصل عدم قرینه باشد (چنانچه صاحب کفایه می‌فرمود) بلکه فقط یک اصل وجود دارد.

به عبارت واضح‌تر برگشت «اصل» به «اصل» دیگری و یا اطلاق یک اصل را بر دیگری، متفرع آن است که دو تا اصل باشد که بر مبنای شیخ انصاری یکی از آنها اصل عدم قرینه باشد و دیگری اصالة الظهور و اصل عدم قرینه، مرجع برای «اصالة الظهور» باشد و یا بر مبنای مرحوم صاحب کفایه (ره) «اصالة الظهور» مرجع برای «اصل عدم قرینه» باشد و اگر تنها یک اصل باشد، سخنان هر دو بزرگوار، محلی از اعراب نخواهد داشت.

بیان ذلک ... فرض بر این است که «اصالة الظهور» در کلامی جاری می‌شود که احتمال خلاف ظاهر موجود است نه در کلامی که نصّ باشد و احتمال خلاف وجود نداشته باشد و در رابطه با منشأ احتمال خلاف دو صورت تصور می‌شود و صورت سوّمی در کار

نمی‌باشد:

صورت اولی: یقین داریم که قرینه متصله و منفصله از ناحیه متکلم، نصب نشده و احتمال اراده خلاف ظاهر، یا از جهت احتمال غفلت است که متکلم می‌خواست، بعد از گفتن (اکرم العلماء) مخصّص متصل ذکر کند و «الّا الفساق» را اضافه نماید و لکن دچار غفلت شده و قرینه را ذکر نکرده است و یا از جهت احتمال قصد ایهام است که متکلم از همان اول در صدد ایهام و اشتباه‌گویی بوده و یا بخاطر احتمال خطا و یا احتمال هزل و شوخی می‌باشد.

فائه فی هذه الموارد ... در این مواردی که احتمال اراده خلاف ظاهر از چیزهایی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۴

که ذکر شد، سرمنشأ می‌گیرد، آقای متکلم به ظاهر کلامش ملزم خواهد بود و ظاهر کلام هم برای او و علیه دیگران و هم برای دیگران و علیه او حجت می‌باشد و معنای حجیت کلام آن است که اصالة الظهور جاری می‌شود و به احتمالات مزبور اعتنایی نخواهد شد و از نظر عقلا احتمال اراده خلاف ظاهر، ملغی بوده و همانند کلامی که نصّ و تصریح بر معنا باشد حجت می‌باشد. منظور از توضیح صورت اولی این است که در فرض مزبور اصالة عدم قرینه اصلا وجود ندارد چه آنکه فرض بر این بود که یقین به عدم نصب قرینه داریم و لذا اصالة عدم قرینه بانتفاء موضوع، منتفی می‌باشد.

بنابراین فرمایش هر دو بزرگوار در صورت اولی جای پا ندارد، یعنی اصلا اصل عدم قرینه وجود ندارد تا بر مبنای شیخ انصاری (ره) مرجع و اساس اصالة الظهور باشد، و یا بنا بر مبنای صاحب کفایه برگشت به اصالة الظهور داشته باشد.

صورت دوّمی: آن است که احتمال اراده خلاف، مستند به این باشد که احتمال می‌دهیم متکلم قرینه حالیه و یا مقالیه و غیر ذلک، را بکار گرفته بوده و لکن از نظر ما مخفی مانده و به ما نرسیده است و لذا احتمال داده می‌شود که متکلم از کلامش (اکرم العلماء) خلاف ظاهر آن را اراده کرده باشد. در این صورت جای این توهم باقی است که بگوییم «اصالة عدم قرینه» به «اصالة الظهور» حیاة و زندگی می‌بخشد و خلاصه در فرض مزبور «اصالة عدم قرینه» محل از اعراب دارد و فرمایشات هر دو بزرگوار در اینجا قابل تطبیق خواهد بود و لکن اگر دقت نماییم در صورت مذکور ایضا «اصل عدم قرینه» وجود ندارد (لطفا دقت فرمایید) «اصل عدم قرینه» یعنی چه؟ و «اصالة الظهور» کدام است؟ «اصل عدم قرینه» در فرضی جاری می‌شود که قرینه‌ای وجود داشته باشد و با «اصالة عدم قرینه» وجود آن نفی گردد.

به عبارت دیگر «اصالة عدم قرینه» وجود قرینه را نفی می‌کند نه آنکه «احتمال قرینه» را نفی کند و فرق است بین نفی «وجود قرینه» و نفی «احتمال قرینه» (دامن دخت جوان و صورت زنه‌ای پیر- هر دو چین دارند امّا این کجا و آن کجا) بین نفی «وجود قرینه» و نفی «احتمال قرینه»، تفاوت از زمین تا آسمان است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۵

نفی وجود قرینه از کاسه «اصل عدم قرینه» آب می‌آشامد و امّا نفی «احتمال قرینه» ربطی به «اصل عدم قرینه» ندارد و مربوط به «اصالة الظهور» می‌باشد در صورت محل فرض (صورت دوّم) بناء عقلا بر این است که احتمالات اراده خلاف ظاهر، ملغی می‌باشد یکی از آنها احتمال غفلت است و دیگری احتمال هزل و شوخی گویی است و احتمال دیگری که نفی می‌شود، احتمال قرینه است. بنابراین در بناء عقلا- بر اخذ بظاهر کلام آنچه که نفی می‌شود احتمال قرینه است نه احتمال وجود قرینه، و حال اینکه اصل عدم قرینه عبارت بود از بناء عقلا بر نفی وجود قرینه و نفی وجود قرینه در مسئله مورد فرض و در صورت دوّمی وجود ندارد و لذا در مسئله مورد فرض (صورت دوّمی) اصل عدم قرینه جای پا ندارد و تنها یک اصل وجود دارد و آن «اصالة الظهور» می‌باشد. و الخلاصه ... کوتاه‌سخن از نظر عقلا در مورد کلام ذات الظهور، تنها یک اصل وجود دارد که اسم آن، «اصالة الظهور» است و عقلا تنها یک بنا دارند که آن بنا بر این قرار شده که همه احتمالات ضدّ ظهور، از نظر عقلا ملغی می‌باشد و کلام ذات الظهور نازل منزله،

کلامی است که نصّ و تصریح در معنا است نه آنکه اصل‌های متعددی باشد و بناهای مترتبه بر همدیگر، موجود باشد. بنابراین در صورت دومی، سخنان هر دو بزرگوار، قابل تطبیق نمی‌باشد، نعم لا بأس ... آری اگر از دقت عقلی، صرف نظر نماییم و با عینک مسامحات عرفی ماجرا را زیر نظر قرار بدهیم می‌توانیم از باب مسامحه، الغاء «احتمال غفلت» را به «اصل عدم غفلت» و الغاء «احتمال قرینه» را به «اصل عدم قرینه» و ... نامگذاری نماییم و لکن همه این نامگذاری‌ها و تعبیرات، نام دیگر و تعبیر دیگر برای «اصالة الظهور» می‌باشد و اگر مراد شیخ انصاری (ره) از رجوع «اصالة الظهور» به «اصل عدم قرینه» و یا مراد صاحب کفایه (ره)، از رجوع «اصل عدم قرینه» به «اصالة الظهور» همین معنای که ما ذکر کردیم باشد (که اصل فقط یک اصل است که همان اصالة الظهور است) و عناوین دیگر، همه تعبیر از آن می‌باشد و بس گفته‌های آقایان صحیح است و برگشت فرمایشات آنها به یک چیز می‌باشد و در این زمینه اختلاف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۶

ذهب الشيخ الاعظم فی رسائله الى أن الاصول الوجودية- مثل أصالة الحقيقة و أصالة العموم و أصالة الاطلاق و نحوها التي هي كلها أنواع لاصالة الظهور- ترجع كلها الى أصالة عدم القرينة، بمعنى ان أصالة الحقيقة ترجع الى أصالة عدم قرينة المجاز، و أصالة العموم الى أصالة عدم المخصّص ... و هكذا. و الظاهر ان غرضه من الرجوع: أن حجیة أصالة الظهور انما هي من جهة بناء العقلاء على حجیة أصالة عدم القرينة.

و ذهب الشيخ صاحب الكفاية الى العكس من ذلك، أي انه يرى أن أصالة عدم القرينة هي التي ترجع الى أصالة الظهور. یعنی ان العقلاء ليس لهم الابداء واحد و هو البناء على أصالة الظهور، و هو نفسه بناء على أصالة عدم القرينة، لا أنه هناك بناء ان عندهم: بناء على أصالة عدم القرينة و بناء آخر على اصالة الظهور و البناء الثاني بعد البناء الاول و متوقف عليه، و لا أن البناء على أصالة الظهور مرجع حجیته و معناه الى البناء على أصالة عدم القرينة.

أقول: الحق ان الامر لا كما أفاده الشيخ الاعظم و لا كما أفاده صاحب الكفاية، فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال له:

(اصالة عدم القرينة)، فضلا عن ان يكون هو المرجع لأصالة الظهور او أن اصالة الظهور هي المرجع له.

بيان ذلك: انه عند الحاجة الى اجراء أصالة الظهور لا بد أن يحتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. و هذا الاحتمال لا يخرج عن احدی صورتين لا

نظر ندارند.

على اى حال مقصد اصلی از مباحث گذشته این بود که حجیت ظواهر متوقف بر اجرای «اصل عدم قرینه» قبل از اجرای «اصالة الظهور» نمی‌باشد چنانچه از کلمات بعضی از اصولیین استفاده می‌شود که در مرحله و مرتبه پیش از عمل به ظاهر کلام، اجرای «اصل عدم قرینه» لازم است و ما ثابت کردیم که غیر از «اصل اخذ بظاهر»، اصل جداگانه و مجزایی بنام «اصل عدم قرینه» وجود ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۲۷

ثالثه لهما:

(الاولی) أن يحتمل ارادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصلة و لا منفصلة. و هذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الايهام، او احتمال الخطأ، او احتمال قصد الهزل، او لغیر 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 الآخـرين دعوى احتمالهم للغفلة و نحوها، و هذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أى ان الظهور هو الحجّة عندهم- كالنص- بالغاء كل تلك الاحتمالات.

و من الواضح انه فى هذه الموارد لا موقع لاصالة عدم القرينة سالبه بانتفاء الموضوع، لانه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج الى نفيها بالاصل. فلا موقع اذن فى هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور الى هذا الاصل، و لا للقول برجوعه الى اصالة الظهور.

(الثانية)- ان يحتتمل ارادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا- فانه فى هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، و لكن فى الحقيقة ان معنى بناء العقلاء على اصالة الظهور- كما تقدم- انهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بالغاء احتمال الخلاف، أى احتمال كان. و من جملة الاحتمالات التى تلغى ان وجدت احتمال نصب القرينة. و حكمه حكم احتمال الغفلة و نحوها من جهة انه احتمال ملغى و منفى لدى العقلاء.

و عليه، فالمنفى عند العقلاء هو الاحتمال، لا ان المنفى وجود القرينة الواقعية، لان القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها فى نظر العقلاء و لا تضر فى الظهور حتى يحتاج الى نفيها بالاصل، بينما ان معنى اصالة عدم القرينة- لو كانت- البناء على نفي وجود القرينة، لا البناء على نفي احتمالها، و البناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على اصالة الظهور ليس شيئا آخر. و اذا اتضح ذلك يكون واضحا لدينا انه ليس للعقلاء فى هذه الصورة الثانية

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۲، ص: ۳۲۸

أيضا اصل يقال له (اصالة عدم القرينة)، حتى يقال برجوعه الى اصالة الظهور او برجوعها اليه، سالبه بانتفاء الموضوع. و الخلاصة: انه ليس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، و ليس لهم الا بناء واحد، و هو البناء على إلغاء كل احتمال ينافى الظهور: من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الايهام، أو نصب القرينة على الخلاف أو غير ذلك. فكل هذه الاحتمالات- ان وجدت- ملغية فى نظر العقلاء، و ليس معنى الغائها الا- اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا- احتمال معه بالخلاف. لا انه هناك لدى العقلاء أصول متعددة و بناءات مترتبة مترابطة، كما ربما يتوهم، حتى يكون بعضها متقدما على بعض، أو بعضها يساند بعضا. نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة باصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، و كذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة باصالة عدمها ... و هكذا فى كل تلك الاحتمالات و لكن ليس ذلك إلا تعبيراً آخر عن اصالة الظهور. و لعل من يقول برجوع أصالة الظهور الى 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 ...

۴- حجة الظهور بالنسبة الى غير المقصودين بالفهام: (۱)

(۱)- چهارمین امری که ممکن است عموم و اطلاق مقدمه اولی از دو مقدمه دلیل حجیت ظواهر، را در مخاطره قرار بدهد، فرمایش مرحوم میرزای قمی می باشد او می فرماید: ظواهر کلام برای همه حجّت نمی باشد بلکه بناء عقلا بر این استوار شده که ظواهر کلام فقط برای (من قصد افهامه من الکلام) حجّت است.

اگر مدّعی قمی (ره) به کرسی اثبات بنشیند دایره مقدمه اولی از دو مقدمه دلیل حجیت ظواهر، تضییق می شود و حجیت ظواهر به مقصودین به افهام، اختصاص می یابد.

استاد مظفر نظریه قمی (ره) را در طیّ حدود دو صفحه و اندی شرح می دهد و

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۲، ص: ۳۲۹

سرانجام نظریه او را مردود شناخته و این مانع چهارم را همانند موانع ثلاثه مذکوره، از سر راه حجیت ظواهر برمی‌دارد و عمومیت و اطلاق مقدمه اولی را محفوظ نگه می‌دارد.

ما حصل سخن مظفر از این قرار است: میرزای قمی (ره) در کتاب قوانین، حجیت ظواهر را نسبت به کسی که مقصود بافهام نباشد انکار نموده و برای غیر مقصودین بافهام به مردم زمان ما، و امثالهم، مثال زده است به این کیفیت که خطاب‌های قرآن کریم از قبیل کتاب مصنفین نمی‌باشد مقصود بافهام، در کتاب‌های مصنفین (از قبیل کتاب رسائل شیخ انصاری و غیره) همه کسانی است که آن را می‌خوانند و امّا خطاب‌های قرآن، مخصوص مشافهین و حاضرین و موجودین در زمان نزول آیات، می‌باشد، نه کسانی که در عصرهای بعدی بوجود آمده‌اند.

و همچنین است «سنت» و روایات که در مقام پاسخ از سؤال، وارد شده‌اند مثلا شخصی آمده خدمت امام (ع) و مسئله‌ای را سؤال نموده امام (ع) در پاسخ آن، روایتی را ایراد فرموده است در این قسم از روایات، مقصود بافهام همان حاضرین و سائلین می‌باشند خطابات قرآن و این قسم از روایات برای کسانی که در عصرهای بعد از عصر پیامبر و ائمه (ع) بودند و همچنین برای ماها حجیت و اعتباری ندارد.

عین عبارت میرزای قمی (ره) علی ما نقل فی عنایة الاصول از این قرار است:

(... و هو الفرق بین من قصد افهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية ام لا كما في الناظر الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها و بين من لم يقصد افهامه بالخطاب كما مثلنا بالنسبة الى اخبار الائمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين و بالنسبة الى الكتاب بناء على عدم كون خطابه موجهة الينا و عدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة لنا حينئذ الا من باب الظن المطلق الثابت حجته عند انسداد باب العلم ...)

البته مخفی نماند که مراد از مقصودین بافهام، تنها حاضرین در مجلس خطاب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۰

ذهب المحقق القمی فی قوانینه الی عدم حجیة الظهور بالنسبة الی من لم يقصد افهامه بالكلام. و مثل لغیر المقصودین بالفهام بأهل زماننا و امثالهم الذین لم یشافهوا بالکتاب العزیز و بالسنة، نظرا الی ان الكتاب العزیز لیس خطابه موجهة لغیر المشافهین، و لیس هو من قبیل تألیفات المصنفین الی یقصد بها افهام کل قارئ لها. و اما السنة فبالنسبة الی الاخبار الصادرة عن المعصومین فی مقام الجواب عن سؤال السائلین لا یقصد منها الا افهام السائلین دون سواهم.

نمی‌باشد و بلکه مقصودین بافهام حاضرین در مجلس خطاب و غائبین را، شامل می‌شود مثلا پیامبر (ص) در مسجد مدینه آیه‌ای را قرائت می‌نماید، مقصودین بافهام همان‌طوری که حاضرین در مسجد می‌باشند، غائبین و کسانی که در مدینه و یا مکه بودند ایضا مقصود بافهام می‌باشند.

اقول: استاد مظفر می‌فرماید فرمایش صاحب قوانین از صراط مستقیم خارج می‌باشد و همه محققین، سخن او را مناقشه کرده‌اند و ما حصل مناقشه این است که کلام او اجمال دارد و معلوم نیست که غرض و هدفش از نفی حجیت ظواهر نسبت به غیر مقصودین چیست؟ و به چه مجوزی حجیت ظواهر را نسبت به غیر مقصودین، نفی نموده است و اینک به بررسی انگیزه‌های فرمایش میرزای قمی می‌نشینیم و ثابت خواهیم کرد که مدّعی او مجوز صحیحی ندارد.

(۱) - ممکن است غرض صاحب قوانین این باشد که برای «کلام» نسبت به کسی که مقصود بافهام نیست اصلا ظهور منعقد نمی‌شود مثلا امام (ع) در پاسخ سؤال، سائل، کلامی، فرموده است و آن کلام برای ما که مقصود بافهام نیستیم، ذاتا در معنای مورد نظر ظهور ندارد و بنابراین عدم حجیت ظهور نسبت به غیر مقصودین بافهام، از باب قضیه سالبه، منتفی بانتفاء موضوع است یعنی

اصلا ظهوری در کار نیست تا حجیت داشته باشد.

فهو امر یکذبه الوجدان ... چنین مطلبی را وجدان سالم، تکذیب می‌کند چه آنکه انعقاد و تحقق ظهور برای کلام، اختصاص به مقصود بافهام ندارد و بدون شک نسبت به غیر مقصودین بافهام، ظهور محقق می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۱

أقول: ان هذا القول لا يستقيم، و قد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين، و خلاصه ما ينبغي مناقشته به ان يقال: ان هذا كلام مجمل غير واضح، فما الغرض من نفي حجيه الظهور بالنسبة الى غير المقصود افهامه؟

۱- ان كان الغرض ان الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة الى هذا الشخص فهو أمر يكذبه الوجدان.

۲- و ان كان الغرض - كما قيل (۱) في توجيه كلامه - دعوى انه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة الى غير المقصود بالفهام، فهي دعوى بلا دليل، (۲) بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك، قال الشيخ الانصاري في مقام

(۱) - ممکن است انگیزه سخن قمی (ره) این باشد که تحقق ظهور برای کلام و اینکه متکلم خلاف ظاهر کلام را اراده نکرده باشد مبتنی بر نفي احتمال اراده خلاف ظاهر، می‌باشد به این معنا که در مورد متکلم احتمال داده می‌شود که قرینه‌ای را نصب کرده و خلاف ظاهر کلامش را اراده نموده است این احتمال با بناء عقلا منتفی می‌شود و کلام به ظاهرش، حمل خواهد شد و لکن نفي احتمال مذکور با بناء عقلاء، تنها در مورد مقصودین بافهام، صحیح است و نسبت به غیر مقصودین بافهام، احتمال مذکور با بناء عقلا نفي نمی‌گردد چه آنکه در مورد مقصودین بافهام، احتمال بودن قرینه حالیه مثلا بقوت خود باقی بوده و از تحقق ظهور، نسبت به آنها، ممانعت خواهد نمود بنابراین تحقق ظهور و حجیت آن مخصوص مقصودین بافهام است و غیر مقصودین بافهام، از چنین فیضی محروم خواهند بود.

(۲) - چنین ادعایی (که با بناء عقلا، احتمال نصب قرینه نسبت به غیر مقصودین به افهام نفي نشود) ادعای بلادلیل می‌باشد و بلکه بناء عقلا - همان طوری که در مورد مقصودین بافهام، احتمال نصب قرینه را نفي می‌کند در مورد غیر مقصودین بافهام ایضا نفي خواهد کرد.

چنانچه مرحوم شیخ انصاری (ره) ادعای مزبور را رد نموده است و فرموده است:

(در عمل به ظهور لفظی و اجرای اصل عدم صارف (عدم قرینه) بین مقصودین به افهام و غیر مقصودین به افهام، تفاوتی وجود ندارد) و حتی در کتاب رسائل مثالهایی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۲

رده: «انه لا فرق فی العمل بالظهور اللفظی و اصاله عدم الصارف عن الظاهر: بین من قصد افهامه و من لم يقصد».

۳- و ان كان الغرض (۱) - كما قيل في توجيه كلامه ایضا - انه لما كان من الجائز

را ذکر نموده و مسئله عدم تفاوت را واضح و روشن ساخته است.

(۱) - ممکن است وجه و انگیزه قول میرزای قمی (ره) (مبنی بر عدم حجیت ظهور نسبت به غیر مقصودین بافهام) این باشد که از نظر عقل ممکن است متکلم در مورد تفهیم مقصود خود به توسط کلام، به قرینه‌ای که تنها مقصودین بافهام، از آن آگاهی و اطلاع دارند، اعتماد نماید و با قرینه کذایی مراد و مقصود خود را تفهیم نماید مثلا امام (ع) در مقام پاسخ سؤال سائلین کلامی را ایراد فرموده و مقصود او خلاف ظاهر کلام بوده و با قرینه معهوده و معلومه بین امام (ع) و مقصودین بافهام، مقصود خود را تفهیم نموده است و هم اکنون کلام مذکور، در اختیار غیر مقصودین بافهام، قرار گرفته و آنها از قرینه آگاهی ندارند و بظاهر کلام نمی‌توانند

عمل نمایند چه آنکه عقل بشدت احتمال می‌دهد که شاید قرینه‌ای بین متکلم و مقصودین بافهام، موجود بوده که از نظر غیر مقصودین بافهام، مخفی می‌باشد و انتظار هم نمی‌رود که غیر مقصودین بافهام، با فحص و جستجو، از قرینه مورد نظر، اطلاع و آگاهی پیدا کنند.

به عبارت دیگر در مورد عمل کردن مقصودین بافهام، بظاهر کلام، احتمال وجود قرینه از نظر عقل منتفی می‌باشد و لکن در مورد غیر مقصودین بافهام احتمال مزبور با پشتیبانی، جناب عقل، بقوت خود باقی است و منتفی نخواهد بود البته عدم نفی احتمال مزبور از ناحیه عقل، برای متکلم حکیم، نقص و عیب و نقص غرض او را ثابت نمی‌کند چه آنکه از نظر عقلی هیچ قبیحی در کار نیست که متکلم برای تفهیم مقصود خود به قرینه‌ای اعتماد نماید و آن قرینه از نظر غیر مقصودین بافهام مخفی باشد. بنابراین نسبت به غیر مقصودین بافهام، ظهور کلام خدشه‌دار است و لذا حجیت ندارد و انتفاء حجیت از باب قضیه سالبه منتفی بانتفاء موضوع خواهد بود.

(مؤلف) اگر با نظر دقی و منصفانه به وجوه ثلاثه بنگریم، همه آنها در حقیقت یک

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۳

عقلا ان يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة و لا معروفة الا لدى من قصد افهامه، فهو احتمال لا ينفيه العقل، لانه لا يقبح من الحكيم و لا يلزم نقض غرضه اذا نصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالافهام. و مثل هذه القرينة الخفية على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالافهام ان يعثر عليها بعد الفحص.

فهو كلام صحيح في نفسه الا انه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضر بحجية الظهور ببناء العقلاء. (۱)

چیز می‌باشد یعنی در مورد غیر مقصودین بافهام، برای کلام، ظهور محقق نمی‌شود.

به سخن دیگر در وجوه ثلاثه، بحث از صغری می‌باشد که میرزای قمی (ره) می‌خواهد بگوید: آیات قرآن کریم و قسمتی از روایات برای غیر مقصودین بافهام ذات الظهور نمی‌باشد.

و وجه شماره ۴ مربوط به کبری است که می‌فرماید ظهور آیات و روایات برای غیر مقصودین بافهام حجیت ندارد.

علی‌ای حال برمی‌گردیم به وجه سوم تا ببینیم استاد مظفر چگونه وجه سوم را پاسخ داده است.

(۱) - استاد مظفر می‌خواهد ثابت نماید که ظهور کلام نسبت به غیر مقصودین بافهام ایضا، محرز می‌باشد و دارای اعتبار و حجیت خواهد بود و با آنکه احتمال نصب قرینه از ناحیه متکلم، با پشتیبانی عقل، در مورد غیر مقصودین بافهام موجود است و نسبت به مقصودین بافهام، احتمال مذکور به حکم عقل، منتفی می‌باشد در عین حال احتمال مذکور، ضرری به حجیت ظهور نسبت به غیر مقصودین بافهام وارد نمی‌آورد.

و توضیح ذلک ... مقوم حجیت ظهور، نفی احتمال قرینه است منتهی به وسیله بناء عقلا نه به وسیله عقل و همان طوری که اشاره نمودیم بین حکم عقل و بناء عقلا ملازمه وجود ندارد یعنی این چنین نیست که اگر عقل احتمالی را نفی نکرد بناء عقلا هم آن را نفی نکند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۴

بل الامر اكثر من ذلك ... بلکه بالاتر باید بگوییم که ظهور برای کلام زمانی محقق می‌شود که ابتداء از ناحیه عقل، احتمال وجود قرینه برخلاف ظاهر داده شود و سپس بناء عقلا تشریف‌فرما شود و احتمال مزبور را نفی کند و با این نفی ادعایی (یعنی کلام را نازل منزله نص و تصریح قرار دادن) ظهور کلام و حجیت آن تثبیت گردد و آنگاه اگر پیش از جاری شدن بناء عقلا، احتمال وجود قرینه و احتمالات دیگر عقلی (احتمال غفلت و خطا و تعمد در ایهام و غیر ذلک) بکلی از ناحیه عقلی منتفی باشد چنین کلامی،

نصّ خواهد بود و از زمره ظواهر خارج می‌باشد و بناء عقلا مورد نیاز نبوده و بیکاره خواهد شد.

کوتاه‌سخن در مورد کلام ذات الظهور ابتداء باید احتمالات عقلی ممکن التّحَقُّق باشد نه مستحیل التّحَقُّق یعنی از ناحیه عقل باید احتمال خطا و غفلت و تعیّد و ایهام‌گویی و نصب قرینه و ... داده شود و پس از آن جناب «بناء عقلا» با بار سنگین از مسئولیت تشریف بیاورد و احتمالات عقلی ممکن التّحَقُّق را نفی نماید البتّه با نفی ادّعایی که احتمالات مزبور، کالعدم فرض می‌شود و کلام ذات الظهور، به منزله کلام منصوص، فرض می‌گردد و ظاهر کلام حجّیت و اعتبار دارد و عمل برطبق ظاهر کلام مورد قبول شارع مقدّس خواهد بود.

بنابراین ظواهر آیات و روایات در مورد غیر مقصودین بافهام گرچه از ناحیه عقل، مورد احتمال وجود قرینه و احتمالات عقلی دیگر، واقع می‌شود و لکن آقایان غیر مقصودین بافهام به وسیله بناء عقلا، احتمالات عقلی را نفی می‌کنند و بدین سان تحقّق ظواهر و حجّیت آن نسبت به غیر مقصودین بافهام ثابت می‌گردد.

نتیجه بحث این شد وجه سوّم را که برای توجیه فرمایش میرزای قمی (ره) بیان کرده‌اند قابل قبول نمی‌باشد و بحکم بناء عقلا ظواهر آیات و روایات نسبت به غیر مقصودین بافهام یعنی برای کلّ انسان‌ها تا صبح قیامت، حجّت خواهد بود.

فتأمل ایها القاری لهذا الشّرح و التمس منکم ان تستغفر لی رجاء ان یغفر الله ذنوبی و یجعلنی من المکرمین فی البرزخ و القبر و یجعلنی معاشرا مع النّبی (ص) و اهل بینه و یجعلنی معاشرا مع حبیب نجار اذا قیل له ادخل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۵

و توضیح ذلك: إن الذی یقوم حجیة الظهور هو نفی احتمال القرینة ببناء العقلاء لا نفی احتمالها بحکم العقل، و لا ملازمة بينهما، أی انه اذا كان احتمال القرینة لا ینفیه العقل فلا یلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع فی حجیة الظهور. بل الأمر أكثر من ان یقال انه لا ملازمة بينهما، فان الظهور لا یكون ظهورا الا اذا كان هناك احتمال للقرینة غیر منفی بحکم العقل، و الا لو كان احتمالها منفیا بحکم العقل كان الکلام نصا لا ظاهرا.

و علی نحو العموم نقول: لا یكون الکلام ظاهرا لیس بنص قطعی فی المقصود الا اذا كان مقترنا باحتمال عقلی او احتمالات عقلیة غیر مستحیلة التحقّق، مثل احتمال خطأ المتکلم، أو غفلته، أو تعمده للایهام لحکمة، أو نصبه لقرینة تخفی علی الغیر او لا تخفی. ثم لا یكون الظاهر حجّة الا اذا كان البناء العملي من العقلاء علی إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أی عدم الاعتناء بها فی مقام العمل بالظاهر. و علیه فالنفی الادعائی العملي للاحتمالات هو المقوم لحجیة الظهور، لا نفی الاحتمالات عقلا من جهة استحالة تحقّق المحتمل، فأنه اذا كانت الاحتمالات مستحیلة التحقّق لا تكون محتملات و یكون الکلام حينئذ نصا لا نحتاج فی الاخذ به الی فرض بناء العقلاء علی إلغاء الاحتمالات.

و اذا اتضح ذلك نستطيع ان نعرف هذا التوجیه المذكور للقول بالتفصیل فی حجیة الظهور لا وجه له، فانه اکثر ما ینبث به ان نصب القرینة الخفیة بالنسبة الی من لم یقصد افهامه امر محتمل غیر مستحیل التحقّق، لانه لا یقبح من الحکیم ان یصنع مثل ذلك، فالقرینة محتملة عقلا- و لکن هذا لا- ینع من ان یكون البناء العملي من العقلاء علی إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء امکن ان یعثر علی هذه القرینة بعد

الجنة و قال یا لیت قومی یعلمون بما غفر لی ربّی و جعلنی من المکرمین.

و کتبت هذه السطور فی لیلة القدر و فی الساعه الثالثه من نصف الثانی من اللیل.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۶

الفحص - لو كانت - أم لا یمكن.

۴- ثم علی تقدیر تسلیم الفرق فی حجة الظهور بین المقصود بالافهام و بین غیره، (۱) فالشأن كل الشأن فی انطباق ذلك علی واقعا بالنسبة الی الكتاب العزیز

(۱)- همان طوری که از عبارت ناقلین قول میرزای قمی (ره) معلوم می‌شود، ایشان دو تا مدعا دارد:

یکی اینکه حجیت ظواهر کلام به مقصودین بافهام، اختصاص دارد.

دوم اینکه در آیات و روایاتی که در مقام پاسخ از سؤالات وارد شده‌اند تنها همان کسانی که در زمان نزول آیات و صدور روایات وجود داشتند، مقصود بافهام هستند و کسانی که در دوران‌های بعد به وجود آمده‌اند و همچنین ماها که در این زمان زندگی می‌کنیم، مقصود بافهام نخواهیم بود بنابراین آیات و روایات، برای ما ظهور و حجیت ندارند.

استاد مظفر در بررسی‌های شماره ۱ و ۲ و ۳ ثابت کرد که مدعای اول صاحب قوانین، در صراط مستقیم قرار ندارد یعنی حجیت ظهور، اختصاص به مقصودین به افهام ندارد و بلکه برای غیر مقصودین بافهام ایضا حجیت است و در این شماره ۴ مدعای دوم مرحوم قمی را منهدم می‌نماید و ما حاصل آن از این قرار است:

بر فرضی که قبول نماییم مقصودین بافهام با غیر مقصودین، در رابطه با حجیت ظواهر باهم فرق دارند یعنی قبول نماییم که ظاهر کلام فقط برای مقصودین بافهام، حجیت است می‌گوییم ماها و کسانی که در عصرهای بعد از عصر نزول قرآن و صدور روایات بوجود آمده‌اند، در رابطه با آیات و روایات، مقصودین بافهام هستیم.

امّا در مورد کتاب عزیز: آیات قرآن متضمن تکالیفی است که برای عموم مسلمان‌ها و انسان‌ها مطرح است احکام و تکالیفی که کتاب عزیز بیان گر آنها است، اختصاص به مشافهین و حاضرین در جلسات نزول آیات، نخواهد داشت، بنابراین به مقتضای مشارکت در تکلیف، مقصود بافهام در آیات قرآنی، همه مسلمین می‌باشد، و روی این مبنا کشف می‌شود که آیات قرآنی محفوف به قرائن نبوده است و پیامبر (ص) آیات قرآنی را به همین کیفیت و شرایط و خصوصیات که در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۷

کتاب عزیز تدوین شده است، برای مسلمین قرائت می‌فرموده است و این چنین نبوده است که آیات، محفوف به قرائنی بوده باشد که ماها از آن بی‌خبر باشیم بنابراین همه مسلمین و کافه بشر مقصودین بافهام، در آیات قرآنی، می‌باشند و برای همه حجیت می‌باشد.

و اما السنّة ... اکثر و اغلب احادیث و روایاتی که حکایت گر سنت (قول و فعل و تقریر معصوم (ع) می‌باشند، تکالیف و وظایف همه مسلمین را، مشتمل هستند و به مقتضای اشتراک در تکالیف، مقصودین بافهام از روایات، همه مسلمین می‌باشند و حتی کسانی که در عصر نزدیک به قیامت زندگی می‌کنند ایضا همانند مشافهین و حاضرین مقصود بافهام هستند.

آری در بعضی از روایاتی که در مقام پاسخ از سؤالات وارد شده‌اند، مقصودین بافهام تنها همان سائلین می‌باشند مثلا شخصی از امام (ع) سؤال نموده که آیا دو بار شستن اعضای وضو واجب است و یا مستحب می‌باشد؟

امام (ع) در جواب فرموده است مستحب است، مقصود بافهام گرچه خصوص شخص سائل است و لکن بحکم قاعده اشتراک (اشتراک همه مسلمین در احکام شرعی) می‌گوییم حکم مزبور برای بقیه مسلمین ایضا ثابت است.

بنابراین در اکثر روایات همه مسلمین و ماها مقصود بافهام هستیم و در بعضی کمی از روایات که ما مقصود بافهام نیستیم، بحکم قاعده اشتراک احکامی که در ضمن این عده از روایات بیان شده است برای ما هم ثابت خواهد بود.

و مقتضی الامانة فی النقل ... رواتی که روایات را برای ما نقل کرده‌اند بحکم اداء امانت و خیانت نکردن در امانت موظفند که قرائن موجوده در حین صدور روایات که در ظهور روایات نقش دارند، را برای ما نقل کنند بنابراین اگر در روایتی شک نمودیم که قرینه داشته یا خیر؟ بحکم مسئله وظیفه امانت‌داری، که در عهده راویان، قرار دارد می‌گوییم: اصلا قرینه‌ای در کار نبوده و اگر

می‌بود برای ما نقل می‌شد و بدین‌سان ظواهر روایات از دستخوش حوادث مربوطه، مصون خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۸

و السنه:

اما (الكتاب العزيز) فانه من المعلوم لنا ان التكليف التي يتضمنها عامه لجميع المكلفين و لا اختصاص لها بالمشافهين. و بمقتضى عمومها يجب ألا تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا شك في ان المشافهين ليسوا و حدهم المقصودين بالافهام بخطابات القرآن الكريم.

و اما (السنه)، فان الاحاديث الحاكيه لها على الاكثر تتضمن تكاليف عامه لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين، و قلما يقصد بها افهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على اسئلة خاصة. و اذا قصد ذلك فان التكليف فيها لا بد ان يعم غير السائل بقاعده الاشتراك. و مقتضى الامانه في النقل و عدم الخيانه من الراوي المفروض فيه ذلك ان ينه على كل قرينه دخيله في الظهور، و مع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

۵- حجية ظواهر الكتاب (۱)

بنابراین در آیات و اکثر روایات، همه مسلمین مقصود بافهام می‌باشند.

(۱)- راجع به ظواهر قرآن کریم و حجیت آن در کتب اصولی بحث‌های مفصّلی مطرح شده است و انگیزه بحث، آن است که جماعتی از اخباری‌ها، حجیت ظواهر قرآن را منکر شده‌اند آقایان اخباری در رابطه با انکار حجیت ظواهر قرآن، به دلائل و وجوهی تمسّک جستند، مرحوم شیخ انصاری در کتاب رسائل دو تا دلیل و وجهی که مورد تمسّک اخباری‌ها واقع شده است را ذکر فرموده و صاحب کفایه پنج تا دلیل از اخباری‌ها نقل نموده و در مصباح الاصول (تقریرات آیه الله العظمی خوئی دام ظلّه نوشته آیه الله سید سرور واعظ) شش تا دلیل برای اخباری‌ها، نقل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۳۹

شده است.

و آنچه که لازم به تذکر است این است: دلایلی که اخباری‌ها جهت اثبات مدّعی خود مبنی بر عدم حجیت ظواهر کتاب عزیز، مورد بهره‌گیری قرار داده‌اند مختلف می‌باشد بعضی از آن‌ها صغری را منع کرده است یعنی لسان بعضی دلایل این است که اصلا ظهور برای آیات قرآنی منعقد نمی‌شود و بعضی از آنها از کبری ممانعت دارند که ظهور برای آیات قرآنی منعقد می‌شود، و لکن اعتبار و حجیت ندارد.

علی‌ای‌حال استاد مظفر ابتداء نقطه نظر قائلین به حجیت ظواهر کتاب را مشخص می‌نماید و به بعضی از دلایل اخباری‌ها به‌طور رسمی و به اکثر از دلایل آنها، به‌طور ضمنی، اشاره می‌نماید و در ضمن پاسخ از آن‌ها، مسئله حجیت ظواهر کتاب را باثبات می‌رساند و ما جهت توسعه فکری خوانندگان پیش از توضیح بیانات مرحوم مظفر بطور خیلی مختصر ۶ تا از ادله اخباری‌ها را نام می‌بریم و به پاسخ آن‌ها اشاره خواهیم نمود که با توجه به ادله و پاسخ آن‌ها، عبارت کتاب کاملا واضح و روشن خواهد شد. ادله اخباری‌ها بر عدم حجیت ظواهر کتاب و پاسخ آنها.

۱- اخباری‌ها می‌گویند الفاظ قرآن از قبیل رمز و کنایه می‌باشد مانند حروف مقطعه قرآن، «الم»، «یس»، «حم»، «طسم» و ... کنایه از چیزهایی است که تنها پیامبر (ص) و معصومین (ع) می‌دانند همان‌طوری که میان عاشق و معشوق رمزی است چه داند آنکه اشتر می‌چراند، که از نظر دیگران مخفی می‌باشد، میان پروردگار عالم و پیامبر (ص) رمزهایی است که با حروف مقطعه اوائل سوره‌ها،

بدان اشاره رفته است.

جواب: همه آیات قرآن از قبیل کنایات و رموز نمی‌باشند و اگر چنین باشد با معجزه بودن قرآن منافات دارد و معنای معجزه بودن قرآن این است که اعراب ظواهر قرآن را می‌فهمند و از آوردن مثل آن عاجز می‌باشند و اگر قرآن از قبیل رموز و کنایات باشد، ارجاع دادن به قرآن در فرض تعارض دو روایت، معنا ندارد.

کوتاه‌سخن ادّعی اینکه همه الفاظ قرآن از قبیل رموز و کنایات است و چیزی از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۰

آنها استفاده نمی‌شود، در نهایت سقوط خواهد بود.

۲- قرآن مشتمل بر معنی غامضه و مشکل و مضامین بغرنج و معارف ما کان و ما یکون، می‌باشد و فکر بشر به آن نمی‌رسد و جز راسخون در علم که معصومین (ع) می‌باشند، کسی به آن دسترسی ندارد و لذا در روایات آمده: (أَمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ).
جواب: بحث ما راجع به ظواهر قرآن است که اهل لسان آن را می‌فهمند نه راجع به بطون قرآن که «لَا يَعْرِفُهَا إِلَّا مَنْ خُوِطِبَ بِهِ».

۳- دلیل سوّم آن است که می‌گویند قرآن در حدّ ذات خود ظهور دارد و لکن علم اجمالی داریم بر اینکه قرینه منفصله‌ای از قبیل مخصّص و مقیّد و قرینه مجازیه، در قرآن وجود دارد که دلالت برخلاف ظاهر آن می‌نماید، بنابراین آیات قرآنی در حکم مجملات هستند.

جواب: علم اجمالی مزبور باعث لزوم فحص می‌شود، که پیش از عمل به ظاهر آیات، باید فحص و جستجو از مخصّص و قرینه برخلاف، بشود و علم اجمالی مزبور باعث سقوط حجّیت ظواهر نخواهد شد.

۴- عدّه‌ای از روایات بر وقوع تحریف در قرآن، دلالت دارند بنابراین احتمال وجود قرینه که بر اثر تحریف حذف شده است، موجود است و این احتمال، مانع انعقاد ظهور آیات قرآن خواهد شد و احتمال مزبور از باب احتمال قرینیت در کلام، موجود می‌باشد و با اصل عدم قرینه دفع نخواهد شد.

جواب: اولاً وقوع تحریف به معنای کم شدن آیات قرآن، را قبول نداریم چه آنکه قرآن مجید در زمان رسول الله از لحاظ اهمّیت، به حدّی بود که مسلمان‌ها علاوه بر کتابت، آیات قرآنی را در سینه‌هایشان حفظ کرده بودند و کتاب وحی، که (۱۴ نفر بودند و در رأس آنها علی علیه السلام بود) نهایت مراقبت و کمال رعایت را در حفظ آیات داشتند و به حکم آیه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» تحریف قرآن را غیر ممکن، باید تلقی نماییم.

و در مورد روایات دالّه بر تحریف یا باید بگوییم آنها ضعیف السند هستند و قابل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۱

اعتماد نمی‌باشند و یا باید بگوییم منظور از تحریف، در روایات مذکوره، تقدیم و تأخیر و جابجایی آیات می‌باشد.

و ثانیاً بر فرض قبول وقوع تحریف، می‌گوییم وقوع تحریف ضروری برای ظهور قرآن، ندارد چه آنکه روایات زیادی از صادقین (ع) وارد شده است که در رابطه با تعارض اخبار و ردّ شروط عقد بیع، و نکاح و امثال آنها، به قرآن مراجعه شود و وجوب رجوع به قرآن، حکایت‌گر از سلامت ظهور آن، خواهد بود.

این چهار تا دلیل مربوط به منع صغری (عدم تحقّق ظهور برای کتاب) بود با توجه به جواب‌های که داده شد معلوم گردید که هیچ‌یک از دلایل مزبور اساس محکمی ندارد و دو دلیل پنجم و ششم مربوط به منع کبری (عدم حجّیت ظواهر کتاب) می‌باشد که پاسخ آنها را هم خواهیم داد.

۵- دلیل پنجم اخباری‌ها: خداوند مّنان از پیروی و عمل کردن به آیات متشابه، منع فرموده است و در آیه پنجم سوره آل عمران می‌فرماید: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ...)

«آنهايي که در دلهايشان مرض (ميل به باطل) دارند از متشابهات قرآن پیروی می نمایند».

متشابه یعنی لفظی که دو تا احتمال دارد، در مقابل «محکم» که «نصّ» در معنا است و احتمال خلاف ندارد بنابراین متشابه «ظاهر» را شامل می شود و یا آنکه مراد از متشابه لفظی است که (ظاهر المراد) نمی باشد بنابراین لااقل احتمال داده می شود که متشابه «ظاهر» را شامل می شود و اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال. بنابراین استدلال به ظاهر کتاب، جایز نخواهد بود.

جواب: «تشابه» بر وزن «تفاعل» و از ماده «شبه» و مراد از «متشابه» کلامی است که دارای دو احتمال باشد و هر دو احتمال مساوی و شبیه یکدیگر باشد بنابراین بدون شک مراد از متشابه همان مجمل است و هرگز «ظاهر» را شامل نمی شود و ثانیاً بر فرضی که احتمال شمول «متشابه» «ظاهر» را، قبول نماییم و لکن مجرّد این احتمال، حجیت ظواهر کتاب را خدشه دار نمی سازد چه آنکه جناب بناء عقلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۲

احتمال مزبور را دفع و از حجیت ظواهر کتاب پشتیبانی خواهد نمود و مجرّد احتمال ردع در مقابل بناء عقلا ناچیز خواهد بود. ۶- دلیل ششم: اخباری ها می گویند درست است که برای آیات قرآنی ظهور منعقد می شود و لکن ظهور آنها برای ما قابل عمل و اعتماد نمی باشد چه آنکه روایات زیادی از «تفسیر برأی» راجع به آیات کتاب عزیز، نهی نموده است بنابراین ظهور آیات، منهای بیان و تفسیر از ناحیه ائمه (ع) برای ما اعتبار و وقاری ندارد.

جواب: تفسیر به رأی ربطی به عمل کردن به ظاهر آیه ندارد، اگر تفسیر برأی ممنوع و غیر جایز باشد و باعث نفوذ آتش جهنم در درون و بطن تفسیر گران برأی، بشود، گردی از این حادثه روی دامن کسی که بظاهر قرآن عمل می کند نخواهد نشست، چه آنکه تفسیر - کشف القناع - چیزی پوشیده را آشکار کردن - پرده برداشتن، اصلاً ربطی به «عمل به ظاهر کلام ندارد».

کلامی که ظهور در معنا دارد، پرده ندارد که برداشته شود، کلامی که ظهور در معنا دارد، پوشیده نیست تا آشکار شود و ثالثاً بر فرض که بگوییم «عمل به ظاهر» مشمول «تفسیر» است (یعنی بحسب محاورات عرفی به «عمل به ظاهر» تفسیر، اطلاق می شود و لکن عمل به ظاهر، هرگز ربطی به «تفسیر به رأی» ندارد، تفسیر برأی، شیء و «تفسیر» شیء آخر و بینهما بون بعید. بنابراین مراد از تفسیر برأی که در روایات ممنوع اعلام شده است (علی ما يستفاد من اقوال المفسرین) یا:

۱- حمل آیات را برخلاف ظاهر آنها می باشد و یا،

۲- حمل آیات را بر یکی از احتمالات آن در صورت اجمال آنها، می باشد و یا.

۳- مستقلاً عمل کردن به آیات بدون مراجعه به گفتار ائمه (ع) خواهد بود و اما عمل کردن به ظاهر کتاب با ضمیمه مراجعه به روایات ائمه (ع) و بعد از فحص و بررسی از قرینه، هرگز مشمول، تفسیر به رأی نبوده و ممنوعیتی نخواهد داشت.

خوانندگان عزیز این بود خلاصه ادله اخباری ها و پاسخ آنها گرچه یک مقدار از روش همیشگی (رعایت اختصار و اجتناب از شرح و بسط اضافی) خارجی شدیم و لکن امیدواریم خروج ما را اضطراری تلقی نموده و به خاطر اهمیت موضوع بحث «حجیت ظواهر کتاب عزیز» و به جهت اینکه در تهیه مطالب مذکور زحمات زیادی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۳

نسب الی جماعه من الاخباریین القول بعدم حجیه ظواهر الکتاب العزیز، (۱)

را تحمّل نموده ام و با بررسی و مطالعه چندین کتاب، مطالب مزبور را فراهم ساختم و به لحاظ اینکه توجه به مطالب مذکور، باعث روشن شدن عبارات کتاب می گردد، ما را مورد انتقاد قرار ندهید.

(۱) - ما حصل سخن استاد مظفر از این قرار است: به جماعتی از اخباری‌ها نسبت داده شده است که آنها حجیت ظواهر کتاب را منکر شده‌اند و تأکید و اصرار دارند که بدون بیان و تفسیر از ناحیه ائمه (ع) عمل کردن به آیات قرآنی ممنوع می‌باشد و ما در مقابل اخباری‌ها باید مشخص نماییم که قائلین به حجیت ظواهر کتاب با شرایط ذیل به آیات کتاب عزیز، عمل می‌کنند و بدون فراهم بودن شرایط ذیل، عمل کردن به قرآن، را جایز نمی‌دانند.

۱- در کتاب آسمانی مسلمین دو نوع آیات وجود دارد:

۱- آیات متشابهات.

۲- آیات محکومات.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۴

در سوره آل عمران آیه ۵ می‌فرماید (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ).

«اوست که فروفرستاد بر تو کتابی را، از آن آیاتی است محکم که آن‌ها اصل کتابند و دیگر متشابهانند پس اما آنانی که در دل‌هایشان میل به باطل دارند، پس پیروی می‌کنند آنچه متشابه است برای طلب فتنه و برای طلب تأویل آن، و نمی‌دانند تأویل آن را، مگر خدا و ثابتن در دانش».

متشابهات (متشابه یعنی مشتبه الدلالة) بر دو دسته می‌باشد.

(۱) مجملات.

(۲) مؤولات.

محکومات ایضا دو قسم دارد:

(۱) نصوص.

(۲) ظواهر.

از نظر قائلین به حجیت ظواهر قرآن، آیات متشابهات راجع به احکام، حجیت و اعتباری ندارد و آیاتی مربوط به احکام اکثرا ظواهر می‌باشند و آیاتی که در احکام شرعیته «نص» باشند، یا اصلا وجود ندارند و یا خیلی کم می‌باشند علی‌ای حال از نظر قائلین به حجیت ظواهر کتاب، تنها عمل کردن به محکومات از آیات، جایز است و عمل به متشابه از آیات را تجویز نکرده‌اند و از آن طرف، تشخیص محکومات را از متشابهات، امر مشکل و غیر ممکن نبوده و برای افراد اهل تدبّر و اشخاص جستجوگر و باحث، خیلی ساده و آسان خواهد بود (مطلب مذکور پاسخ یکی از دلائل، اخباری‌ها است).

۲- قائلین به حجیت ظواهر قرآن، در صورتی عمل کردن به ظاهر آیه‌ای از آیات را جایز می‌دانند، که پیش از عمل، راجع به آیه مورد عمل، باید فحص و بررسی شود یعنی از وجود مخصّص و مقید و از وجود ناسخ و معارض و قرینه صارفه تا سرحدّ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۵

و أكدوا: انه لا يجوز العمل بها من دون ان يرد بيان و تفسیر لها من طريق آل البيت عليهم السلام.

أقول: ان القائلين بحجية ظواهر الكتاب:

۱- لا يقصدون حجية كل ما في الكتاب، و فيه آيات محکومات و آخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأى. و لكن التمييز بين المحكم و المتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر، اذا كان هذا ما يمنع من الاخذ بالظواهر التي هي من نوع الحكم.

۲- لا يقصدون- ايضا- بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور

فی الكتاب و السنه من نحو الناسخ و المخصص و المقید و قرینه المجاز ...
 ۳- لا یقصدون- ایضا- انه یصح لكل أحد ان یأخذ بظواهره و ان لم تکن له

حصول اطمینان بررسی شود و یا حصول اطمینان بر اینکه مانعی وجود ندارد، می‌تواند عمل نماید بنابراین حجیت ظواهر کتاب، نه به این معنا است که بدون فحص و بررسی شتابانه به ظاهر قرآن عمل نماید. (مطلب دوم به نوبه خود پاسخی است از دلیل اخباری‌ها).

۳- قائلین به حجیت ظواهر قرآن، در عمل به قرآن و استنباط از آیات قرآنی و استفاده معارف از آن، تخصیص و مهارت و آشنایی به لسان قرآن را، شرط می‌دانند و هرگز برای انسان کلانمطبی دهاتی بی‌سواد، فهم ظواهر قرآن را، تجویز نمی‌کنند و مسئله شرط تخصیص داشتن، اختصاص به قرآن ندارد بلکه در امور و مسائل فلسفی و سیاسی و بقیه علوم و فنون، تخصیص داشتن لازم است مثلا اگر کسی بخواهد از یک کتاب مربوط به فلسفه و یا مربوط به سیاست، مطلبی را استفاده نماید باید شرایط لازم را دارا باشد و آلا فهمیدن مطالب غیر ممکن است.

و معنای حجیت ظواهر قرآن، آن نیست که هر انسان بی‌سروته که بهره‌ای، از علوم و معارف، ندارد، بتواند از قرآن چیزی را استفاده نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۶

سابقه معرفه و علم و درسه لكل ما یتعلق بمضمون آیاته. فالعامی و شبه العامی لیس له ان یدعی فهم ظواهر الكتاب و الاخذ بها. و هذا أمر لا- اختصاص له بالقرآن الکریم، بل هذا شأن کل کلام یتضمن المعارف العالیه و الامور العلمیه و هو یتوخی الدقه فی التعبير. ألا تری ان لكل علم اهلا یرجع الیهم فی فهم مقاصد کتب ذلك العلم، و ان له اصحابا یؤخذ منهم آراء ما فیہ من مؤلفات. مع ان هذه الكتب و المؤلفات لها ظواهر تجری علی قوانین الکلام و أصول اللغه، و سنن أهل المحاوره هی حجه علی المخاطبین بها و هی حجه علی مؤلفیها، و لكن لا یکفی للعامی ان یرجع الیها لیکون عالما بها یرجع بها أو یحتج بها علیه بغير تلمذه علی احد أهلها، و لو فعل ذلك هل تراه لا یؤنب علی ذلك و لا یلام.

و کل ذلك لا یسقط ظواهرها عن کونها حجه فی نفسها، و لا یخرجها عن کونها ظواهرها یصح الاحتجاج بها. و علی هذا، فالقرآن الکریم از نقول انه حجه علی العباد، فلیس معنی ذلك ان ظواهره کلها هی حجه بالنسبه الی کل احد حتی بالنسبه الی من لم یتروذ بشیء من العلم و المعرفه.

و حیثند نقول لمن ینکر حجه ظواهر الكتاب: ما ذا تعنی من هذا الانکار؟ (۱)

(۱)- پس از مشخص شدن نقطه نظر قائلین به حجیت ظواهر کتاب، می‌رویم سراغ اخباری‌ها که منظورشان از انکار حجیت ظواهر کتاب چه چیز است؟

۱- اگر مرادشان این باشد که بدون فحص از قرینه و تخصیص و غیر ذلك، نباید به ظواهر آیات عمل کرد، ما هم با آنها هم‌صدا و هم‌عقیده می‌باشیم و رساتر از آنها فریاد می‌زنیم که مسئله فحص و بررسی، در جواز عمل به قرآن امر طبیعی است و حتی در مورد بقیه کتاب‌ها و تألیفات بلند پایه که مشتمل بر معارف و حقایق عالیه می‌باشد ایضا مطرح خواهد بود. [۵]

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲؛ ص ۳۴۶

رین حجیت ظواهر کتاب، جمود و اصرار بر این داشته باشند که ظواهر آیات بدون تفسیر و بیان از ناحیه ائمه (ع) حتی برای

نیرومندترین افرادی که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۷

۱- ان كنت تعنى هذا المعنى الذى تقدم ذكره، و هو عدم جواز التسرع بالاخذ بها من دون فحص عما يصلح لظواهرها عن ظواهرها و عدم جواز التسرع بالاخذ بها من كل أحد- فهو كلام صحيح. و هو امر طبعى فى كل كلام عال رفيع، و فى كل مؤلف فى المعارف العالیة. و لكن قلنا: إنه ليس معنى ذلك ان ظواهره مطلقا ليست بحجة بالنسبة الى 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 الاخذ بها مطلقا فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم: حتى بالنسبة الى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام و أساليبه و مقتضيات الاحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقربنة أو ما يصلح لنسخه- فانه أمر لا يثبت ما ذكره له من أدلة.

كيف، و قد ورد عنهم عليهم السلام ارجاع الناس (۱) الى القرآن الكريم، مثل ما ورد من

قدرت و توان فهم قرآن را دارند و عارف به اسلوب و مقتضیات و موقعیت‌ها و منزلت‌های آیات قرآنی، هستند، جایز العمل نمی‌باشد، نه تنها با آنها هم‌صدا و هم عقیده نمی‌باشیم که علی رغم جمود و ایستادگی و اصرارشان، ثابت خواهیم نمود که ادله عدم حجیت ظواهر کتاب هم نمی‌تواند چنین مدعایی را به اثبات برساند و علاوه از یک سلسله روایات، بالوضوح استفاده می‌شود که ظواهر کتاب، با قطع نظر از تفسیر و بیان ائمه (ع) حجت و قابل اعتماد می‌باشد.

(۱)- ما حصل سخن این است که از نظر اصولیین ظواهر کتاب مستقلا و بدون آنکه به وسیله روایات تفسیر شود، حجت می‌باشد و حتی روایاتی در دست داریم که می‌گویند: اخبار و روایات باید به ظواهر کتاب عرضه شوند و معنای عرضه داشتن این است که ظواهر کتاب مستقلا حجت می‌باشد.

استاد مظفر به ۴ طائفه از آن روایات اشاره می‌نماید:

طائفه اول: ما ورد من الامر بعرض الاخبار المتعارضة ... روایاتی است که در باب تعادل و تراجیح، و در رابطه با تعارض اخبار وارد شده است که از امام (ع) سؤال می‌کنند اگر دو روایتی وارد شده باشد (مثلا یکی می‌گوید صلاة جمعه در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۸

زمان غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست) با این روایات چگونه برخورد نمایم؟

امام (ع) در جواب می‌فرماید: «خذ ما وافق الكتاب» روایتی که موافق کتاب عزیز است، معتبر می‌باشد، معلوم می‌شود که معیار و میزان، ظواهر قرآن است، و ظواهر قرآن حجت خواهد بود.

طائفه دوم: (بل ورد ما هو اعظم ...) روایاتی است که ظواهر کتاب را میزان و معیار برای تشخیص روایات معتبره از غیر آن، قرار داده است (و لو آنکه تعارض در کار نباشد) که اگر روایتی مخالف با کتاب باشد، فاضربوه علی الجدار» روایت مخالف کتاب را، به دیوار بزنید که پیچ واز؟؟؟ کند.

طائفه سوم: (كما ورد عنهم الامر برد الشروط المخالفة للكتاب ...) روایاتی است که در باب عقود و ایقاعات وارد شده‌اند: و مفاد آنها این است که در عقد، هر شرطی که مخالف با کتاب باشد، باطل است: «كل شرط سائغ الا ما خالف الكتاب» هر شرطی در عقد جایز است مگر آن شرطی که مخالف کتاب باشد.

طائفه چهارم: و ورد عنهم اخبار خاصية دالمة على جواز التمسك ... روایات خاصه‌ای است که قولا و یا تقریرا و یا فعلا دلالت بر جواز تمسک به کتاب عزیز، دارد و در بعضی از این روایات آمده است که امام (ع) به شخص سائل می‌فرماید:

(این مطلب احتیاج به سؤال و پرسش ندارد و از ظاهر قرآن استفاده می‌شود.)

مرحوم شیخ انصاری در رسائل حدود یازده (۱۱) تا روایت از طائفه چهارم، نقل می‌کند و استاد مظفر به یکی از آنها اشاره نموده است: (که زراره از امام (ع) سؤال می‌کند دلیل بر اینکه قسمت از رأس، مسح شود و نه تمام رأس چیست؟ امام (ع) در جواب می‌فرماید: (لمکان الباء).

کوفیین و عده‌ای از نحویین معتقدند که اگر «با» بر سر مفعول درآید، برای تبعیض خواهد بود، گویا امام (ع) بزراره نحوه و محل استفاده حکم را از قرآن معرفی می‌فرماید که «و امسحوا براءوسکم» بخاطر دخول (با) بر سر مفعول، ظهور دارد بر اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۴۹

الامر بعرض الاخبار المتعارضة عليه، بل ورد عنهم ما هو اعظم من ذلك و هو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم، كما ورد عنهم الامر برد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود، و وردت عنهم أخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزراره لما قال له: «من اين علمت ان المسح ببعض الرأس؟» فقال عليه السلام: (لمكان الباء) و يقصد الباء من قوله تعالى: «و امسحوا براءوسکم». فعرف زراره كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ثم اذا كان يجب الجمود على ما ورد (۱) من أخبار بيت العصمة فان معنى ذلك هو الاخذ بظواهر اقوالهم لا بظواهر الكتاب. و حينئذ نقل الكلام الى نفس اخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد ان يرجع الى ظواهرها من دون تدبر و بصيرة و معرفة، و من دون فحص عن القرائن و اطلاع على كل ما له دخل في مضامينها؟

اینکه مسح بعض از رأس، واجب می‌باشد.

نتیجه: از چهار طائفه روایتی که شیخ انصاری اکثر آنها را ذکر فرموده و استاد مظفر فقط اشاره اجمالی، به آنها فرموده و ما اشاره تفصیلی تر داشتیم، استفاده می‌شود که ظواهر کتاب حجت است و احتیاج به تفسیر و بیان از ناحیه ائمه (ع) ندارد. (۱) - در این چند سطر مرحوم مظفر، جواب نقضی به اخباری‌ها می‌دهد.

اگر ظواهر قرآن، حجت و جایز العمل نباشد به ظاهر اخبار و روایات ایضا نباید، عمل جایز باشد همان انگیزه‌هایی که ظواهر آیات را از نظر اخباری‌ها از اعتبار ساقط می‌کرد در روایات و اخبار، ایضا موجود است و به طریق اولی ظواهر روایات از حجیت ساقط می‌شوند چه آنکه روایات مشکلاتی دارند که آیات ندارند روایات از نظر سند و صدور قابل خدشه می‌باشند و نیاز به تصحیح و تنقیح دارند و همچنین مشکل دیگر در روایات این است که در خیلی از آنها از قول معصوم (ع) نقل به معنا شده است و در این روایات، الفاظ و تعبیر و مراد معصوم مشخص نمی‌باشد و صریح الفاظ امام (ع) محرز نخواهد بود.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۰

بل هذه الاخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الامر فيها أعظم لأن سندها يحتاج الى تصحيح و تنقيح و فحص، و لأن جملة منها منقول بالمعنى، و ما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم و تعبیره و لا مراداته. و لا يحرز في اكثرها ان النقل كان لنص الالفاظ.

و اما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأى، (۱) مثل النبوی المشهور: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» - فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر و الاخذ بالظاهر لا يسمى تفسيرا. على ان مقتضى الجمع بينها و بين تلك الاخبار المجوزة للأخذ بالكتاب و الرجوع اليه حمل التفسير بالرأى - اذا سلمنا انه يشمل الاخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالاخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص و من دون سابق معرفة و تأمل و دراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بان فيه ناسخا و منسوخا، و عاما و خاصا.

(۱) - استاد مظفر به یکی از ادله اخباری‌ها رسماً اشاره نموده و دو تا پاسخ متذکر می‌شود:

جواب اول: «فالجواب عنه انّ التفسیر غیر الاخذ بالظاهر ...»

جواب دوم را از عبارت (علی انّ مقتضی الجمع بینها و بین تلک الاخبار ...) به بعد بیان می‌فرماید و از عبارت (و التحقیق انّ فی الکتب العزیز کثیره ...) مطلب دیگری را یادآور می‌شود و در پایان آیه انا اعطیناک الکوثر ... را به عنوان مثال، ذکر فرموده و کیفیت ظهور آن را بیان می‌فرماید.

و یادآور می‌شود که استفاده ظهور برای همه مردم قابل فهم و درک نمی‌باشد و بلکه نیاز به کار گرفتن مسائل نحوی و صرفی و غیره دارد و پرونده رسیدگی به اختلافات بین اخباریین و اصولیین را در زمینه حجیت ظواهر کتاب، به نفع اصولیین، سرانجام داده، و مختومیت آن را اعلام می‌فرماید.

خوانندگان عزیز اگر با حوصله و دقت توضیحاتی را که در آغاز بحث بیان نمودیم، ملاحظه نمایند، نه تنها گرد و غباری در چهره اصل مطلب (حجیت ظواهر کتاب) باقی نمی‌ماند که در گفتار و بیانات استاد مظفر، ایضا نقطه ابهامی باقی نخواهد ماند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۱

مع أنّه فی الکتب العزیز من المقاصد العالیة ما لا ینالها إلا أهل الذکر. و فیه ما یقصر عن الوصول الی ادراکه اکثر الناس. و لا یزال تنکشف له من الاسرار ما کان خافیا علی المفسرین کلما تقدمت العلوم و المعارف مما یوجب الدهشة و یحقق اعجازه من هذه الناحية.

و التحقیق ان فی الکتب العزیز جهات کثیره من الظهور تختلف ظهورا و خفاء، و لیست ظواهره من هذه الناحية علی نسق واحد بالنسبة الی اکثر الناس، و كذلك کل کلام. و لا یرجح الکلام بذلک عن کونه ظاهرا یصلح للاحتجاج به عند أهله. بل قد تكون الآیة الواحدة لها ظهور من جهة لا یخفی علی کل أحد. و ظهور آخر یرتجح الی تأمل و بصیره فیخفی علی کثیر من الناس.

و نضرب لذلك مثلا قوله تعالى: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ»، فان هذه الآية الکریمه ظاهرة فی ان الله تعالى قد أنعم علی نبیه محمد صلی الله علیه و آله باعطائه الکوثر. و هذا الظهور بهذا المقدار لا شک فیه لكل احد. و لكن لیس کل الناس فهموا المراد من (الکوثر) فقیل: المراد به نهر فی الجنة و قیل: المراد القرآن و النبوة. و قیل: المراد به ابنته فاطمة علیها السلام. و قیل غیر ذلك. و لكن من یدقق فی السورة یجد ان فیها قرینة علی المراد منه، و هی الآیة التي بعدها (إنّ شأنک هو الابر) و الابر: الذي لا عقب له، فانه بمقتضی المقابلة يفهم منها ان المراد الانعام علیه بکثرة العقب و الذریة. و کلمة (الکوثر) لا تأبی عن ذلك، فان (فوعل) تأتي للمبالغة، فیراد بها المبالغة فی الكثرة، و الكثرة: نماء العدد. فیکون المعنی: انا اعطیناک الکوثر من الذریة و النسل. و بعد هذه المقارنة و وضوح معنی الکوثر یرتجح للآیة ظهور یصح الاحتجاج به و لكنه ظهور بعد التأمل و التبصر. و حیثئذ ینکشف صحة تفسیر کلمة (الکوثر) بفاطمة لانحصار ذریته الکثیرة من طریقها، لا علی أن تكون الکلمة من اسمائها.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۲

الباب السادس - الشهرة

اشاره

ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذیوع الشيء (۱) و وضوحه. و منه قولهم: شهر فلان

(۱) - استاد مظفر پس از بیان معنای لغوی «شهره» شهرت را به سه قسم تقسیم می‌کند و موضوع نزاع و محل بحث را از آن اقسام،

مشخص و راجع به حجیت و عدم حجیت آن به بحث می‌پردازد.

پیش از توضیح فرمایشات او، دو نکته‌ای مربوط به «شهره» که از کتاب («اوضح الشروح فی الرسائل» شرح فارسی بر رسائل نوشته مؤلف) اقتباس شده است، یادآور می‌شویم.

۱- نکته اول: فرق بین شهره و اجماع این است که معیار و مناط در تحقق اجماع «اتفاق کل» می‌باشد و اگر اتفاق کل محقق نشود دو فرض قابل تصور است:

(۱) هم علم به عدم اتفاق کل داریم و هم علم به وجود مخالف داریم، این صورت اولی بدون شک و بالاتفاق، مصداق شهره می‌باشد.

(۲) علم به عدم «اتفاق کل» داریم و لکن به وجود مخالف، علم نداریم یعنی نه علم به وجود مخالف داریم و نه علم به عدم مخالف داریم در این صورت، بعضیها قائل شده‌اند که مصداق «شهره» محقق نمی‌شود چه آنکه در تحقق شهره علم به وجود مخالف شرط می‌باشد و اما شیخ انصاری (ره) علم به وجود مخالف را در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۳

تحقق شهره، شرط نمی‌داند و بلکه مجرد عدم علم به اتفاق کل را در تحقق شهره کافی می‌داند.

و لذا صورت دوم: یکی از مصادیق شهره خواهد بود.

۲- نکته دوم: بحث از حجیت شهره تاره از باب ظن مطلق است که توقف به انسداد باب علم دارد و اخیری از باب ظن خاص است که دلیل خاص است که دلیل خاص برای حجیت «شهره» لازم می‌باشد در بحث شهره آنچه که مورد نظر است صورت دوم است یعنی حجیت شهره، از باب ظن خاص مورد بحث خواهد بود.

(معنای لغوی شهره) «شهره» از نظر لغت، به معنای «ذیوع و آشکار شدن و برملا شدن و وضوح، می‌آید چنانچه می‌گویند (شهر فلان سیفه) «فلانی شمشیرش را آشکار و هویدا ساخت و یا می‌گویند: (سیف مشهور) «شمشیر آشکار و معروف و بلند آوازه».

و اما از نظر اصطلاح، شهره دارای سه قسم می‌باشد.

۱- شهره روایتی ... در اصطلاح اهل حدیث و روایت، به بعضی از روایات واژه «مشهور» را به کار می‌برند روایت مشهور که در مقابل روایت «شاذ» است، روایتی است که تعداد ناقلین آن زیاد باشد و به سرحد تواتر نرسیده باشد مثلا روایتی است که اکثر اصحاب در کتاب‌های خود (من لا یحضر، تهذیب، استبصار، کافی، مستدرک، و غیر ذلک)، نقل نموده‌اند

و به سرحد تواتر نرسیده است به چنین روایتی، «روایت مشهور و مستفیض» می‌گویند در مقابل این روایت، مثلا روایتی است که تنها در کتاب محمد بن مسلم نقل شده و دیگران به نقل آن نپرداخته‌اند، به چنین روایتی، نام «شاذ و نادر» را انتخاب کرده‌اند.

در تحقق شهره روایتی، عمل فقها برطبق روایت مشهور، شرط نمی‌باشد راجع به حجیت شهره روایتی در باب تعادل و تراجیح، بحث خواهد شد.

۲- شهره عملی: روایت و خبر خاصی که در دست ما قرار دارد از نظر عمل فقها برطبق آن، مشهور است و فرق نمی‌کند که آن روایت، صحیح باشد یا ضعیف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۴

باشد و یا غیر از آنها، باشد معیار در شهره عملی عمل فقها می‌باشد مثلا روایتی بر وجوب سوره در نماز دلالت دارد و اکثر فقها به آن عمل کرده‌اند.

راجع به حجیت شهره عملی ایضا در باب تعادل و تراجیح بحث خواهد شد که آیا شهره عملی می‌تواند ضعف سند روایت را، جبران نماید یا نه؟

کوتاه‌سخن این دو قسم از شهره (شهره روایتی و شهره عملی) از محل بحث ما بیرون است و موضوع سخن در ما نحن فیه قسم سوم از شهره می‌باشد که شهره فتوایی نام دارد.

۳- شهره فتوایی: شهره فتوایی آن است که مثلا معروف و مشهور از علما فتوا داده‌اند که «استعاذه» در صلاه واجب نمی‌باشد از نظر اصطلاح فقها «قول بعدم وجوب استعاذه در صلاه» را «مشهور» می‌گویند یعنی شهره فتوایی بر قول مزبور حاصل شده است که در مقابل قول مشهور، قول «نادر» می‌باشد... و معیار در شهره فتوایی آن است که تعداد فتوادهندگان، به سرحد اجماع نباشد چه آنکه در صورت حصول اجماع، حکم شرعی از راه اجماع که مفید قطع می‌باشد، ثابت خواهد شد و از محل بحث خارج است و معیار دیگر این است که فتوای فقها نباید مستند به روایت و یا قاعده و یا اصلی باشد.

به این معنا که در مورد مسئله مورد شهره، یا اصلا روایت و قاعده و اصلی وجود ندارد و اگر هم وجود دارد باید معلوم باشد که فتوای فقها، مستند به آن، نمی‌باشد و یا استنادش به آن، نامعلوم باشد.

به تعبیر دیگر (مصباح الاصول) شهره فتوایی آن است که فتوای علما نسبت به حکمی از احکام، مشهور و معروف باشد و مستند فتوای علما معلوم و مشخص نباشد چه روایتی مربوط به آن حکم موجود باشد و یا نباشد اصل و ضابطه‌ای مربوط به آن حکم باشد و یا نباشد و الا اگر مستند شهره، مثلا روایتی باشد، قسم دوم از شهره «شهره عملی» از آب درمی‌آید.

نتیجه: شهره فتوایی که مورد بحث می‌باشد، دارای دو تا شرط است:

(۱) تعداد فتوادهندگان به حد اجماع نباشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۵

سیفه، و سیف مشهور.

و قد اطلقت (الشهره) باصطلاح أهل الحديث علی کل خبر کثر راویه علی وجه لا یبلغ حد التواتر. و الخبر یقال له حیثئذ: (المشهور)، كما قد یقال له:

(مستفیض).

و كذلك یطلقون (الشهره) باصطلاح الفقهاء علی ما لا یبلغ درجه اجماع من الاقوال فی المسأله الفقهیه. فهی عندهم لکل قول کثر القائل به فی مقابل القول النادر. و القول یقال له: (مشهور)، كما ان المفتین الکثیرین انفسهم یقال لهم:

(المشهور)، فیقولون: ذهب المشهور الی کذا، و قال المشهور بکذا... و هكذا.

و علی هذا، فالشهره فی الاصطلاح علی قسمین:

۱- (الشهره فی الروایه)، و هی كما تقدم عبارة عن شیوع نقل الخبر من عدّه رواه علی وجه لا یبلغ حد التواتر. و لا یشرط فی تسميتها بالشهره ان یشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء ایضا، فقد یشتهر و قد لا یشتهر. و سیأتی فی مبحث التعادل و التراجیح ان هذه الشهره من اسباب ترجیح الخبر علی ما یعارضه من الاخبار.

فیکون الخبر المشهور حجه من هذه الجهه.

۲- (الشهره فی الفتوی)، و هی كما تقدم عبارة عن شیوع الفتوی عند الفقهاء بحکم شرعی، و ذلك بان یکثر المفتون علی وجه لا تبلغ الشهره درجه اجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهره- اذن- ذیوع الفتوی الموجبه للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غیر ان یبلغ درجه القطع.

و هذه الشهره فی الفتوی علی قسمین من جهه وقوع البحث عنها و النزاع فیها:

(الاول)- ان یعلم فیها ان مستندها خبر خاص موجود بین ایدینا. و تسمی

(۲) مستند فتوا نامعلوم باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۶

حینئذ (الشهره العملیه). و سیاتی فی باب التعادل و التراجیح البحث عما اذا كانت هذه الشهره العملیه موجباً لجبر الخبر الضعیف من جهة السند، و البحث ایضا عما اذا كانت موجباً لجبر الخبر غیر الظاهر من جهة الدلاله.

(الثانی) - ألا یعلم فیها ان مستندها أى شیء هو، فتكون شهره فی الفتوی مجردة، سواء كان هناك خبر علی طبق الشهره و لكن لم یستند لیها المشهور أو لم یعلم استنادهم الیه، أم لم یکن خبر اصلا. و ینبغی ان تسمی هذه ب (الشهره الفتوائیه).

و هی - اعنی الشهره الفتوائیه - موضوع بحثنا هنا الذی لاجله عقدنا هذا الباب، (۱) فقد قیل (۲): ان هذه الشهره حجه علی الحكم الذی وقعت علیه الفتوی من

(۱) - از بیانات گذشته معلوم گردید که شهره فتوایی با دو تا معیار (۱- تعداد اهل فتوی به سرحد اجماع نباشد، (۲) - مستند فتوای مشهور نامعلوم باشد). محل بحث واقع شده است که آیا از باب ظن خاص، حجیت دارد یا نه؟

استاد مظفر نکته‌ای را مورد توجه قرار داده است و آن نکته این است: که در رابطه با حجیت فتوای مجتهد سه صورت قابل تصور است که دو صورت آن مورد اتفاق می‌باشد و یک صورت آن محل نزاع واقع شده است:

(۱) فتوای مجتهد برای مقلد او حجیت است و این مطلب مورد اتفاق همه علما می‌باشد.

(۲) فتوای مجتهدین اگر تعداد آنها به سرحد شهره، نباشد (مثلاً پنج نفر و یا کمتر به یک مسئله فتوا داده‌اند) برای مجتهد دیگر حجیت و اعتباری ندارد.

این مطلب ایضا مورد اتفاق همه علما می‌باشد.

(۳) و اما اگر عدّه زیادی از مجتهدین که مصداق «مشهور» را تحقق می‌دهد، و به مرحله اجماع نمی‌رسد، راجع به حکمی از احکام، اتفاق نظر داشته باشند و مدرک فتوای آنها نامعلوم باشد، آیا فتوای مجتهدین فقط از لحاظ شهره فتوایی، برای مجتهد دیگر حجیت است یا خیر؟

محور بحث در باب ششم همین صورت سوم است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۷

جهة كونها شهره فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد. وقيل: لا دليل على حجيتها. وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان فتوى مجتهد واحد أو اكثر ما لم تبلغ

استاد مظفر دو قول را در مسئله مزبور نقل می‌نماید:

۱- فقد قیل ان هذه الشهره حجه ... عدّه‌ای قائل شده‌اند که شهره فتوایی حجیت است و انگیزه و سبب حجیت همان شهره و مشهور بودن است مثلاً: مشهور از علما و فقها بر عدم وجوب «استعاذه» در صلاّه، فتوی داده‌اند و ما هرگز نمی‌دانیم که مدرک و مستند فتوای آنها چه می‌باشد، از نفس شهره، برای ما نسبت به حکم مزبور ظن حاصل می‌شود و این ظن همانند ظن حاصل از خبر ثقة، از باب ظنون خاصه حجیت خواهد بود.

از جمله قائلین این قول شهید اول و محقق خوانساری و صاحب معالم را می‌توان نام برد.

۲- قول دوم (و قیل لا دلیل علی حجیتها ...) عدّه‌ای دیگر از علما که مشهور از علماء متأخرین را تشکیل می‌دهند، حجیت شهره را قبول ندارند بخاطر آنکه دلیل بر حجیت آن، وجود ندارد، و مرحوم مظفر همین قول دوم را انتخاب می‌فرماید و مدعی است که ظن

حاصل از شهره بر فرض که از نظر قدرت در سطح بسیار بالایی قرار داشته باشد، دلیل بر حجیت آن نداریم (و ان كان من المسلم به انّ الخیر الذی عمل به المشهور ...) «اشاره به شهره عملی که از محل بحث خارج است، دارد» گر چه حجیت خبری که مورد عمل مشهور واقع شده است، مورد تسالم و قبول همه است که به توسط شهره، ضعف سندی آن خبر جبران می‌شود (که در باب تعادل و تراجیح بحثش خواهد آمد).

و لکن این مسئله مربوط به شهره عملی است و به «شهره فتوایی» که محلّ بحث می‌باشد، ربطی ندارد چه آنکه در شهره فتوایی گفتیم که معیار و مناط شهره فتوایی آن است که مدرک و مستند فتوای فقها نامعلوم باشد.

۲- نسب الی الشهید الاول ترجیحه هذا القول و نقله عن بعض الاصحاب من دون ان یذکر اسمه.

و نسب أيضا الی المحقق الخوانساری اختیار هذا القول و عزی كذلك الی صاحب المعالم. و لکن الشهرة علی خلافهم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۸

الشهره لا تكون حجة علی مجتهد آخر و لا يجوز التعویل علیها. و هذا معنی ما ذهبوا الیه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة الی من يتمكن من الاستنباط.

و الحق انه لا دلیل علی حجیة الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، و إن كان من المسلم به ان الخیر الذی عمل به المشهور حجة و لو كان ضعيفا من ناحية السند، كما سیأتی بیانه فی محله. و قد ذكروا لحجیة الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة: (۱)

(۱) - ادله‌ای که برای حجیت شهره فتوایی، ذکر کرده‌اند، را یک‌یک بیان نموده و پاسخ آن‌ها را مورد توجه قرار خواهیم داد.

الدلیل الاول ... ما حصل دلیل اول این است که ادله حجیت خبر واحد (آیه نبأ و نفر و سنت و اجماع و بناء عقلا) بالاولویة و بطریق اولی، حجیت شهره را ثابت می‌کند و جهت اولویت این است که خبر واحد نظر بر اینکه باعث حصول ظن، به حکم شرعی می‌شود، و لذا از حجیت و اعتبار، برخوردار است و اگر مسئله افاده ظن در مورد خبر ثقه، مطرح نباشد، ادله مذکور از اثبات حجیت آن، عاجز و ناتوان خواهد بود و بدون شک ظنی که از شهره، نسبت به حکم شرعی، حاصل می‌شود، به مراتبی قوی‌تر، از ظنی است که از خبر ثقه حاصل می‌شود.

ظن حاصل از خبر ثقه اگر ۸۰ درصد، واقع را نشان بدهد، ظن حاصل از شهره فتوایی، بالاترید، نود و پنج درصد حکم واقعی را ثابت خواهد کرد.

و خلاصه سخن «شهره فتوایی» از نظر افاده ظن به درجه و مرحله‌ای قرار دارد که خبر عادل، بگرد پای آن نمی‌رسد.

بنابراین همان‌طوری که آیه (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ...) با مفهوم موافق و با فحوای خطاب و با دلالت اولویت، حرمت ضرب و شتم پدر و مادر را ثابت می‌کند، ادله خبر واحد ایضا با دلالت «اولویت» و با مفهوم موافق، حجیت «شهره فتوایی» را ثابت خواهد کرد.

و الجواب انّ هذا المفهوم ... مرحوم شیخ انصاری در رسائل، از دلیل مزبور سه تا جواب داده است و مرحوم مظفر، تنها یکی از آن سه جواب را ذکر فرموده است و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۵۹

الدلیل الاول - اولویتها من خبر العادل

قیل: ان ادله حجیة خبر الواحد تدل علی حجیة الشهرة بمفهوم الموافقة، نظرا الی ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالبا من الظن الحاصل من خبر الواحد حتی العادل. فالشهره اولی بالحجیة من خبر العادل.

و الجواب: إن هذا المفهوم انما يتم اذا احرزنا علی نحو یقین أن العلة فی حجیة خبر العادل هو افادته الظن لیكون ما هو اقوی ظنا

اولی بالحجیه. و لکن هذا غیر ثابت فی وجه حجیة خبر الواحد اذا لم یکن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلی.

الدلیل الثانی - عموم تعلیل آیه النبأ (۱)

حاصل جواب این است که دلیل مذکور در صورتی صحیح است که بطور یقینی و جزم برای ما ثابت باشد، که ادله حجیت خبر واحد، روی انگیزه افاده ظن، به خبر واحد، اعتبار بخشیده است در این صورت، حجیت «شهره فتوایی»، بطریق اولی ثابت می‌شود و بلکه حجیت هر چیزی که از نظر افاده ظن قوی‌تر از خبر واحد باشد، ثابت می‌شود و لکن چنین چیزی ثابت نمی‌باشد و احتمال دارد که ملاک حجیت خبر واحد مثلا این باشد که خبر واحد، اخبار عن حس می‌باشد که کمتر دچار خطا می‌شود و یا خصوصیت‌های دیگری، شاید دخیل باشد.

(۱) - استدلال از این قرار است: علت آوردن برای حکم، گاهی باعث تخصیص حکم می‌شود و گاهی باعث تعمیم و شمول حکم خواهد شد.

به عبارت واضح‌تر ذکر علت برای حکم، گاهی دایره شمول حکم را تضییق می‌کند، و گاهی دایره شمول حکم را توسعه می‌دهد، مثلا مولی در مقام طبابت، دستور غذایی به عبدش می‌دهد و می‌گوید: (لا تأکل الزمان لانه حامض) «انار نخور به علت آنکه انار ترش است» از تعلیل مذکور (لانه حامض) معلوم می‌شود که خوردن انار شیرین مانعی ندارد.

و یا می‌فرماید: (لا تشرب الخمر لانه مسکر) «لانه مسکر» باعث می‌شود که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۰

هر مسکری حرام باشد.

در آیه «نبأ» می‌فرماید: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ).

«از صدق و کذب خبری که فاسق برای شما می‌آورد، تبیین و تفحص نمایید تا اصابت نکند قومی را به جهالت، که در آن صورت راجع به کاری که انجام داده‌اید با ندامت و پشیمانی روبرو خواهید شد».

جمله «أن تصیبوا» علت و سبب وجوب تبیین و تفحص می‌باشد و نظر بر اینکه در خبر عادل «اصابة من جهالة» در کار نیست لذا تبیین واجب نمی‌باشد و همچنین در شهره فتوایی، «اصابة من جهالة» نمی‌باشد و عموم تعلیل آیه «شهره فتوایی» را شامل می‌شود و ثابت می‌شود که در عمل به شهره فتوایی (اصابة من جهالة) «برخورد جاهلانه» پیش نمی‌آید و مانند خبر عادل، تبیین لازم ندارد و حجیت آن با عموم تعلیل آیه، ثابت خواهد شد.

و الجواب ان هذا لیس تمسکاً... اولا- در ص ۱۵۵ ج ۲ ثابت کردیم که جمله (أن تصیبوا قوما بجهالة) مفعول به برای (تبیّنوا) می‌باشد بنابراین در آیه مورد بحث تعلیلی وجود ندارد تا با تعمیم آن، حجیت «شهره فتوایی» ثابت گردد (به صفحه مذکور و شرح آن مراجعه شود).

ثانیا (بل هذا الاستدلال تمسک بعموم نقیض التعلیل...) بر فرضی که قبول کنیم جمله «أن تصیبوا» علت برای وجوب تبیین، می‌باشد می‌گوییم استدلال مزبور تمسک بعموم تعلیل نیست، بلکه تمسک به عموم نقیض تعلیل است (یعنی آقای مستدل باصطلاح سوراخ دعا را گم کرده است) به این معنا که تمسک به عموم نقیض، جایز نمی‌باشد،

(توضیح مطلب) مثلا- در مثال (لا تأکل الزمان لانه حامض) اکل زمان، بخاطر حموضتش ممنوع شده است نقیض حموضت عدم حموضت است (چه آنکه نقیض کل شیء رفعه) آنچه که بر عبد لازم است ترک اکل انار ترش، می‌باشد، تعلیل مذکور بر عموم نقیض آن، دلالت ندارد که هر چیز غیر حامض واجب الاکل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۱

و قيل: ان عموم التعليل في آية النبأ (أَنْ تُصَبِّحُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) يدل على اعتبار مثل الشهرة: لأن الذي يفهم من التعليل ان الاصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبيين. فيدل على ان كل ما يؤمن معه من الاصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به. و الشهرة كذلك.

و الجواب: ان هذا ليس تمسكا بعموم التعليل - على تقدير تسليم ان هذه

باشد و يا جازي الاكل باشد.

به سخن ديگر از جمله مذکور تنها حکم «انار» حامض، معلوم می‌شود و حکم بقيه اشياء استفاده نخواهد شد يعنى آقای مريض اگر هوس خربزه داشته باشد، نمی‌تواند چنین استنباطی نماید (که خربزه حموضت ندارد و از تعليل کلام مولی استفاده می‌شود که خوردن هر چیزی که ترش نباشد مانعی ندارد و خربزه حموضت ندارد پس خوردن آن مانعی ندارد) اگر جواز خوردن خربزه را این چنین استنباط نماید، به عموم نقيض تعليل، تمسک جسته و تمسک به عموم نقيض تعليل، جائز نیست برای اینکه کلام دلالت بر عموم نقيض تعليل، نخواهد داشت و بلکه آقای مريض باید مجدداً سؤال کند که خربزه بخورد يا نه؟ و با بيان ديگر، باید حکم خوردن خربزه مشخص گردد. در آیه «نبأ» ايضا ماجرا از همین قرار است آیه با توجه به تعليل، فقط این معنا را ثابت می‌کند که عمل کردن به خبر فاسق بدون فحص حرام است و علت حرمت این است که بدون فحص (اصابت جهالت و برخورد جاهلانه با قوم) محقق می‌شود نقيض تعليل عام است يعنى عمل به هر چیزی که «اصابة بجهالة» را بدنبال ندارد، واجب است و يا جازي است (مانند عمل به قطع و شهرة فتوایی و اجماع و ...)

همه این‌ها داخل در عموم نقيض تعليل، خواهد بود آیه مذکور هرگز دلالت بر عموم نقيض تعليل ندارد و تنها چیزی را که ثابت می‌کند این است که به علت، «اصابة بجهالة» عمل کردن به خبر فاسق بدون فحص، حرام می‌باشد.

و امّا اینکه عمل به شهرة و يا خبر متواتر و يا خبر عادل که «اصابة بجهالة» را در پی ندارد جازي است و يا واجب است و يا حرام است؟ از آیه استفاده نمی‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۲

الفقرة من الآية واردة مورد التعليل و قد تقدم بيان ذلك في أدلة حجية خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. و لا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة، لان هذه الآية نظير نهى الطيب عن بعض الطعام لانه حامض مثلا، فان هذا التعليل لا يدل على ان كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله.

و كذلك هنا، فان حرمة العمل بنبا الفاسق بدون تبيين لانه يستلزم الاصابة بجهالة لا تدل على وجوب الاخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك و ما لا يستلزم الاصابة بجهالة. و اما دلالتها على خصوص حجية خبر الواحد العادل (۱) فقد استفدناه من طريق آخر، و هو

(۱) - بنا بر تحليل که بيان گرديد تمسک بعموم نقيض تعليل آیه، جازي نیست بنابراین آیه همان‌طوری که حجیت شهرة را ثابت نمی‌کند حجیت خبر واحد را هم ثابت نخواهد کرد؟

می‌گوییم آری ماجرا آن‌چنان است که گفته شد و لکن حجیت خبر عادل را از طریق دیگری ثابت می‌کنیم يعنى از طریق مفهوم شرط، که در سابق، کیفیت استدلال بیان گردید.

و به عبارت اخري ... نهایت چیزی که از آیه استفاده می‌شود این است که اگر خبری باشد و مقتضی برای اعتبارش موجود باشد و لکن «اصابة بجهالة» را در پی داشته باشد، این «اصابة بجهالة» جلوی مقتضی را می‌گیرد و آن مقتضی با وجود این مانع، نقش خود

را نمی‌تواند ایفا نماید یعنی اعتبار و حجیت خبر، ثابت نمی‌شود و آیه هرگز بر اینکه اگر چنین مانعی در مورد چیزی، موجود نباشد، و آن چیز حجت باشد، دلالت نخواهد داشت.

به عبارت واضح‌تر: آیه مبارکه «نبا»، یک تابلوی قرمزی بدست گرفته و فریاد می‌کشد: (هر خبری که در دنباله خود «اصابه بجهاله» دارد، حجت نیست).

و ما در یک دست خبر عادل و در دست دیگری «شهره فتوایی» را می‌گیریم و می‌رویم به سراغ آیه نبا، آیه نبا یک نگاهی به خبر عادل می‌اندازد و می‌گوید «به به این خبر «اصابه بجهاله» را دنبال خود ندارد» و همچنین یک نظری به «شهره فتوایی» می‌اندازد و می‌گوید: (به به این هم «اصابه بجهاله» را دنبال خود ندارد).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۳

طریق مفهوم الشرط علی ما تقدم شرحه، لا من طریق عموم نقيض التعليل.

و بعبارة اخرى: ان أكثر ما تدل الآیة فی تعليلها علی ان الاصابة بجهاله مانع عن تأثير المقتضى لحجية الخبر، و لا تدل علی وجود المقتضى للحجية فی كل شيء آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى 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 كل ما ليس فيه مانع فیه المقتضى موجود.

الدليل الثالث - دلالة بعض الاخبار (۱)

اشاره

و ما سخت خوشحال می‌شویم که هم‌اکنون آیه، فریاد می‌زند که خبر عادل و شهره فتوایی، هر دو حجت است و لکن هرچه انتظار می‌کشیم آیه، لب به سخن نمی‌گشاید و حجیت و اعتبار آن دو را اعلام نمی‌کند مجبورا تا کاسه صبر ما لبریز نشود لب به سخن می‌گشاییم و خطاب به آیه، می‌گوییم چرا حجیت خبر عادل و شهره فتوایی را اعلام نمی‌کنی؟

آیه در جواب می‌گوید: (من وظیفه‌ام این است که اگر خبری «اصابه بجهاله» را به دنبال داشته باشد، عمل به آن را تحریم نمایم مانند خبر فاسق، و اما اگر خبری باشد و «اصابه بجهاله» را دنبال نداشته باشد، وظیفه ندارم که آن را حجت نمایم یعنی وظیفه ندارم که مقتضی حجت را در آن، ایجاد و آن را واجب العمل نمایم در خبر مذکور تنها مانع از حجیت مفقود است، و اما مقتضی حجیت موجود نمی‌باشد و آیه ایجاد مقتضی نخواهد کرد.

بنابراین در «شهره فتوایی» درست است که مانع از حجیت وجود ندارد یعنی «اصابه بجهاله» را در پی ندارد و لکن مقتضی برای حجیت را ایضا ندارد و آیه نبا ایجاد مقتضی نمی‌تواند، و لذا حجیت «شهره فتوایی» از آیه نبا ثابت نمی‌شود.

و اما خبر عادل، حجیت آن از راه و طریق دیگری ثابت می‌شود که در گذشته بیان گردید.

(۱) - برای اثبات حجیت «شهره فتوایی»، علاوه بر دو دلیل سابق به دو روایت:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۴

۱- مرفوعه زراره، ۲- مقبولة عمر بن حنظله استدلال شده است.

استاد مظفر کیفیت استدلال به مرفوعه را بیان می‌فرماید و مقبولة را به مرفوعه قیاس نموده و تفصیلی در زمینه مقبولة نداده است به مرفوعه زراره از دو جهت استدلال شده است:

جهت اولی: زراره می‌گوید از امام سؤال کردم اگر دو روایت متعارض برای ما نقل شود به کدام یک عمل نمایم؟ امام (ع) در جواب فرمود: آن خبری که مشهور بین اصحاب است باید مورد عمل واقع شود، مراد از (ما) ما اشتهر، مطلق چیزی است که مشهور باشد و اختصاص به خبر ندارد و بقرینه «صله»، مراد از موصول (ما) هر چیزی است که مشهور باشد و بدین کیفیت فرمایش امام (ع) «شهره فتوایی» را شامل می‌شود و حجیت آن به اثبات می‌رسد.

جهت دوم: برفرض که بگوییم مراد از (ما) ی، موصول، خصوص خبر است و لکن از باب تنقیح مناط شهره فتوایی، ایضا حجیت می‌شود چه آنکه در مرفوعه زراره، حکم حجیت، به شهره، منوط شده است و این مناط (شهره داشتن) در شهره فتوایی، موجود است و حجیت آن ثابت خواهد شد.

و الجواب: ما حصل جواب از هر دو جهت استدلال، این است که منظور از (ما) ی موصول بقرینه سؤال، مشخص و معین شده است که همان خبر مشهور می‌باشد و ایضا حکم حجیت، معلق و منوط به «خبر مشهور» شده، نه به «شهره»، من حیث هی.

(مؤلف) از بیانات مرحوم مظفر معلوم می‌شود که هر دو روایت، حجیت شهره فتوایی را ثابت نخواهند کرد و لکن از فحوای سخن او و همچنین از صریح عبارت او در اول صفحه ۳۵۸ «و ان كان من المسلم به ان الخبر الذي عمل به المشهور، حجة و لو كان ضعيفا من ناحية السند» استفاده می‌شود که هر دو روایت، حجیت خبر مشهور و همچنین شهره عملی و حجیت خبر را و لو اینکه ضعیف السند باشد، ثابت خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۵

قیل: ان بعض الاخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زراره:

قال زراره:

قلت: جعلت فداك؟ يأتي عنكم الخبران و الحدیثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين اصحابك، و دع الشاذ النادر.

قلت: یا سیدی هما معا مشهوران مأثوران عنکم.

قال: خذ بما يقوله أعدلهما ... الى آخر الخبر.

و الاستدلال بهذه المرفوعة من وجهتين:

(الاول) - ان المراد من الموصول فی قوله: (بما اشتهر) مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لأن الموصول من الاسماء المبهمة التي تحتاج الى 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 أن الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضا معتبرة كالخبر المشهور.

و الجواب:

اما عن (الوجه الاول) فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين

و لکن هر دو مسئله قابل خدشه است یعنی بعضی از محققین جبران ضعف سند و روایت بوسیله شهره عملی، را قبول ندارند که بحثش در تعادل و تراجیح خواهد آمد و همچنین دلالت هر دو روایت (مرفوعه و مقبوله) را بر حجیت خبر مشهور مردود شناخته‌اند و یکی از وجوه ردّ این است که مرفوعه زراره، در کتاب «غوالی اللئالی» ذکر شده است و مورد طعن می‌باشد و از نظر سند ضعیف خواهد بود و در مورد مقبوله حنظله گفته شده است که عمر بن حنظله مورد وثوق نمی‌باشد و لذا هر دو روایت مورد اعتماد

نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۶

بالقرائن الاخرى المحفوفة به. و الذى يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، اذ السؤال وقع عن نفس الخبر و الجواب لا بد أن يطابق السؤال. و هذا نظير ما لو سئلت: أى اخوتك احب اليك؟ فأجبت: من كان أكبر منى، فانه لا ينبغى ان يتوهم أحد ان الحكم فى هذا الجواب يعم كل من كان اكبر منك و لو كان من غير اخوتك.

و اما عن (الوجه الثانى)، فبأنه بعد وضوح ارادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة فى خصوص الخبر، فيكون المناط فى الحكم شهرة الخبر بما انها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هى و ان كانت منسوبة لشيء آخر. و كذلك يقاس الحال فى مقبولة ابن حنظلة الآتية فى باب التعادل و التراجيح.

تنبیه: (۱)

(۱) - محققین از علما بخاطر عظمتی که برای مشهور از علما قائل هستند، جرأت مخالفت آن‌ها را مخصوصاً در مسائل فقهی به خود راه نمی‌دهند و حتی الامکان سعی می‌کنند که با مشهور، مخالفت نکنند و تا مادامی که دلیل قوی بر مخالفت آن‌ها پیدا نکنند، بر موافقت با مشهور و طبق نظریات آن‌ها عمل کردن، حرص می‌ورزند و این نه به این معنا است که آنها مقلد مشهور هستند و یا مثلاً «شهره»، حجیت داشته باشد بلکه، بخاطر آن است که آقایان، از مشهور احترام می‌گذارند و عظمت و بزرگواری آنان را حفظ می‌کنند و در بقیه فنون، ایضا این مطلب جریان دارد که از بزرگان، و متخصصین و مخترعین هر قننی احترام می‌کنند و نظرات آنها را محترم می‌شمارند و حتی الامکان از گفته‌ها و معتقدات آنان مخالفت و سرپیچی نمی‌کنند و حتی بعضی از افراد بانصاف اگر برخلاف مشهور نظری اظهار نمایند در حال تردّد و شک قرار می‌گیرند که شاید نظرش مخالف با واقع باشد و خوف دارند که در مخالفت با مشهور در جهل مرکب واقع شده باشند مخصوصاً در مواردی که قول مشهور موافق با احتیاط باشد و قول خودش مخالف با احتیاط باشد که در این فرض احتمال خطای او زیاد خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۷

من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا يجرون على مخالفة المشهور الا مع دليل قوى و مستند جلى يصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور و تحصيل دليل يوافق و لو كان الدال على غيره أولى بالاخذ و أقوى فى نفسه، و ما ذلك من جهة التقليد للاكثر و لا من جهة قولهم بحجية الشهرة. و انما منشأ ذلك اكبار المشهور من آراء العلماء لا سيما اذا كانوا من أهل التحقيق و النظر.

و هذه طريقة جارية فى سائر الفنون، فان مخالفة اكثر المحققين فى كل صناعة لا تسهل الا مع حجة واضحة و باعث قوى، لأن المنصف قد يشك فى صحة رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ، و يخشى ان يكون رأيه عن جهل مركب لا سيما اذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۸

الباب السابع - السيرة

المقصود من «السیره» (۱) - كما هو واضح - استمرار عادة الناس و تباينهم

(۱) - مرحوم مظفر سیره را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱- سیره عقلا که به بناء عقلا معروف است.

۲- سیره خصوص مسلمین و اهل شریعت اسلامی که به «سیره متشرعه» مشهور شده است.

برای هر یک شقوق و اقسامی بیان می‌فرماید و برای بعضی از شقوق و اقسام، حجیت و اعتبار قائل است و از بعضی از شقوق و اقسام، حجیت و اعتبار را نفی می‌نماید و نظر بر اینکه فرمایشات صاحب کتاب، نیاز چندانی، به شرح و تفصیل ندارد و مطلب بغرنج و مشکلی هم در کار نمی‌باشد، لذا تنها به بیان خلاصه و ما حصل بحث اکتفا می‌کنیم.

«سیره» عبارت است از اینکه رسم و عادت و خوی مردم بر انجام فعلی و یا ترک عملی، استقرار و ثبات یافته باشد و این سیره گاهی مربوط به همه مردم و همه عقلا و همه ملت و همه افراد جامعه که مسلمین و غیر مسلمین را شامل است می‌باشد که در این صورت «سیره عقلائی» از آب درمی‌آید و اصولیین از چنین سیره‌ای به «بناء عقلا» تعبیر می‌کنند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۶۹

و گاهی «سیره» مربوط به جامعه اسلامی و امت اسلام و یا مربوط به جامعه تشیع و خصوص شیعیان می‌باشد، که در این صورت «سیره اسلامی» تحقق می‌یابد که از نظر اصولیین به «سیره متشرعه» تعبیر شده است.

بنابراین روی هم رفته «سیره» دارای دو قسم و دو نوع می‌باشد:

۱- بناء عقلا، ۲- سیره متشرعه.

راجع به حجیت و اعتبار آن‌ها از لحاظ اثبات حکم شرعی و اینکه تا چه حد باعث کشف و ظهور حکم شرعی الهی می‌شوند باید به بحث و بررسی پردازیم.

۱- حجیت بناء عقلا- راجع به «بناء عقلا» در جزء سوم اصول فقه، در مناسبت‌های مختلفی صحبت نمودیم و مخصوصاً در رابطه با حجیت قول لغوی راجع به بناء عقلا و شرائط او و اینکه بناء عقلا زمانی می‌تواند دلیل بر اثبات حکم شرعی باشد که علی نحو یقین، از موافقت شارع کشف نماید، شکم سیر سخن گفتیم و درعین حال خلاصه آن را با روش دیگری، تکرار می‌کنیم تا کاملاً مسئله اعتبار و عدم اعتبار «بناء عقلا» مشخص و واضح گردد. جمعا سیره و بناء عقلا سه صورت دارد که ۲ صورت اولی آن حجیت است و صورت سومی حجیت نخواهد بود سیره و بناء عقلا- گاهی به گونه‌ای است که شارع مقدس به آن نیاز دارد و با عقلا هم مسلک می‌باشد و مانعی از هم مسلک بودن شارع با عقلا، وجود ندارد در این صورت اگر ردع و منع رسمی، مبنی بر ممنوعیت سیره عقلا، از نظر شارع، از طرف شارع ثابت نشود، بناء و سیره مزبور بدون شک حجیت است و فلسفه و انگیزه حجیت آن، این است که بمجرّد عدم ثبوت ردع، موافقت شارع کشف می‌شود و اثبات موافقت شارع نیاز به دلیل خاص، ندارد مثلاً بناء عقلا بر عمل به خبر ثقه مستقر شده است و یا عمل بر ظواهر الفاظ، استقرار یافته شارع مقدس مانند بقیه عقلا بخبر ثقه و ظاهر الفاظ عمل می‌نماید و ردع و منع رسمی، از طرف شارع ثابت نشده و مجرّد عدم ثبوت ردع، کاشف آن است که شارع مقدس در عمل به خبر ثقه و ظواهر الفاظ، با بقیه عقلا موافق می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۰

اما صورت دومی آن سیره‌ای است که شارع مقدس با بقیه عقلا هم مسلک نمی‌باشد و این صورت دارای دو صورت می‌باشد:

صورت اولی آن است که سیره و بناء مذکور علاوه بر بقیه امور در امور شرعی و در محلّ دید و شنید امام (ع) جریان دارد مثل استصحاب که روش عقلا بر این استقرار داشته که بر یقین سابق، عمل می‌کردند و بناء مزبور در همه امور جاری بوده من جمله در

امور شرعی و درعین حال در مرأی و مسمع شارع (ع) جریان داشته و خود شارع در مسئله استصحاب با بقیه، هم مسلک نبوده چه آنکه برای شارع شک لاحق و یقین سابق مطرح نمی‌باشد.

و لکن نظر بر اینکه روش مزبور، در محضر شارع، جاری بوده است، لذا حجیت و اعتبار بناء مزبور، به وسیله تقریر شارع ثابت می‌شود و مجرد عدم ثبوت ردع در کشف موافقت شارع، کافی می‌باشد و نیاز به دلیل خاصّ برای اثبات عدم ردع، نداریم و این قسم از بناء عقلا حجّت می‌باشد.

و امّا صورت دوم که در حقیقت صورت سوم می‌باشد، (و ان كان الثانی ...) سیره و بنایی است که در بین عقلا راجع به امور غیر شرعی مرسوم می‌باشد و شارع مقدّس با عقلا، هم مسلک نمی‌باشد و ثانیاً ثابت نشده است که بناء مذکور، در امور شرعیّه و در مرأی و مسمع شارع، جریان داشته است.

در این صورت نظر بر اینکه سیره مذکور مورد نیاز و عمل شارع نمی‌باشد:
اولاً: جریان آن در امور شرعی ثابت نشده است.

ثانیاً: لذا اعتبار و حجیتی ندارد چه آنکه از مجرد عدم ردع، موافقت شارع کشف نمی‌شود و لذا موافقت شارع باید با دلیل خاصّ ثابت گردد و فرض بر این است که دلیل خاصّ نداریم و بنابراین صورت سوم، از صورت ثلاثه بناء عقلا و سیره عقلا حجّت ندارد و مثال صورت سوم رجوع بقول اهل لغت است که جریان این سیره در امور شرعی ثابت نمی‌باشد و لذا دلیل خاصّ بر موافقت شارع نسبت به سیره و بناء مزبور وجود ندارد.

آری در بعضی از سیره‌هایی که موافقت شارع با دلیل خاصّ، ثابت شده است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۱

العملی علی فعل شیء، او ترک شیء.

و المقصود بالناس:

إما جمیع العقلاء و العرف العام من کل مله و نحلّه، فیعم المسلمین و غیرهم.

و تسمی السیره حینئذ «السیره العقلاییه». و التعبير الشائع عند الاصولیین المتأخرین تسميتها ب «بناء العقلاء».

و إما جمیع المسلمین بما هم مسلمون، او خصوص اهل نحلّه خاصه منهم کالامامیه مثلاً. و تسمی السیره حینئذ «سیره المتشرعه» او «السیره الشرعیه» او «السیره الاسلامیه».

و ینبغی التنبیه علی حجیه کل من هذین القسمین لاستکشاف الحكم الشرعی فیما جرت علیه السیره، و علی مدى دلالة السیره، فنقول:

۱- حجیه بناء العقلاء

لقد تکلّمنا أكثر من مرة فیما سبق من هذا الجزء عن «بناء العقلاء»، و استدللنا به علی حجیه خبر الواحد و حجیه الظواهر. و قد أشبعنا الموضوع بحثاً فی مسأله «حجیه قول اللغوی» ص ۳۱۰ من هذا الجزء.

و هناك قلنا: ان بناء العقلاء لا یكون دلیلاً الا اذا كان یستکشف منه علی نحو یقین موافقه الشارع و امضاؤه لطریقه العقلاء، لأنّ الیقین تنتهی الیه حجیه کل حجّه.

حجّت است مثلاً راجع به تعیین قیمت بعضی از اشیاء که مورد حکم شرعی باشد، رجوع به اهل خبره از نظر شرعی، جایز است و قول اهل خبره اعتبار خواهد داشت و یا راجع به تعیین مقدار نفقه، اگر مورد اختلاف واقع شود و به دادگاه اسلامی مطرح گردد، رجوع به اهل خبره، جایز و قول اهل خبره و کارشناس، حجّت خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۲

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، اذ لا مانع من ذلك. و اما ألا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب. فان كان (الاول).

فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجية فيها قطعا.

و ان لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم، لانه 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 الامارات 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 ألا يعلم ذلك كما في الرجوع الى أهل الخبرة في اثبات اللغات.

فان كان (الاول) فنفس عدم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته لهم، لأن ذلك مما يعنيه و يهمله، فلو لم يرتضها- و هي بمرأى و مسمع منه- لردعهم عنها، و لبلغهم بالردع، بأى 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.

و بهذا ثبت حجية مثل الاستصحاب ببناء العقلاء، لانه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون و قد أجروه في الامور الشرعية بمرأى و مسمع من الامام، و المفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون اظهار الردع و تبليغه من تقيه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۳

و نحوها- فلا بد ان يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الامور الشرعية.

و ان كان (الثاني)- اى لم يعلم ثبوت السيرة في الامور الشرعية- فانه لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، اذ لعله ردعهم عن اجرائها في الامور الشرعية فلم يجروها، او 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 اجرائها في الشرعيات لا بد من اقامة دليل خاص قطعي على ذلك.

و بعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع (۱) امضاؤه لها، مثل الرجوع الى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الاشياء و مقاديرها، نظير القيميات المضمونة بالتلف و نحوه، و تقدير قدر الكفاية في نفقة الاقارب و نحو ذلك.

اما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع الى أهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها، و ان حصل الظن منها، لأن الظن لا يغني عن الحق شيئا. كما تقدم ذلك هناك.

۲- حجية سيرة المتشعبة (۲)

(۱)- يعنى بعضى از سيره‌ها از همين قبيل است كه با دليل خاص و قطعى از ناحيه شارع مقدّس، تصويب و امضا شده است ضمير

«امضاؤه» به شارع برمی‌گردد و مرجع ضمیر «لها» «بعض سیره‌ها» می‌باشد.

قوله و اما الثبوت السیره و استمرارها علی التوریت ... ص ۳۷۵ س ۱۴.

مسئله مورد نظر شیخ این است که اگر کسی مالی را با بیع معاطاتی خریداری نماید و اگر بمیرد، آن مال به وارث او منتقل می‌شود نه آنکه به صاحب مال (به جهت این که بیع معاطاتی موجب ملکیت نمی‌شود) منتقل گردد و سیره مسلمین استمرار بر توریت دارد یعنی طبق سیره مسلمین، مال مذکور به وارث، منتقل خواهد شد.

(۲) - سیره و روش عملی متشرّعیین از مسلمین، در مورد انجام و یا ترک شیء، در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۴

حقیقت از نوع اجماع است و بلکه بالاتر از اجماع خواهد بود چه آنکه اجماع عبارت از اتفاق آرا و عقائد فقها است و ربطی به عمل ندارد و اما سیره، اجماع عملی است و مستقیماً با عمل سروکار دارد.

علی‌ایّ حال، «سیره متشرّعه» بر دو نوع می‌باشد:

نوع اول سیره‌ی است که در عصر و زمان معصوم (ع) اتفاق افتاده است که معصوم (ع) یا یکی از عاملین بوده است (مانند صورت اول بناء عقلا) و یا آنکه سیره در مرأی و مسمع معصوم (ع) جریان داشته و امام (ع) آن را تصویب و تقریر نموده است (مانند صورت دوم بناء عقلا) این نوع از سیره متشرّعه، حجّت است و همانند اجماع قولی، معیار حجّیت را دارا می‌باشد در اجماع قولی گفتیم اگر اجماع قولی از قول و موافقت معصوم (ع) کشف نماید و کشف آن، بنحو قطع و جزم باشد، در حجّیت آن شک و شبهه‌ای وجود ندارد و همچنین در سیره متشرّعه، کشف از موافقت شارع، قطعی و جزمی می‌باشد و لذا سیره متشرّعه حجّت خواهد بود.

منتهی فرق اجماع قولی با سیره متشرّعه این است که در اجماع قولی، خود اجماع دلیل بر اثبات رأی و موافقت شارع می‌شود و در سیره متشرّعه خود سیره دلیل بر اثبات موافقت شارع نخواهد بود و بلکه موافقت شارع باید با دلیل دیگری ثابت شود و آن دلیل دیگر، یا دلیل خاصّ است مانند روایت و حدیثی که موافقت شارع را نسبت به سیره ثابت می‌کند (چنانچه در بعضی از اقسام، سیره عقلا و بعضی از اقسام سیره متشرّعه، موافقت شارع با دلیل خاصّ ثابت می‌شود) و یا آن دلیل دیگر مجرد عدم ثبوت ردع است که در قسم اول بناء عقلا و نوع اول سیره متشرّعه، از مجرد عدم ثبوت ردع، موافقت شارع، کشف می‌شود.

نوع دوم سیره‌ای است که (لا يعلم جریانها فی عصور المعصومین (ع) او يعلم حدوثها بعد عصورهم ...) معلوم نیست که در عصر و زمان معصوم (ع) اتفاق افتاده باشد و یا آنکه معلوم است که در زمان‌های بعد از زمان ائمه (ع) بوجود آمده است این نوع از سیره متشرّعه همانند اجماع قولی که فاقد معیار حجّیت است، اعتبار و حجّیت ندارد، چنانچه شیخ اعظم صاحب مکاسب در کتاب بیع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۵

ان السیره عند المتشرّعه من المسلمین علی فعل شیء او ترکه هی فی الحقیقه من نوع الاجماع، بل هی ارقی أنواع الاجماع، لانها اجماع عملی، من العلماء و غیرهم. و الاجماع فی الفتوی اجماع قولی؛ و من العلماء خاصه.

و السیره علی نحوین: تارة يعلم فیها انها كانت جاریه فی عصور المعصومین علیهم السّلام، حتی یکون المعصوم أحد العاملین بها او یکون مقرراً لها، و اخرى لا يعلم ذلك او يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فان كانت علی (النحو الاول) - فلا شک فی انها حجه قطعیه علی موافقه الشارع، فتكون بنفسها دلیلاً علی الحكم کالاجماع القولی الموجب للحدس القطعی برأی المعصوم. و بهذا تختلف (۱) عن (سیره العقلاء) فانها انما تكون حجه اذا ثبت من دلیل آخر امضاء 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 موافقه المعصوم علی نحو القطع و یقین، كما قلنا فی

الاجماع، و هی نوع منه. بل هی دون الاجماع القولی فی ذلك كما سیأتی وجهه. قال الشيخ الاعظم فی کتاب البیع فی مبحث المعاطاة (۲): «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 عباداتهم، و معاملاتهم، كما لا یخفی».

و من الواضح انه یعنی من السیره هذا النحو الثانی. و السر فی عدم الاعتماد علی هذا النحو من السیره، هو ما نعرف من أسلوب نشأة العادات عند البشر

می‌فرماید:

سیره‌های متشرّعه‌ای که از تسامح و سهل‌انگاری و قلتِ مبالات در دین سرچشمه گرفته است اعتبار ندارد، و کاملاً واضح است که منظور شیخ انصاری، از سیره مذکور نوع دوم از سیره متشرّعه است و از نظر اثبات حکم شرعی، حجّیت نخواهد داشت.

(۱)- راجع حاشیه شیخنا الاصفهانی علی مکاسب الشیخ ص ۲۵.

(۲)- المکاسب ص ۸۳ طبع تبریز سنه ۱۳۷۵.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۶

و تأثیر العادات علی عواطف الناس: ان بعض الناس المتنفذین او المغامرین قد یعمل شیئا، استجابة لعادة غیر اسلامیة او لهوی فی نفسه، (۱) او لتأثیرات خارجیة نحو

(۱)- لام «لهوی» جارّه است و «هوی» به معنای خواسته نفس می‌باشد.

۳- مدى دلالة السیره ص ۳۷۸

شرح: از مباحث تحت عنوان «سیره» به این نتیجه رسیدیم که بعضی از انواع سیره حجّت است و بعضی از آنها حجّیت و اعتبار ندارد.

دو صورت از صور ثلاثه بناء عقلا- و یک نوع از سیره متشرّعه، از اعتبار و حجّیت برخوردار شدند و بقیه اقسام و صور، از فیض عظمای حجّیت و اعتبار محروم شدند.

حالا ببینیم که سیره‌های معتبره تا چه حدی دلالت دارند؟

تحقق سیره یا بر فعل شیء است و یا بر ترک آن، سیره‌ای که بر فعل و انجام چیزی حاصل شده است، تنها چیزی را که دلالت دارد این است که فعل و انجام آن چیز، مشروعیت دارد و وجوب و استحباب آن را ثابت نخواهد کرد و همچنین سیره‌ای که بر ترک شیء حاصل شده است تنها مشروعیت ترک آن شیء ثابت می‌شود و حرمت و یا کراهت آن شیء به اثبات نمی‌رسد چه آنکه «سیره» فاقد لسان و ظهور است و همانند خبر واحد و آیات و بقیه ادله شرعی، توان سخن گفتن و نطق را ندارد و بلکه حقیقت «سیره» همان عمل است و «عمل» بما انه عمل، لال و گنگ و مجمل خواهد بود و بیشتر از مشروعیت فعل و یا ترک، چیزی را ثابت نخواهد کرد.

نعم المداومة و الاستمرار ... ص ۳۷۸، س ۱۹.

آری ممکن است از مداومت و استمرار سیره اهل شریعت بر عملی، استفاده کنیم لا اقل اگر آن عمل واجب نباشد، مستحب خواهد بود چه آنکه استمرار و مداومت نیاز به انگیزه دارد و اگر نگوئیم که انگیزه استمرار، وجوب است لا اقل می‌توانیم بگوئیم که استحباب آن عمل باعث شده است که مردم و اهل شریعت بر انجام آن خو گرفته و عادت نموده‌اند به سخن دیگر از استمرار عمل می‌فهمیم که آن عمل نیکو می‌باشد و لا اقل استحباب آن ثابت می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۷

تقلید الاغیار، او لبواعث انفعالات نفسیه مثل حب التفوق علی الخصوم او اظهار عظمه شخصه او دینه او نحو ذلك. و یأتی آخر فیقلد الاول فی عمله، و یستمر العمل، فیشیع بین الناس من دون ان یحصل من یردعهم عن ذلك، لغفله، او لتسامح، او لخوف، او لغلبه العاملین فلا یصغون الی من ینصحهم، او لغير ذلك.

و اذا مضت علی العمل عهود طویله یتلقاه الجیل بعد الجیل. فیصبح سیره المسلمین، و ینسی تأریخ تلك العاده. و اذا استقرت السیره یكون الخروج علیها خروجا علی العادات المستحکمه التي من شأنها ان تتكون لها قدسیه و احترام لدى الجمهور، فیعدون مخالفتها من المنكرات القبیحه. و حینئذ یتراءى أنها عاده شرعیه و سیره اسلامیة، و أن المخالف لها مخالف لقانون الاسلام و خارج علی الشرع.

و یشبه ان یردعهم من هذا الباب سیره تقبیل الید، و القيام احتراماً للقادم،

و لكن یمکن ان یقال ... از سیره عملیه حتی استحباب عمل، هم استفاده نمی شود چه آنکه استمرار عمل درست است که نیکو بودن عمل را از مردم، ثابت می کند و لكن نیکو بودن آن عمل، از نظر مردم استحباب آن را ثابت نخواهد کرد چه آنکه شاید نیکو بودن عمل به خاطر عادت باشد که چه بسا همدیگر را در ترک عادت مذمت و در انجام عادت مدح می کنند، مثلاً: در یک جامعه‌ای گردش و پیاده روی عادت شده و اگر کسی آن را ترک کند مورد مذمت خواهد بود.

و الغرض ان السیره بما هی سیره ... کوتاه سخن وجوب و استحباب و حرمت و کراهت، از «سیره» کشف نمی شود.

آری بعضی از اموری است که مشروعیت آنها از نظر شرعی مساوی با وجوب آنها است مثلاً مشروعیت عمل به خبر ثقه و ظواهر کلام، به این معنا است که عمل به خبر واحد و ظواهر کلام، جهت اثبات حکم شرعی، واجب و لازم می باشد، در این گونه امور اگر سیره متشرعه و یا بناء عقلا، قائم شود با اثبات مشروعیت آنها، وجوب عمل به آنها، ثابت می شود و این استفاده وجوب از سیره، نه بخاطر خود سیره است بلکه بخاطر قرینه است و قرینه عبارت است از ملازمه بین مشروعیت آن امور، و وجوب آنها.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۸

و الاحتفاء بیوم النوروز، و زخرفة المساجد و المقابر ... و ما الی ذلك من عادات اجتماعیه حادثه.

و كل من یغتر بهذه السیرات و أمثالها، فانه لم یتوصل الی ما توصل الیه الشیخ الانصاری الاعظم من ادراك سر نشأه العادات عند الناس علی طول الزمن، و ان لكل جیل من العادات فی السلوك و الاجتماع و المعاملات و المظاهر و الملابس ما قد یختلف كل الاختلاف عن عادات الجیل الآخر. هذا بالنسبه الی شعب واحد و قطر واحد، فضلا عن الشعوب و الاقطار بعضها مع بعض. و التبدل فی العادات غالباً یحدث بالتدریج فی زمن طویل قد لا یحس به من جرى علی ایدیهم التبدیل.

و لأجل هذا لا نثق فی السیرات الموجوده فی عصورنا انها كانت موجوده فی العصور الاسلامیه الاولى. و مع الشك فی ذلك فأجدر بها ألا تكون حجه لأن الشك فی حجیه الشیء كاف فی وهن حجیته، اذ لا حجه الا بعلم.

۳- مدى دلالة السیره

ان السیره عند ما تكون حجه فأقصى ما تقتضیه أن تدل علی مشروعیه الفعل و عدم حرمته فی صورة السیره علی الفعل؛ او تدل علی مشروعیه الترك و عدم وجوب الفعل فی صورة السیره علی الترك.

اما استفاده الوجوب من سیره الفعل، و الحرمة من سیره الترك - فأمر لا تقتضیه نفس السیره، بل كذلك الاستحباب و الكراهة، لأن العمل فی حد ذاته مجمل لا دلالة له علی اكثر من مشروعیه الفعل او الترك.

نعم المداومه و الاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لانه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الاقل. و لكن يمكن أن يقال ان الاستحسان له ربما ينشأ من كونه اصبح عادة لهم، و العادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحا مرغوبا فيه لدى الجمهور و تاركها مذموما عندهم.

فلا يوثق - اذن - فيما جرت عليه السيرة بان المدح للفاعل و الذم للتارك كانا من

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۷۹
ناحية شرعية.

و الغرض إن 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 مشروعة. و ذلك مثل الامارة كخبر الواحد و الظواهر، فان السيرة على العمل بالامارة لما دلت على مشروعيتها العمل بها فان لازمه أن يكون واجبا، لأنه لا يشرع العمل بها و لا يصلح الا اذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الاحكام و استكشافها. و اذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الاحكام و تعلمها. فينتج من ذلك انه لا يمكن فرض مشروعيتها العمل بالامارة مع فرض عدم وجوبه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۰

الباب الثامن - القياس

تمهيد:

ان القياس - على ما سيأتي تحديده (۱) و بيان موضع البحث فيه - من الامارات

(۱) - استاد مظفر پيش از تعريف قياس و مشخص نمودن محلّ خلاف و نزاع را در آن، به ۴ نکته جالب و پراهميت مربوط به قياس، اشاره می فرمايد:

۱- چه کسانی به قياس عمل می کردند؟

۲- پيدایش عمل به قياس از چه زمانی و از ناحیه چه کسانی بوده است؟

۳- نظراتهم عليهم السلام راجع به قياس چگونه است؟

۴- روی چه انگیزه و علتی به قياس پناه برده اند؟

قياس یکی از اماراتی است که محلّ جنگ و نزاع و برخورد آراء واقع شده است علمای امامیه و پیروان مکتب تشیع، به تبعیت از اهل بیت و ائمه معصومین عليهم السلام، عمل به قياس را باطل و خلاف موازين شرعی و یک نوع گمراهی و ضلالت و خارج از صراط مستقیم، می دانند و همچنین یکی از فرقه های اهل سنت معروف به نام فرقه «ظاهریه» که داود ابن خلف رهبری و امامت آنها را عهده دار بوده و همچنین حنبلی ها که فرقه دیگر از اهل تسنن را تشکیل می دهند، برای قياس

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۱

ارزشی قائل نبودند و اولین کسی که در قرن دوم هجرت در عمل به قياس، توسعه داد و به عمل به قياس سر و سامانی بخشید ابو

حنیفه بود. (بنابراین ابو حنیفه مخترع قیاس نبوده و پیش از زمان او مسئله قیاس حتی در زمان ائمه علیهم السلام رایج بوده است) و اگر بخواهیم برای جامعه قیاسیون و عمل‌گران به قیاس، از باب تشبیه، پیکره و بدنه‌ای فرض نماییم که دارای سر و گردن و تن و دست و پا باشد، سر و گردن این پیکره را جناب ابو حنیفه تشکیل خواهد داد او در رأس عاملین به قیاس بود و همچنین طائفه دیگر از اهل سنت به نام «شافعیه» و گروهی به نام «مالکیه» عمل به قیاس را پیشه خود قرار دادند و حتی در عمل به قیاس به اندازه‌ای پیش رفتند که قیاس را بر اجماع (که اساس مذهب تسنن را تشکیل می‌دهد) مقدم داشتند و بلکه عده‌ای از سنتی‌ها راجع به قیاس، غلو نمودند و احادیث نبوی را به وسیله «قیاس» مردود می‌شناختند و آیات قرآنی را به وسیله «قیاس» تأویل می‌نمودند و اما ائمه علیهم السلام عمل به قیاس را تجویز نمی‌کردند و به حدی نسبت به عمل به «قیاس» تنفر داشتند که از ناحیه آنها شایع شده بود: دین و احکام الهی مورد اصابه عقول نبوده و اگر سنت پیامبر (ص) دستخوش قیاس واقع شود، دین و احکام الهی به نابودی کشانده خواهد شد و اهل بیت (ع) تا حد ممکن با اصحاب قیاس مبارزه می‌کردند و امام صادق علیه السلام مناظره معروفی دارد که با اهل عاملین به قیاس و مخصوصا ابو حنیفه علیه ما علیه، بحث داشته و آنها را در رابطه با عمل به قیاس محکوم می‌فرمودند.

و الّذی یبدو انّ المخالفین ... عاملین به قیاس نظر بر اینکه با اهل بیت (ع) عناد و مخالفت داشتند و نمی‌خواستند احکام الهی و فرامین رسول الله را از طریق ائمه علیهم السلام و خاندان عصمت و طهارت، بدست بیاورند و حتی تصمیم داشتند که در خانه امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) و بقیه ائمه (ع) را ببندند و نگذارند که مردم جهت کسب تکالیف الهی، به سراغ آنها بروند و راه دیگری برای دسترسی به احکام الله نداشتند و لذا باب عمل به قیاس و عمل به اجتهادات و استحسانات عقلی را در زمینه فتاوی و قضاوت‌های بین مردم، باز نمودند و مسائل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۲

التي وقعت فيها معركة الآراء (۱) بین الفقهاء.

و علماء الامامية - تبعاً لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا العمل به. و من الفرق

بسیار مهم و خطاها و اشتباهات رهبران خود را به وسیله عمل به قیاس و اجتهاد به رأی، توجیه می‌کردند و از جمله، خلیفه اول را نسبت به عمل ضد اسلامی «خالد بن ولید» به وسیله اجتهاد به رأی و قیاس، تبرئه نمودند و ماجرا از این قرار بوده است که «خالد بن ولید» به دستور خلیفه اول به سراغ مالک بن نویره می‌رود و از او مطالبه زکات می‌نماید او در جواب می‌گوید:

من زکات خود را به علی بن ابی طالب باید تحویل بدهم، و بجرم این سخن خالد بن ولید او را به قتل می‌رساند و در همان شب قتل با همسر مالک بن نویره، عمل شنیع زنا را مرتکب می‌شود و عمر بن خطاب تصمیم می‌گیرد که در مورد خالد، حد الهی را جاری نماید و خلیفه اول از اجرای حد، مانع می‌شود و می‌گوید خالد بن ولید، اجتهاد برآی نموده و منتهی دچار خطا شده است و معذور می‌باشد و بدین وسیله خالد بن ولید را از چنگال دادگاه عدل اسلامی رهایی می‌دهد.

علی‌ای حال نظر بر اینکه اجتهاد برآی و مسئله قیاس از نظر عاملین به قیاس نامعلوم و راه‌های قیاس نامشخص بود تا زمان ابو حنیفه او و رفقاییش در قرن دوم هجری، راجع به قیاس بررسی‌هایی نمود و عمل به قیاس را توسعه داد تا دوران حکومت عباسی که به عاملین به قیاس، بال و پری داد و عده‌ای از علما را برای معرفی راه‌های قیاس و وسعت دادن به اباحت قیاس و تعیین قیود و شرایطی برای قیاس، مشخص نمود سرانجام مسئله «قیاس» بصورت یک فن و علم مستقل درآمد که به اصطلاح، قائم به نفس گردید.

و اینک پس از روشن شدن مطلب مذکور راجع به قیاس از دو جهت باید به بررسی بنشینیم:

۱- تعریف قیاس و مشخص نمودن موضوع نزاع.

۲- اثبات حجیت و عدم حجیت قیاس.

(۱) - «معرکه» مفرد «معارک» است به معنی میدان جنگ و رزمگاه می‌باشد یعنی قیاس به عنوان یک «اماره» میدان خلاف و نزاع بین فقها واقع شده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۳

الآخری أهل الظاهر المعروفین ب (الظاهرية) اصحاب داود بن خلف امام أهل الظاهر. و كذلك الحنابلة لم یکن یقیمون له وزنا. و أول من توسع فيه فی القرن الثانی ابو حنیفه (رأس القیاسیین)، و قد نشط (۱) فی عصره، و أخذ به الشافعیة و المالکیة. و لقد بالغ به جماعه فقدموه علی الاجماع، بل غلا آخرون فردوا الاحادیث بالقیاس، و ربما صار بعضهم یؤول الآیات بالقیاس.

و من المعلوم عند آل البيت علیهم السلام انهم لا یجوزون العمل به، و قد شاع عنهم:

«ان دین الله لا یصاب بالعقول» و «ان السنه اذا قیست محق الدین». بل شنوا (۲) حربا شعواء لا هوادة فیها علی أهل الرأی و قیاسهم ما وجدوا للكلام متسعا. و مناظرات الامام الصادق علیه السلام معهم معروفه، لا سیما مع أبی حنیفه، و قد رواها حتی أهل السنه اذ قال له فیما رواه ابن حزم (۳) «اتق الله و لا تقس، فانا نقف غدا بین یدی الله فنقول:

قال الله و قال رسوله) و تقول أنت و اصحابک: سمعنا و رأینا».

و الذی یبدو ان المخالفین لآل البيت الذین سلکوا غیر طریقهم و لم یعجبهم ان یستقوا من منبع علومهم أعوزهم (۴) العلم بأحكام الله و ما جاء به الرسول به صلی الله علیه و آله،

(۱) - «نشط، نشط، نشاطا» فعل لازم است و به معنای زنده‌دل، سردماغ شد، به نشاط آمد.

کنایه از اینکه قیاس در عصر و زمان ابو حنیفه مورد توجه و اهمیت واقع شد.

(۲) - «شنوا» یعنی آماده کردند، «شعواء» به معنای پراکنده و همه گیر و مداوم، مثلاً می‌گویند: «شجره شعواء» درختی که شاخه‌هایش به هر طرف پراکنده شده است.

«هواده» به معنای نرمش، مدارا کردن، آنچه باعث صلح و صفا و آشتی می‌شود.

ترجمه عبارت مذکور: ائمه علیهم السلام، علیه عاملین برأی و قیاس جنگ فراگیر و مداومی را که نرمش و مدارا و صلح و سازش، در آن راه ندارد، آماده و پی‌ریزی نمودند. (۳) - إبطال القیاس ص ۷۱ مطبوعه جامعه دمشق ۱۳۷۹.

(۴) - «عوز» به معنای دسترسی نداشتن است یعنی مخالفین، بخاطر آنکه از منبع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۴

فالتجئوا الی ان یصطنعوا الرأی و الاجتهادات الاستحسانیه للفتیا و القضاء بین الناس، بل حکموا الرأی و الاجتهاد حتی فیما یخالف النص، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفة النص، كما فی قصه تبریر الخلیفه الاول لفعلة خالد بن الولید فی قتل مالک بن نویره و قد خلا بزوجه لیله قتله، فقال عنه: «انه اجتهد فأخطأ»، و ذلك لما أراد الخلیفه عمر بن الخطاب ان یقاد به و یقام علیه الحد (۱).

و كان الرأی و القیاس غیر واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابه و التابعین، حتی بدأ البحث فیہ لتركیزه و توسعه الاخذ به فی القرن الثانی علی يد أبی حنیفه و اصحابه. ثم بعد ان اخذت الدوله العباسیه تساند أهل القیاس و بعد ظهور النقاد له، انبری جماعه من علمائهم لتحديد معالمه و توسيع ابحائه، و وضع القیود و الاستدراکات له، حتی صار فنا قائما بنفسه.

و نحن یهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فیہ و حجیته، فنقول:

۱- تعریف القیاس

إن خیر التعریفات للقیاس - فی رأینا (۲) - ان یقال: «هو اثبات حکم فی محل

و سرچشمه جوشان اهل بیت (ع) سیراب نشدند، دسترسی به احکام الله و ما جاء به النبی (ص)، نداشتند و دست یافتن به احکام الله برای آنها مشکل بود و لذا به مسئله اجتهاد به رأی و قیاس، پناه بردند تا بتوانند برای مردم فتوا بدهند و راجع به مسائل قضایی با بن بست مواجه نشوند و به داوری و قضاوت خود سرو سامانی ببخشند. (۱) - راجع کتاب «السقیفه» للمؤلف ص ۱۷، الطبعة الثالثة. (۲) - قیاس در لغت به معنای اندازه گیری و تقدیر است و در اصطلاح اصولیین برای قیاس تعاریف زیادی ارائه شده است که استاد مظفر در طّی دو صفحه و اندی بهترین تعریف را برای قیاس بیان می‌فرماید و اشکال و مناقشه‌ای (که در مورد خیر التّعریفات شده است) را پاسخ می‌دهد و تحت عنوان ارکان قیاس، رکنهای اساسی قیاس را شمارش نموده و به بحث در جهت آشنایی با قیاس، نقطه پایان می‌گذارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۵

بهترین تعریف برای قیاس از نظر علمای امامیه این است: «اثبات حکم فی محلّ بعلة ثبوته فی محلّ آخر بتلك العلة». «اثبات نمودن حکمی برای چیزی به جهت علتی، بخاطر ثبوت آن حکم در چیز دیگر بجهت همان علت».

در قیاس سه چیز لازم است:

۱- اصل، ۲- فرع، ۳- جامع.

مثلا از باب فرض آب کشمش را به آب انگور قیاس می‌کنیم.

حکم حرمت شرب، برای «آب انگور» (البته پس از خمر شدن آن) ثابت است و علت آن، مسکر بودن آب انگور است، و آقای قیاسگر، آب کشمش را به آب انگور قیاس می‌کند و حکمی که برای عصیر عنبی بخاطر مسکر بودنش ثابت شده است را برای عصیر کشمش، ثابت می‌کند بخاطر آنکه آب کشمش ایضا مسکر می‌باشد.

«اصل» آب انگور است «فرع» آب کشمش می‌باشد و جامع بین آن دو «مسکر بودن» است. عملیاتی را که آقای قیاسگر انجام می‌دهد (قیاس) نام دارد یعنی آقای قیاس‌گر، می‌بیند که حکم حرمت از ناحیه شارع برای آب انگور، ثابت شده است و بررسی می‌کند که عصیر عنبی بخاطر مسکر بودنش، محکوم به حرمت شده است و عصیر کشمش را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌بیند که آب کشمش ایضا مسکر است و طبع جود و سخاوتش به جوشش می‌آید و حکم حرمت را از ناحیه خودش به آب کشمش، اعطا می‌فرماید و بدین وسیله یا علم و یقین و یا ظنّ و گمان، برایش حاصل می‌شود که حکم شرعی آب کشمش، همان حرمت خواهد بود.

بنابراین عملیات آقای قیاسگر، «دلیل» است و نتیجه آن دلیل، آن است که آقای قیاسگر، مدعی می‌شود: (که شارع مقدّس به حرمت آب کشمش دستور داده است) در صورتی که طبق فرض، شارع مقدّس تنها حکم آب انگور را که حرمت باشد، بیان فرموده است. و بهذا التّقریر یندفع ... بعضیها نسبت به تعریف مذکور انتقاد نموده‌اند که دلیل، و نتیجه آن، یک چیز از آب درمی‌آید یعنی دلیل همان اثبات حکم حرمت برای آب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۶

کشمش است و نتیجه دلیل، ایضا همان اثبات حکم حرمت، برای آب کشمش خواهد بود.

و حال آنکه دلیل، و نتیجه آن، باید جدای از هم و دو شیء مغایر هم باشند.

وجه الدّفع ... از بیان قبلی معلوم شد که انتقاد مزبور وارد نمی‌باشد چه آنکه دلیل و نتیجه دلیل، دو شیء مغایر هم می‌باشند.

«دلیل» عبارت بود از عملیات آقای قیاسگر، آقای قیاس، از ناحیه خود بخاطر وجود علت حکم، در «فرع» (آب کشمش)، حکم حرمت را به آن، عطا نمود و آن را همانند «آب انگور» محکوم به حرمت نمود.

و امّا نتیجه این دلیل آن شد که حکم شارع در مورد «آب کشمش» از نظر قیاس اثبات گردید بنابراین اصل دلیل شیئی است و نتیجه آن شیء دیگری خواهد بود اصل دلیل عملیات قیاس و اعطاء حکم از قبل او است، و نتیجه دلیل، اثبات حکم شارع برای «آب کشمش» است که حرمت شرب باشد.

کوتاه‌سخن باید پذیریم که تعریف مذکور بهترین تعریف برای قیاس می‌باشد و تعریف قیاس را به «مساواة بین فرع و اصل» (مساوی بودن آب انگور با آب کشمش از نظر مسکر بودن) تعریف به مورد قیاس است نه تعریف خود قیاس یعنی مساوی بودن دو شیء در علت حکم، محلّ و موردی است که قیاس در آن، تطبیق می‌شود نه آنکه مساوی بودن دو شیء، معنا و مفهوم قیاس باشد «قیاس» همان «عملیات شخص قیاسگر است» که در مورد تساوی دو شیء از نظر علت، قابل تحقّق خواهد بود.

۲- ارکان القیاس

قیاس ۴ رکن اساسی و بنیادی دارد که تحقّق قیاس بدون آن چهار تا رکن، غیر ممکن می‌باشد: ۱- «اصل» که همان مقیس علیه «آب انگور» است و حکم آن از ناحیه شارع صادر شده و معلوم و مشخص می‌باشد.

۲- «فرع» یعنی مقیس - چیزی که بغیر خود قیاس و سنجیده می‌شود که حکم شرعی آن معلوم نیست و آقای قیاس می‌خواهد حکم شرعی آن را ثابت نماید و در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۷

بعلة لثبوته فی محل آخر بتلك العلة. و المحل الاول، و هو المقیس، یسمى (فرعا).

و المحل الثانی، و هو المقیس علیه، یسمى (أصلا). و العلة المشتركة تسمى (جامعا).

و فی الحقیقه ان القیاس عملیه من المستدل (أی القائس) لغرض استنتاج حکم شرعی لمحل لم یرد فیہ نص بحکمه الشرعی، اذ توجب هذه العملیه عنده الاعتقاد یقینا او ظنا بحکم الشارع.

و العملیه القیاسیه هی نفس حمل الفرع علی الاصل فی الحکم الثابت للاصل شرعا، فیعطى القائس حکما للفرع مثل حکم الاصل، فان كان الوجوب أعطى له الوجوب، و ان كان الحرمة فالحرمة ... و هكذا.

و معنی هذا الاعطاء ان یحکم بأن الفرع ینبغی أن یکون محکوما عند الشارع بمثل حکم الاصل للعلة المشتركة بینهما. و هذا الاعطاء او الحکم هو الذى یوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للاصل من الحکم عند الشارع، و یکون هذا الاعطاء او الحکم او الاثبات او الحمل - ما شئت فعبر - دلیلا عنده علی حکم الله فی الفرع.

و علیه:

(فالدلیل): هو الاثبات الذى هو نفس عملیه الحمل و اعطاء الحکم للفرع من قبل القائس.

و (نتیجه الدلیل): هو الحکم بان الشارع قد حکم فعلا علی هذا الفرع بمثل حکم الاصل.

مثال فرضی «فرع - مقیس، همان آب کشمش است.

۳- «علت» یعنی جهت مشترک و جامع بین اصل و فرع، که در مثال فرضی همان «مسکر بودن» می‌باشد.

۴- «حکم» یعنی نوع حکم اصل باید معلوم باشد که آن را برای فرع می‌خواهد ثابت نماید که همان «حرمت شرب» می‌باشد با چهار رکن مذکور «قیاس» محقق می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۸

فتكون هذه العملیه من القائس دلیلا علی حکم الشارع، لانها توجب اعتقاده یقینی أو الظنی بأن الشارع له هذا الحکم.

و بهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بان الدليل - و هو الاثبات - نفسه نتيجة الدليل، بينما انه يجب ان يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه.

وجه الدفع، انه اتضح بذلك البيان ان الاثبات في الحقيقة - و هو 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 أجزاها.

و من هنا يظهر ان هذا التعريف افضل التعريفات و ابعدها عن المناقشات.

و اما تعريفه بالمساواة بين الفرع و الاصل في العلة او نحو ذلك، فانه تعريف بمورد القياس، و ليست المساواة قياسا.

و على كل حال، لا يستحق الموضوع الاطالة، بعد ان كان المقصود من القياس واضحا.

۲- اركان القياس بما تقدم من البيان يتضح ان للقياس اربعة اركان:

۱- (الاصل)، و هو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا.

۲- (الفرع)، و هو المقيس، المطلوب اثبات الحكم له شرعا.

۳- (العلة)، و هي الجهة المشتركة بين الاصل و الفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. و تسمى «جامعا».

۴- (الحكم)، و هو نوع الحكم الذي ثبت للاصل و يراد اثباته للفرع.

و قد وقعت ابحاث عن كل من هذه الاركان مما لا يهمننا التعرض لها الا فيما يتعلق بأصل حجيته و ما يرتبط بذلك. و بهذا الكفاية.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۸۹

۳- حجية القياس

اشاره

ان حجية كل اماره تناط بالعلم (۱)- و قد سبق بيان ذلك في هذا الجزء أكثر من

(۱)- حجيت قياس همانند بقيه امارات تنها در دو صورت (که صورت سوّمی نخواهد داشت) قابل اثبات است.

صورت اول آن است که قياس باعث علم و يقين نسبت به حکم شرعی بشود يعنى آقاي قياسگر با عمليات مقايسه‌ای خود نسبت به حکم شرعی يقين و قطع حاصل نمايد در اين صورت قياس منشأ علم می‌شود و حجيت علم ذاتی می‌باشد و حجيت قياس به عنوان دليل شرعی، ثابت خواهد بود.

صورت دوّم آن است که قياس باعث پيدایش ظنّ و گمان نسبت به حکم شرعی بشود در اين صورت نظر بر اينکه ظنّ بما هو ظنّ، (لا يعنى من الحقّ شيئا) هيچ گونه اعتبار و حجيتی ندارد، لذا بايد دليل قطعی و جزمی ديگری باشد تا به وسيله آن، ظنّ حاصل از قياس، حجّت بشود.

بنابراين راجع به حجيت قياس از دو ناحيه مذکور بايد بحث نماييم و خواهيم ديد که قياس، هر دو جهت حجيت را فاقد می‌باشد و لذا از زمره امارات شرعيه بيرون رفته و برای هميشه بايد گور خود را گم نمايد و در زباله‌دان تاريخ ماوی و منزل گزيند.

۱- هل القياس يوجب العلم؟

قیاس مورد بحث یکی از انواع تمثیل می‌باشد و تمثیل، نوعی از حجّت است که در علم منطق تمثیل را این‌چنین تعریف نموده‌اند: (اثبات حکم لجزئیّی لثبوتّه فی جزئیّی آخر مشابه له)

«ثابت کردن حکمی را برای یک فرد و جزئی بخاطر ثبوت آن حکم در فرد و جزئی دیگری که مشابه با آن فرد اولی می‌باشد.»
و تنها چیزی را که تمثیل افاده می‌کند، احتمال است و بس، چه آنکه تشابه دو شیء در یک امر و یا در چند امر، لازم نمی‌شود که هر دو شیء به یک حکم، محکوم باشند، بنابراین قیاس هرگز افاده علم و یقین را ندارد و حتّی اگر فرض کنیم که دو شیء، شباهت بسیار قوی باهم دارند و یا از جهات متعدّدی باهم شبیه
أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۰
مره- فالقیاس، کباقی الامارات، لا یکون حجه الا فی صورتین لا ثالث لهما:
۱- ان یکون بنفسه موجبا للعلم بالحکم الشرعی.

۲- ان یقوم دلیل قاطع علی حجیته، اذا لم یکن بنفسه موجبا للعلم و حیثند لا بد من بحث موضوع حجیه القیاس من الناحیتین، فنقول:
۱- هل القیاس یوجب العلم؟ ان القیاس نوع من «التمثیل» المصطلح علیه فی المنطق- راجع (المنطق) للمؤلف ۱۴۷/۲- ۱۴۹- و قلنا
هناک: ان التمثیل من الادله التي لا تفید الا الاحتمال، لانه لا یلزم من تشابه شیئین فی أمر، بل فی عدّه أمور، ان یتشابه من جمیع
الوجوه و الخصوصیات.

نعم، اذا قویّت وجوه الشبه بین الاصل و الفرع و تعددت- یقوی فی النفس الاحتمال حتی یکون ظنا و یقرب من الیقین. و القیافه من
هذا الباب. و لکن کل ذلك لا یغنی عن الحق شیئا.
غیر انه اذا علمنا- بطریقه من الطرق (۱)- ان جهه المشابهه عله تامه لثبوت

هستند، احتمال یکسان بودن هر دو، در حکم شرعی، قوت می‌یابد، و در نفس، اطمینان و ظنّ ایجاد نموده و به علم و یقین نزدیک خواهد شد ولی احتمال قوی و اطمینان قریب به علم، در اثبات حکم شرعی نقشی را ایفا نمی‌کند و فایده‌ای بار نمی‌آورد و مسئله «قیافه» و قیافه‌شناسی (که گاهی دو شخص در ویژگی‌ها و بعضی خصلت‌ها شبیه هم می‌باشند. یکی از آنها را می‌دانیم شرور است و حکم کنیم که دیگری هم شرور می‌باشد) ایضا تنها مفید احتمال و حد اکثر افاده اطمینان خواهد کرد و ظنّ و گمان «لا یغنی عن الحق شیئا».

(۱)- استاد مظفر از این عبارت تا عبارت (و لاجل ان یتّضح الموضوع ...) که ۳۱ سطر می‌شود، حساب قیاس را از قیاس منطقی برهانی (که در اصطلاح فقها به «منصوص العله» تعبیر شده است) را جدا می‌سازد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۱

به این کیفیت که قیاس مورد بحث در علم اصول که به «ابو حنیفه» منسوب می‌باشد، افاده علم نمی‌کند و امّا آنچه که افاده علم می‌کند و حکم شرعی را به‌طور قطع ثابت می‌نماید «برهان منطقی» و بتعبیر فقها «منصوص العله» نام دارد و غیر از قیاس معروف و مورد بحث، خواهد بود، لازم به نظر می‌رسد که یک مثال برای «قیاس» بیاوریم که چگونه حصول قطع را نسبت به حکم شرعی افاده نمی‌کند و یک مثال برای «منصوص العله» بیاوریم که چگونه مفید جزم به حکم شرعی خواهد بود؟

مثال قیاس: در مورد «خمر» علم داریم که حکم شرعی آن حرمت است و عصیری که از نبیذ اخذ می‌شود، حکم شرعی آن نامشخص است و هر دو، جهت اشتراک و تشابه دارند که «مسکر بودن» باشد چهار رکن اساسی قیاس موجود است:

۱- اصل - خمر، ۲- فرع - عصیر نبیدی، ۳- جامع - مسکر بودن، ۴- حکم - حرمت شرب از ناحیه شارع برای اصل، ثابت است.
شخص قیاسگر می‌گوید علت «حرمت شرب»، مسکر بودن است و نظر بر اینکه مسئله «سکر» در عصیر نبیدی ایضا موجود است و

لذا حکم خمر را برای عصیر نیبذی ثابت می‌کند یعنی عصیر نیبذی را به «خمر» قیاس می‌نماید و حکم حرمت شرب را برای عصیر نیبذی به اثبات می‌رساند.

منتهی مسئله وجود «سکر» در «خمر» و «عصیر نیبذی» یک مسئله وجدانی است و با وجدان قابل درک است و اما اینکه علت تامه حکم (حرمت شرب) «مسکر بودن» باشد از طریق عقل ثابت نمی‌شود چه آنکه درک ملاکات و علل تامه احکام از قلمرو ادراک عقل بیرون است و عقل ناتوان‌تر از آن است که بتواند ملاک احکام را درک نماید و ثابت نماید که علت تامه حرمت شرب خمر، مسکر بودن است تا حرمت شرب، برای عصیر کشمش، ایضا ثابت بشود.

و بلکه آشنایی به ملاکات احکام از طریق سمعی و از ناحیه مبلغین احکام (ائمّه و انبیاء علیهم السلام) امکان دارد و با دلیل عقلی از طریق کشف ملازمه ممکن است احکام و بعضی ملاکات احکام را درک نمود و لکن در مسئله قیاس چنین ملازمه‌ای اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۲

الحکم فی الاصل عند الشارع، ثم علمنا ایضا بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها فی الفرع - فانه لا محالة يحصل لنا، علی نحو الیقین، استنباط ان مثل هذا الحکم ثابت فی الفرع کثبوته فی الاصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. و یكون من القیاس المنطقی البرهانی الذی یفید الیقین.

و لکن الشأن کل الشأن فی حصول الطریق لنا الی العلم بان الجامع علة تامه للحکم الشرعی. و قد سبق ص ۲۶۹ من هذا الجزء ان ملاکات الاحکام لا مسرح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلی فیها، فلا تعلم الا من طریق السماع من مبلغ

وجود ندارد، بنابراین قیاس موجب حصول قطع و یقین نسبت به حکم شرعی نخواهد شد.

مثال «منصوص العلة» و «برهان منطقی»:

مثلا: در مورد «ماء البئر» (آب چاه) ثابت شده است که شارع مقدس فرموده است:

(ماء البئر لا یفسده شیء لان له ماده) یعنی آب چاه با ملاقات شیء نجس، نجس نمی‌شود بعلة اینکه آب چاه دارای ماده و جریان و جوشش است.

مسئله مذکور منصوص العلة نام دارد یعنی به علت حکم، تصریح شده می‌دانیم و که علت تامه عدم نجاست، جاری بودن آب چاه می‌باشد، و می‌توانیم حکم عدم نجاست را برای هر آبی که جریان و جوشش داشته باشد، ثابت نماییم مثلا: آب خزینه حمام را می‌توانیم به «عدم نجس شدن» با ملاقات نجس، محکوم نماییم بخاطر اینکه علت تامه نجس نشدن، در آب خزینه حمام موجود است که ماده و جوشش و جریان داشتن است.

مسئله مذکور را بصورت برهان منطقی در می‌آوریم: صغری: ماء الحمام له ماده... کبری: (و کل ماده واسع لا یفسده شیء بمقتضى التعلیل فی الحدیث...)، نتیجه: (فماء الحمام لا یفسده شیء).

کوتاه‌سخن مثال مذکور مصداق برای قیاس نمی‌باشد و بلکه نام آن، در منطق «قیاس برهانی» است و در فقه به «منصوص العلة» نام گذاری شده است و مفید یقین به حکم شرعی خواهد بود و راجع به منصوص العلة بحث خواهیم نمود.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۳

الاحکام الذی نصبه الله تعالی مبلغا و هادیا. و الغرض من كون الملائکات لا مسرح للعقول فیها أن أصل تعلیل الحکم بالملائک لا يعرف الا من طریق السماع لانه أمر توقیفی، اما نفس وجود الملائک فی ذاته فقد يعرف من طریق الحس و نحوه، لکن لا بما هو علة و ملاک، کالاسکار فان کونه علة للتحريم فی الخمر لا- یمكن معرفته من غیر طریق التبلیغ بالادلة السمعیه، اما وجود الاسکار فی الخمر و غیره من المسکرات فأمر يعرف بالوجدان، و لکن لا- ربط لذلك بمعرفة کونه هو الملائک فی التحريم، فانه لیس هذا من

الوجدانیات.

و علی کل حال، فان السر فی ان الاحکام و ملاکاتها لا- مسرح للعقول فی معرفتها واضح، لانها امور توفیقیة من وضع الشارع، کاللغات و العلامات و الاشارات التي لا تعرف الا من قبل واضعها، و لا تدرك بالنظر العقلي، إلا من طریق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم فی بحث الملازمات العقلية فی الجزء الثاني. و فی دلیل العقل من هذا الجزء. و القياس لا يشكل ملازمة عقلية بین حکم المقيس عليه و حکم المقيس.

نعم اذا ورد نص من قبل الشارع فی بیان علّة الحكم فی المقيس عليه فانه يصح الاكتفاء به فی تعديّة الحكم الى المقيس بشرطین: (الاول) ان نعلم بان العلة المنصوصة تامّة يدور معها الحكم اينما دارت، و (الثاني) ان نعلم بوجودها فی المقيس.

و الخلاصة: ان القياس فی نفسه لا- يفيد العلم بالحكم، لانه لا- يتكفل ثبوت الملازمة بین حکم المقيس عليه و حکم المقيس. و يستثنى منه منصوص العلة بالشروطین اللذين تقدمتا. و فی الحقيقة إن منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتي بيانه. و كذلك قياس الأولوية.

و لأجل ان يتضح الموضوع (۱) أكثر نقول: ان الاحتمالات الموجودة فی كل قياس

(۱)- استاد مظفر برای توضیح بیشتر مطلب و اینکه از قیاس، علم و یقین نسبت به حکم شرعی حاصل نمی‌شود می‌فرماید در مورد قیاس پنج تا احتمال وجود دارد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۴

در صورتی، قیاس می‌تواند افاده علم نماید که هر پنج تا احتمال نفی و رفع بشود و احتمالات پنج‌گانه فقط با ورود نصّ، قابل رفع می‌باشند چنانچه در مورد «ماء بثر»، نصّ و روایت داشتیم.

کوتاه‌سخن با وجود یکی از احتمالات، کمر قیاس می‌شکند و از افاده قطع نسبت به حکم شرعی عاجز خواهد شد و احتمالات از این قرار است:

۱- احتمال ان یكون الحكم فی الاصل ... در مثال قیاس عصیر کشمش را به عصیر عنبی، دو تا احتمال جلو آقای قیاسگر را می‌گیرد و او را از انجام عملیات قیاس باز خواهد داشت و آقای قیاسگر اولاً باید هر دو احتمال را رفع نماید و سپس دست به عملیات قیاس بزند و حکم «اصل» را برای «فرع» ثابت نماید و آن دو احتمال این است:

(۱) احتمال می‌رود که علّت حرمت عصیر انگوری، در نزد خداوند، مسکر بودن نباشد و بلکه شاید علّت آن، چیزی دیگری باشد.

(۲) احتمال می‌رود که اصلاً حرمت عصیر عنبی، در نزد خداوند، علّتی نداشته باشد و خداوند بدون جهت و علّتی، حرمت شرب را برای (عصیر عنبی)، جعل نموده است، مؤید احتمال دوم همان معتقدات عاملین به قیاس است یعنی آنها احکام الله را معلّل به مصالح و مفسد نمی‌دانند.

خلاصه سخن، مرحوم مظفر تحت شماره ۱ تنها یک احتمال را بطور رسمی ذکر نموده است ولی از عبارت کتاب دو احتمال استفاده می‌شود و علی‌ای حال آقای قیاسگر زمانی می‌تواند عملیات قیاس را انجام بدهد و علم و یقین نسبت به حکم شرعی حاصل نماید که هر دو احتمال را رفع نماید و هر دو احتمال بقوت خود باقی می‌باشد و لذا نه تنها علم و قطع برای او حاصل نمی‌شود که ظنّ و گمان به ثبوت حکم شرعی برای فرع پیدا نخواهد کرد.

۲- احتمال انّ هناك وصفا ... در همان مثال مذکور احتمال دیگری ایضا برای آقای قیاسگر ایجاد مزاحمت می‌کند و آقای قیاس باید این مزاحمت را از سر راه خود بردارد و سپس با عملیات قیاس حکم اصل را برای فرع، ثابت نماید، و آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۵

احتمال این است که شاید علت حرمت عصیر عنبی، تنها مسکر بودن نباشد و بلکه وصف آخری در عصیر عنبی موجود است که مجموع مسکر بودن و آن وصف، علت برای حرمت می‌باشند.

و آن وصف حتما در عصیر نیبذی موجود نمی‌باشد بنابراین آقای قیاسگر از کجا، علم به ثبوت حرمت برای فرع، حاصل خواهد کرد؟

۳- احتمال سوم آن است که شاید آقای قیاس یک چیز بیگانه‌ای را به علت حکم اضافه کرده باشد که دخالت در ثبوت حکم حرمت، برای مقیاس علیه (عصیر عنبی) ندارد و لذا از قیاس، علم و یقین به ثبوت حکم، برای «فرع» حاصل نخواهد شد (مؤلف) این احتمال سوم نامفهوم است شاید مراد صاحب کتاب، همان احتمال دوم باشد.

۴- احتمال چهارمی که مانع از کار آقای قیاس می‌شود این است که علت حرمت «عصیر عنبی» تنها «مسکر بودن» نمی‌باشد بلکه علت تامه (مسکر بودن عصیر عنبی) است یعنی مسکر بودن، علاوه بر اینکه منسوب به «عصیر عنبی» باشد، علت است و لذا با وجود احتمال مزبور آقای قیاس نمی‌تواند قطع به ثبوت حکم در عصیر کشمش، پیدا نماید، مثلا در مورد بیع فرموده‌اند که جهل بثمر (عوض) موجب فساد بیع خواهد شد و اگر علم داشته باشیم که علت فساد و بطلان بیع، جهل بثمر (عوض) می‌باشد نمی‌توانیم مثلا نکاح را به بیع مقایسه کنیم و بگوییم که جهل به مقدار مهر، باعث فساد و بطلان نکاح می‌شود چه آنکه احتمال دارد که جهل به ثمن و عوضی که منسوب به بیع است، علت برای فساد و بطلان بشود نه جهل به مطلق عوض و ثمن، بنابراین با وجود چنین احتمال، آقای قیاس نمی‌تواند قطع به ثبوت حکم برای مقیاس حاصل نماید.

۵- احتمال پنجمی که مانع از علمیات قیاس می‌شود این است که شاید علت حرمت عصیر عنبی، با جمیع خصوصیاتش در عصیر کشمش، تحقق نیابد و لذا اطمینان نداریم که حتما حکم حرمت برای عصیر نیبذی هم ثابت می‌باشد (احتمال پنجم در حقیقت همان احتمال دوم است).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۶

خمسه و مع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الاصل و حكم الفرع، و لا يمكن رفع هذه الاحتمالات الا بورود النص من الشارع؛ و الاحتمالات هي:

۱- احتمال ان يكون الحكم في الاصل معللا عند الله بعله أخرى غير ما ظنه القائس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند الله بشيء اصلا، لانهم لا يرون الاحكام الشرعية معللة بالمصالح و المفساد و هذا من مفارقات آرائهم فانهم اذا كانوا لا يرون تبعية الاحكام للمصالح و المفساد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعله التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

۲- احتمال ان هناك وصفا آخر ينضم الى ما ظنه القائس علة بان يكون المجموع منهما هو العلة للحكم، لو فرض ان القائس أصاب في أصل التعليل.

۳- احتمال ان يكون القائس قد اضاف شيئا اجنبيا الى 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 الى موضوعه «اعنى الاصل» لخصوصية فيه. مثال ذلك:

لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعا في افساد البيع، و اراد ان يقيس على البيع عقد النكاح اذا كان المهر فيه مجهولا. فانه يحتمل ان يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسرى الحكم الى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح

علی‌ای حال تا مادامی که احتمالات مذکور برای شخص قایس، موجود باشد، حصول علم و یقین به ثبوت حکم برای مقیس حاصل نمی‌شود و احتمالات مزبور به وسیله ادله سمعیه و یا با بیان شارع مقدس قابل رفع می‌باشند و فرض بر این است که ادله سمعیه در کار نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۷

المعاوضی (۱) و النکاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضه عن البضع.

۵- احتمال آن تكون العلة الحقيقية لحكم المقیس علیه غیر موجوده أو غیر متوفرة بخصوصياتها فی المقیس.

و كل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتیجه، و لا يدفعها الا الادله السمعیة الواردة عن الشارع.

و قيل: من الممكن تحصيل العلم بالعله (۲) بطریق برهان السبر و التقسیم. و برهان

(۱)- صلح بر دو قسم است، صلح غیر معاوضی که عوض ندارد و صلح معاوضی که دارای عوض می‌باشد مثلاً: صاحب کتاب اصول فقه، استفاده از کتاب اصول فقه را برای کسی مصالحه می‌کند گاهی در مقابل آن عوضی دریافت می‌کند و گاهی بلاعوض صلح می‌نماید در مسئله صلح معاوضی، جهل به ثمن و عوض، موجب بطلان صلح نمی‌شود مثلاً: زید و عمر از همدیگر طلبکار و بدهکار است و مقدار طلب نامعلوم است و باهم صلح می‌کنند که هیچ کدام از دیگری طلبکار نباشد، و همچنین در مسئله نکاح به اعتبار اینکه در مسئله نکاح عوض و معوضی موجود است عوض (مهر) می‌باشد و «معوض» جناب حضرت (بضع) است که بزرگترین فیلسوفان جهان فلسفه و دانشمندان دنیای علم و مبارزان عالم مبارزه و سیاستمداران جهان سیاست، در مقابل او کمر خم نموده و سر تعظیم فرود می‌آورند، اگر «مهر» نامشخص باشد، باعث فساد و بطلان نکاح نخواهد شد.

(۲)- برهان «سبر و تقسیم» همان‌طوری که از نامش (سبر- امتحان و آزمایش، تقسیم- قسمت)، پیدا است این است که جمیع احتمالات را در مورد شیء مورد بحث می‌شماریم و با دلیل وجدانی و بدیهی یک‌یک احتمالات را نفی می‌کنیم و تنها یک احتمال باقی می‌ماند و روی آن یک احتمال حساب باز می‌کنیم و آن را معیار اصلی قرار خواهیم داد.

بعضیها از راه برهان مذکور خواسته‌اند بقیاس بال و پری بدهند و ثابت نمایند که، قیاس، باعث حصول علم به حکم شرعی می‌شود مثلاً در مورد گندم، حرمت «ربا» از ناحیه شارع جعل شده است و راجع به علت حرمت «ربا» در گندم، سه تا احتمال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۸

داده می‌شود:

۱- علت حرمت «ربا» در گندم طعام بودن آن است.

۲- علت حرمت «ربا» در گندم، قوت بودن آن است (قوت جمع آن «اقوات» است و به معنای رزق و روزی، خواهد بود یعنی گندم بخاطر آنکه جزء ارزاق است لذا حرمت «ربا» برایش جعل شده است).

۳- علت حرمت ربا در گندم کیل بودن آن است یعنی اندازه و مقدار گندم با وزن و پیمانه، مشخص می‌شود نه با عدد و شمارش و به این خاطر «ربا» در گندم حرام خواهد بود.

هر دو احتمال اول و دوم باطل می‌باشد پس معلوم می‌شود که علت حکم حرمت ربا، همان کیل است و هر چیزی که در آن، کیل مطرح باشد، حکم حرمت «ربا» برای آن ثابت می‌شود و بدین‌سان قیاس باعث حصول قطع به ثبوت حکم شرعی در غیر گندم مانند جو و عدس و غیر ذلک خواهد شد.

اقول: من شرط برهان السبر و التقسیم ... می‌فرماید برهان سبر و تقسیم شرایطی دارد و در صورت وجود شرایط، برهان مزبور، برهان حقیقی و مفید یقین می‌شود. یکی از شرایط (که در ما نحن فیه موجود نیست) آن است که تقسیم احتمالات باید به صورت حصر

عقلی و از طریق قسمت ثنایی (دوتایی) باشد یعنی تقسیم باید مردّد بین نفی و اثبات باشد که اجتماع هر دو احتمال غیر ممکن و قسم سوّم هم در کار نباشد مانند تقسیم حیوان را به ناطق و غیر ناطق.

و اما در ما نحن فیه احتمالات مبتنی بر حصر عقلی نمی‌باشد بلکه در ما نحن فیه احتمالات منحصر به سه تا نیست بلکه شاید علّت حرمت «ربا» در گندم علاوه بر آن سه احتمال، احتمالات دیگری باشد که آقای قیاسگر، غافل از آنها می‌باشد.

بنابراین احتمالات دیگری هم وجود دارد که آقای قیاس اصلا آنها را تصوّر نکرده است (و من الاحتمالات أن تكون ... شاید علّت حرمت، هم طعم و هم قوت و هم کیل و هم چیز دیگری باشد.

و من الاحتمالات ان یکون ملاک الحکم شیئا آخر ... شاید علّت حرمت،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۳۹۹

چیزی باشد که غیر از آن سه چیز مذکور است که قیاس احتمال داده است، یعنی احتمال دارد که علّت حرمت «ربا» در گندم، مربوط به خود گندم نباشد و بلکه مربوط به صاحبان گندم باشد چنانچه در آیه ۱۶۰ سوره نساء علّت حرمت طیبات را، چیزی که خارج از اوصاف اشیاء طیبیه است، معرّفی نموده است که آن، عصیان و معصیت و خلافکاری‌های مردم یهود می‌باشد.

بنابراین علّت حرمت «ربا» را در گندم نباید در خود گندم جستجو نماییم شاید علّت حرمت چیزی خارج از اوصاف گندم و امثال آن باشد.

بل من الاحتمالات عند هذا القائس ... شاید حکم حرمت «ربا» در گندم، اصلا علّتی نداشته باشد و شارع مقدّس بدون علّت و سببی حکم مذکور را جعل کرده باشد (چنانچه طرفداران قیاس که برادران اهل سنت هستند، احکام شرعی را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانند) علی‌ای حال برهان سبر و تقسیم ایضا توانست کاری برای قیاس، صورت بدهد و مشکلی را از آن حل نماید و تنها چیزی که جریان برهان مزبور در مورد قیاس، بار دارد، «احتمال» است و یا حد اکثر ظنّ بثبوت حکم شرعی برای مقیاس، حاصل می‌شود و این ظنّ «لا یغنی عن الحقّ شیئا» حجّیت و اعتبار چنین ظنّ، ثابت و محرز نخواهد بود.

و فی الحقیقه انّ القائلین بالقیاس ... از مباحث گذشته معلوم شد که جناب «قیاس» افاده قطع و جزم نسبت به حکم شرعی را ندارد و حتّی خود عاملین به قیاس چنین لقمه بزرگی را نمی‌خواهند به دهنشان بگذارند و اگر بگذارند، نمی‌توانند قورت و فروبدهند، و اگر قورت و فروبدهند، نمی‌توانند هضم نمایند یعنی حصول قطع و یقین را از قیاس ادّعا ندارند و نهایت چیزی را که از قیاس انتظار دارند این است که قیاس، ظنّ بحکم شرعی را افاده می‌کند منتهی ظنّ حاصل از قیاس را از باب ظنّ خاصّ حجّت می‌دانند.

در مباحث بعدی همین جهت را مورد بررسی قرار می‌دهیم که آیا ظنّ حاصل از قیاس از باب ظنّ خاصّ حجّیت و اعتباری دارد و خواهیم دید که دلیل بر حجّیت آن در کتاب و سنت وجود ندارد و با اجماع و دلیل عقل ایضا حجّیت آن ثابت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۰

السبر و التقسیم عبارة عن عدّ جميع الاحتمالات الممكنة. ثم یقام الدلیل علی نفی واحد واحد حتی ینحصر الأمر فی واحد منها. فیتعیّن، فیقال مثلا:

حرمة الربا فی البرّ: اما أن تكون معللة بالطعم، او بالقوت، او بالکیل. و الكل باطل ما عدا الکیل. فیتعیّن التعلیل به.

اقول: من شرط برهان السبر و التقسیم لیكون برهانا حقیقیا، ان تحصر المحتملات حصرا عقليا من طریق القسمه الثنائیه (۱) التي تتردد بین النفی و الاثبات.

و ما یذكر من الاحتمالات فی تعلیل الحکم الشرعی لا تعدوا أن تكون احتمالات استطاع القائس ان یحتملها و لم یحتمل غیرها، لا أنها مبنیه علی الحصر العقلي المردد بین النفی و الاثبات.

و اذا كان الامر كذلك فكل ما یفرضه من الاحتمالات یجوز ان یکون وراءها احتمالات لم یصورها أصلا. و من الاحتمالات أن

تكون العلة اجتماع محتملين أو اكثر

نخواهد شد.

توضیح عبارت: قوله «فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بصدّهم عن سبيل الله كثيرا». «بخاطر ظلم و ستمی که یهود کردند و به خاطر بازداشتن مردم را از راه خدا، قسمتی از چیزهایی که پاک و پاکیزه بود بر آنها تحریم کردیم و آنان را از استفاده کردن از آن محروم ساختیم». منظور از تحریم طیبات همان است که در آیه ۱۴۶ سوره انعام به آن اشاره شده است که می‌فرماید: (ما بخاطر ظلم و ستم یهود) رباخواری می‌کردند و اموال مردم را به ناحق می‌خوردند و مردم را از راه خدا بازمی‌داشتند) هر حیوانی که «سم‌چاک» نباشد مانند شتر، را بر آنها حرام کردیم و پیه و چربی گاو و گوسفند را که مورد علاقه آنها بود نیز بر آنها تحریم نمودیم مگر آن قسمتی که در پشت حیوان و یا در اطراف امعاء و روده‌ها و یا مخلوط به استخوان بود».

(۱) - کتاب المنطق للمؤلف ۱/ ۱۰۶-۱۰۸ الطبعة الثانية.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۱

مما احتمله القانس. و من الاحتمالات ان يكون ملاك الحكم شيئا آخر خارجا عن اوصاف المقيس عليه لا يمكن ان يهتدى اليه القانس، مثل التعليل في قوله تعالى (سورة النساء ۱۶۰): «فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ»، فان الظاهر من الآية ان العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا اوصاف تلك الاشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القانس الذي لا يرى تبعية الاحكام للمصالح و المفسدات ان الحكم لا ملاك و لا علة له، فكيف يمكن ان يدعى حصر العلة فيما احتمله و قد لا تكون له علة.

و على كل حال، فلا يمكن ان يستنتج من مثل السبر و التقسيم هنا أكثر من الاحتمال. و اذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن.

فرجع الأمر بالاخير الى الظن (و ان الظن لا يغني عن الحق شيئا).

و في الحقيقة ان القائلين بالقياس لا يدعون افادته العلم، بل اقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير انهم يرون ان مثل هذا الظن حجة. و في البحث الآتي نبحت عن ادلة حجته:

۲- الدليل على حجية القياس الظني: (۱)

اشاره

(۱) - همان طوری که در اوائل بحث قیاس یاد آور شدیم، راجع به قیاس از دو ناحیه به بحث و بررسی می‌پردازیم ناحیه اول مربوط به این بود که آیا قیاس موجب قطع به حکم شرعی می‌شود یا نه؟ در حدود چهار صفحه و نیم کتاب، در این رابطه بحث نمودیم و به این نتیجه رسیدیم که قیاس در حد ذات، افاده علم نمی‌کند و هم اکنون در ناحیه دوم (که آیا ظن حاصل از قیاس حجیت دارد یا نه؟ به بحث می‌نشینیم.

از نظر علماء امامیه همان طوری که مکررا یاد آور شدیم قیاس، هیچ گونه اعتباری ندارد و ظن حاصل از آن مشمول عموماتی است که عمل به ظن را تحریم نموده و دلیل قطعی بر حرمت عمل به قیاس، از ناحیه اهل بیت علیهم السلام موجود است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۲

بعد إن ثبت ان القياس فى حد ذاته لا- يفيد العلم، بقى علينا ان نبحث عن الأدلة على حجیة الظن الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهیه عن اتباع الظن، كما صنعنا فى خبر الواحد، و الظواهر، فنقول:

اما نحن- الامامیه- ففى غنى عن هذا البحث، لانه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السّلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس: فقد تواتر عنهم النهى عن الاخذ بالقياس، و ان دين الله لا يصاب بالعقول، فلا الاحكام فى انفسها تصيبها العقول، و لا ملاكاتها و عللها.

على انه يكفينا فى إبطال القياس ان نبطل ما تمسكوا به لاثبات حجیته من الأدلة، لنرجع الى عمومات النهى عن اتباع الظن و ما وراء العلم.

اما غيرنا- من اهل السنه الذين ذهبوا الى حجیته- فقد تمسكوا بالأدلة الاربعه: الكتاب و السنه و الاجماع و العقل. و لا بأس ان نشير الى نماذج من استدلالاتهم (۱) لنرى ان ما تمسكوا به لا يصلح لاثبات مقصودهم، فنقول:

بنابراین از نظر علماء شیعه نیازی وجود ندارد که ظنّ حاصل از قیاس مورد استدلال واقع شود و با ادله حجیّت آن همانند ظنّ حاصل از خبر واحد به اثبات برسد و علماء سنّی که عمل به قیاس را جایز می‌دانند باید با ادله‌ای، حجیّت ظنّ حاصل از قیاس را ثابت نمایند و اینک به سراغ استدلال عاملین به قیاس (که با ادله اربعه (کتاب و سنّت و عقل و اجماع) برای حجیّت قیاس استدلال نموده‌اند) می‌رویم و یک‌یک دلایل آنها را رد نموده و قیاس را همراه با ظنّ حاصل از آن، به دست ادله ناهیه از عمل به ظنّ، می‌سپاریم، تا به کلی و برای همیشه از هستی و اعتبار ساقط شود.

(۱)- «نماذج» از ماده مذج است (مذج الشیء) ای اتّسع و انتفخ.

یعنی به تفصیل از استدلال‌های آنها، اشاره می‌کنیم:

قوله انّ الاعتبار هو الاتّعاظ لغه ... ص ۴۱۷، س ۳.

اتعاظ یعنی پند و اندرز گرفتن.

قوله من باب تشبّث الغریق بالطّحلب ... ص ۴۲۰، س ۱۲.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۳

الدلیل من الآيات القرآنیة: (۱)

طحلب عبارت است از شیء سبزرنگی که روی آب بوجود می‌آید و «خزه» تعبیر می‌کنند می‌گویند: (طحلب الماء) یعنی آب «خزه» بست، آب خزه گرفت و یا می‌گویند (طحلبت الارض): زمین از گیاه سبز شد. (الغریق یتشبّث با الطّحلب) یعنی غریق به طحلب و شیء سبزرنگ «خزه»، متوسّل می‌شود و به آن چنگ می‌زند و با این توسّل هرگز نجات نمی‌یابد.

(۱)- از جمله دلائلی که برای اثبات حجیّت قیاس از ناحیه عاملین به قیاس ذکر شده است آیه (۲) سوره حشر می‌باشد (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)

«ای هوشیاران از این داستان پند و عبرت بگیرید».

مبنی بر اینکه «اعتبار» به معنای عبور کردن و گذر کردن و تعدّی دادن حکم اصل را به فرع می‌باشد و قیاس هم به همین معنا است

یعنی حکم ثابت برای خمر را عبور بدهیم بسوی (عصیر نیبذی) که فرع است و عصیر نیبذی را محکوم بدانیم به حکمی که برای (خمر) جعل شده است که همان حرمت شرب باشد.

و فیه انّ اعتبار ... ما حصل جواب این است که «اعتبار» از نظر لغت در چند معنا بکار می‌رود:

۱- به معنای عبور کردن و گذشتن و رد شدن، می‌گویند: (عبر السَّیْل) سیل عبور کرد، گذشت، راه را طی کرد، (عبر النَّهْر) از رودخانه گذشت.

۲- به معنای تعبیر کردن، می‌گویند: (عبر الرَّؤْیا) خواب را تعبیر کرد.

۳- به معنای بررسی کردن و آزمایش، می‌گویند: اعتبر الشَّیء چیزی را بررسی کرد، آزمایش کرد، شمرد.

۴- به معنای اتعاض، عبرت گرفتن و پند گرفتن، می‌گویند: (اعتبر به) از آن پند گرفت و آنچه که در آیه مبارکه مناسب با کلمه (فاعتبروا) است همان معنای چهارم است (فاعتبروا) یعنی پند و اندرز بگیریید چه آنکه آیه در مورد کسانی نازل شده است که اهل کتاب بودند و به کفر و شرک گرویدند.

چنانچه آقای ابن حزم، (یکی از علماء اهل سنت و جماعت) در کتاب خود بنام

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۴

(منها) - قوله تعالی - (الحشر ۲): «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ»، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور والمجاوزه، والقياس عبور و مجاوزه من الاصل الى الفرع.

و (فیه) إن الاعتبار هو الاتعاض لغه، و هو الأنسب بمعنی الآیه الواردة فی

«ابطال القیاس» فرموده است که اگر جمله (فاعتبروا یا اولی الابصار) مربوط به قیاس بود باید در ذیل آیه و یا در حدیث یا روایتی، بیان می‌شد که چه چیز را قیاس کنیم و چه وقتی قیاس نمائیم و به چه چیز عمل مقایسه را انجام بدهیم و اگر زمان قیاس و اشیاء مورد قیاس معرفی می‌شد ما طبق آن عمل می‌کردیم و از محدوده معین شده تجاوز نمی‌کردیم و خلاصه معلوم است که آیه مبارکه هیچ‌گونه رابطه‌ای با قیاس ندارد.

و منها قوله تعالی (یس) آیه ۷۸ و ۷۹ ... یکی از آیات این است:

(وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ).

«شخصی از کنار گورستانی عبور کرد با استخوان مرده‌ای روبرو شد آن را بدست گرفته بود با خود گفت الآن می‌روم و با محمد (ص) محاجه نموده او را محکوم می‌سازم، آمد حضور حضرت رسول خدا (ص) و با حالت تمسخر گفت چه کسی این استخوانهای پوسیده را زنده می‌کند؟»

قرآن جواب می‌دهد: بگو زنده می‌کند کسی که در ابتداء خلقت آن را حیات و زندگی بخشیده است.

کیفیت استدلال از این قرار است: خداوند به قیاس مساوات مسئله احیاء و زنده کردن انسان را در ابتداء خلقت، با مسئله احیاء و زنده کردن انسان را پس از آنکه بصورت رمیم و استخوان پوسیده درآمده، مقایسه نموده است و حکم ثابت برای انسان، در ابتداء خلقتش که قدرت الهی بر احیاء آن باشد را برای مقیس (انسان بصورت رمیم و خاکستر) ثابت نموده است و اگر قیاس حجیت و اعتبار نداشت، استدلال به آیه برای اثبات قدرت الهی نسبت به احیاء رمیم، از صحت برخوردار نبود بنابراین عمل به قیاس به حکم آیه مذکور، جائز و صاحب اعتبار خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۵

الذین كفروا من أهل الكتاب، اذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. و این هی من القیاس الذی

نحن فيه؟

و قال ابن حزم في كتابه إبطال القياس ص ۳۰: «و محال ان يقول لنا: فاعتبروا يا أولى الابصار، و يريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن و لا- في الحديث: أي شيء نقيس؟ و لا- (متى نقيس؟) و لا- (على أي نقيس؟). و لو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، و حرم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جمله، و لا نتعدى حدوده».

و (منها)- قوله تعالى (يس ۷۸- ۷۹): «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»، باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظر للنظر، بل هي استدلال بالقياس لافحام من ينكر احياء العظام و هي رميم. و لو لا ان القياس حجة لما صح الاستدلال فيها.

و (فيه) إن الآية لا تدل على هذه المساواة (۱) بين النظيرين كنظيرين في أية جهة

(۱)- می فرماید: آیه مبارکه هرگز دلالت بر چنان مساواتی ندارد و استدلال به آیه از باب قیاس نخواهد بود بلکه آیه مورد نظر، بخاطر رفع استغراب و استعجاب منکرین زنده شدن انسان پس از مرگ، ملازمه و تلازمی را بین قدرت خداوند بر خلقت انسان درحالی که مسبوق به عدم بوده و بین قدرت خداوند بر خلقت انسان، درحالی که بصورت رميم و استخوان پوسیده درآمده، اشاره می نماید و ماجرای ملازمه از این قرار است: وجود ملزوم (قدرت خداوند بر ایجاد و ابداع انسان در ابتداء امر (درحالی که هیچ وجودی نداشته) ثابت و لازم آن (قدرت الهی بر ایجاد انسان پس از آنکه وجود داشته و به صورت رميم و خاکستر درآمده) بتوسط ملازمه ثابت می شود چه آنکه از لازمه قدرت داشتن بر ایجاد و ابداع شیء، قدرت داشتن بر اعاده آن شیء می باشد و مسئله ابداع و ایجاد انسان را درحالی که معدوم بوده، مشکل تر است از مسئله ساختن انسان را از خاکستر و ذرات پراکنده.

آیه مبارکه با معرّفی مطلب مذکور به استغراب منکرین (و اینکه چگونه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۶

استخوان‌های پوسیده و رميم، بصورت انسان در می آیند) را پاسخ داده است که اصلا ربطی به قیاس مساواة ندارد.

«قیاس مساواة» آن طوری که در علم منطق معرّفی نموده‌اند، آن است که دارای صغری و کبری و نتیجه می باشد و صدق نتیجه آن، بستگی دارد بر اینکه یک مقدمه خارجی، باثبات برسد مثلا- می گوئیم الف مساول «ب» و «ب» مساول «ج» فالف، مساول «ج» صداقت نتیجه زمانی ثابت می شود که یک مقدمه خارجی ثابت باشد و آن مقدمه خارجی این است (کلّ مساوی المساوی مساو) و یا مثلا بگوئیم: الجسم جزء من الحيوان، و الحيوان جزء من الانسان، فالجسم جزء من الانسان.

و لو صحّ ان يرد من الآية القياس فهو نوع من قياس الاولوية ... جواب دوّم: بر فرضی که مسئله قیاس در مورد آیه صحیح باشد، از نوع قیاس اولویت است و در سابق گفتیم: که قیاس اولویّیه، همان تمسک به مفهوم موافق کلام است که موجب قطع و یقین می شود چنانچه حرمت ضرب و شتم پدر و مادر را از طریق قیاس اولویّیه و مفهوم موافق آیه (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ ...) استفاده می کردیم و حساب قیاس محلّ بحث که تنها مفید ظنّ می باشد و همچنین قیاس مساواة، جدای از قیاس اولویت است. و قد استدلّوا بآیات آخر ... ص ۴۰۷، س ۱۰. در سوره مائده آیه ۹۵ می فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ».

اگر کسی در حال احرام عمدا صیدی را کشت، باید کفّاره بدهد و کفّاره اش مثل آن چهارپایی است که کشته است.

یعنی اگر مثلا شتر مرغ را کشته، مماثل او را که شتر است، کفّاره بدهد و اگر «آهو» را کشته مماثل او را که گوسفند است، کفّاره بدهد و اگر گاو وحشی را کشته، باید گاو اهلی، کفّاره بدهد.

کیفیت استدلال این است که حکم مماثل را به مماثل، قیاس کرده است. جواب:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۷

كانت، كما انها ليست استدلالا بالقياس، و انما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، اذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية أن تثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام و ايجادها لأول مرة بلا سابق وجود و بين القدرة على احيائها من جديد، بل القدرة على الثانى أولى، و اذا ثبتت الملازمة و المفروض ان الملزوم (و هو القدرة على انشائها أول مرة) موجود مسلم، فلا بد أن يثبت اللازم (و هو القدرة على احيائها و هى رميم). و اين هذا من القياس؟

و لو صح ان يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الاولوية المقطوعه، و اين هذا من قياس المساواة المطلوب اثبات حجيته، و هو الذى يبتنى على ظن المساواة فى العلة؟

و قد استدلوا بآيات أخر مثل قوله تعالى: (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ)، (يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ). و التشبث بمثل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب - كما يقولون -

الدليل من السنة: (۱)

آیه مذکور اصلا ربطی به قیاس مورد بحث ندارد.

چهارمین آیه‌ای که مورد استدلال قرار گرفته است آیه ۹۰ سوره نحل است «إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ» کیفیت استدلال این است که عدل به معنای مساواة است و با مورد قیاس یکسان می‌باشد.

استاد مظفر می‌فرماید استدلال بآیات مذکور جهت نجات قیاس از سقوط در دریای بی‌اعتباری مثل تشبث غریق است به طحلب و آیات مذکور اصلا ربطی بقیاس ندارد.

(۱) - طرفداران قیاس در رابطه با حجیت ظنّ حاصل از قیاس، روایات و احادیثی از رسول الله (ص) روایت نموده‌اند که سه تا از آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم و معلوم خواهد شد که هیچ‌یک از روایات، طرفداران قیاس را در اثبات مدّعیانشان یاری نخواهد داد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۸

رووا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله احاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم. و لا بأس ان نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول:

(منها) - الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بعثه قاضيا الى اليمن و قال له فيما قال: بما ذا تقضى اذا لم تجد فى كتاب الله و لا فى سنة رسول الله؟ قال معاذ:

(اجتهد رأيتى و لا آلو)، فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله».

قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأى. و اجتهاد الرأى لا بد من رده الى أصل، و الا كان رأيا مرسلًا، و الرأى المرسل غير معتبر. فانحصر الامر بالقياس.

و (الجواب): ان الحديث مرسل لا حجة فيه (۱)، لأن راويه - و هو الحارث بن

منها الحديث المأثور عن معاذ ... محل شاهد در حدیث معاذ بن جبل، جمله‌ای است که آقای معاذ در پاسخ سؤال رسول الله (ص)، عرض می‌کند و می‌گوید: (اجتهد رأيتى و لا آلو) در حکم مسائلی که از کتاب و سنت استفاده نمی‌شود، برأى خود و به اجتهاد برأى (که همان قیاس باشد عمل می‌کنم و باکی هم نداریم).

رسول الله (ص) از شنیدن جمله مذکور، اظهار خوشحالی نموده و حمد و سپاس الهی را انجام می‌دهد و خلاصه پیامبر (ص) از عمل به قیاس اظهار خشنودی می‌نماید و آن را مورد تصویب قرار می‌دهد.

قالوا: طرفداران قیاس مدعی‌اند که منظور از اجتهاد برای همان قیاس است چه آنکه اصل، در اجتهاد برای، قیاس است و اگر منظور قیاس نباشد معلوم می‌شود که مراد از اجتهاد برای همان رأی مرسل (نظری که مدرک و دلیل ندارد) باشد، رأی مرسل اعتباری ندارد، پس مراد از اجتهاد برای، همان عمل به قیاس (یعنی حکم اصل را برای فرع ثابت نمودن) خواهد بود.

(۱) - چهار تا جواب از دلیل و استدلال مذکور بیان می‌فرماید:

جواب اول: حدیث مذکور مرسل است و اعتباری ندارد «مرسل» بروایتی گفته می‌شود که بعضی از راوی‌های آن از قلم افتاده باشد. أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۰۹

جواب دوم: حدیث مزبور مجهول می‌باشد چه آنکه راوی آن حدیث، «حارث بن عمرو» است او که از مردم اهل «حمص» است، حدیث را نقل کرده است و حال حارث از نظر وثاقت نامعلوم است و جز حدیث مذکور، هیچ روایتی از او دیده نشده است بنابراین، حدیث مزبور مجهول است و اعتباری ندارد.

جواب سوم: در همین قضیه معاذ که برای قضاوت بسوی یمن ارسال می‌شود، حدیث دومی نقل شده است که معارض با حدیث اولی است در حدیث دوم چنین آمده: که پیامبر (ص) بمعاذ می‌فرماید: (حق نداری که خارج از محدوده معلومات خود قضاوت نمائی و اگر به مسئله‌ای برخورد نمودی باید دست نگهداری تا تفحص نمایی و یا با من مکاتبه کنی تا به حکم آن آشنا شوی. فاجدر بذلك الحدیث ... مرحوم مظفر می‌فرماید: راجع به حدیث اول سزاوار آن است که بگوییم آن حدیث را یا دیگران آن را برای حارث جعل نموده و یا خود آقای حارث آن را جعل نموده است.

جواب چهارم: مضافا الی آنکه لا حصر ... ص ۴۱۱ س ۳. طرفداران قیاس، اجتهاد برای را به قیاس برگردان نمودند و احتمال می‌رود که مراد از اجتهاد برای این باشد که زحمت بیشتری تحمّل نماید و به فحص و بررسی پردازد و به عمومات آیه و اصول، مراجعه نموده و احکام را بدست بیاورد و شاید جمله «و لا الو» اشاره به همین باشد بنابراین «اجتهاد برای» منحصر به «قیاس» نمی‌باشد و بدین کیفیت حدیث مذکور نمی‌تواند حجیت «قیاس» را ثابت نماید.

و منها حدیث الختمیة ... ص ۴۱۱، س ۶. زنی به نام خثعمیه از پیامبر (ص) سؤال کرد که ذمه پدرش، حج و زیارت خانه خدا، استقرار یافته و اگر قضاء حج را از قبل پدرش انجام بدهد برای پدرش سودی دارد یا خیر؟

حضرت (ص) در جواب فرموده است قضاء حج (که دین الله است) همانند قضاء دین می‌باشد و بدون شك دین الله احق بقضاء خواهد بود.

وجه استدلال این است که مقایسه دین الله را به دین آدمی، و اثبات حکم و جوب قضاء را برای دین الله، عین قیاس است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۰

عمرو ابن أخی المغیره بن شعبه - رواه عن اناس من أهل حمص! ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا یدری احد من هو؟ و لا يعرف له غیر هذا الحدیث.

ثم ان الحدیث معارض بحدیث آخر (۱) فی نفس الواقعة، اذ جاء فيه: «لا

و الجواب انه لا معنا للقول ... ص ۴۱۱ س ۱۱. آقایان مستدلین، بقصد ساختن ابرو، چشم را خراب کردند یعنی بخاطر اثبات حجیت قیاس به مقام ولایت و نبوت رسول الله، بی‌احترامی کردند و شخصیت و عظمت پیامبر (ص) را فدای حجیت قیاس نمودند و بهتر آن است که بگوییم آنها حالت طبیعی را از دست داده و به آشفتگی فکری مبتلا شده‌اند آخر کدام عقل سلیم می‌پذیرد که پیامبر

اعظم اسلام متوسل به قیاس شده و با قیاس مفید ظنّ که فرع بر حصول شک و یا جهل است، حکم مسئله قضاء دین الله را ثابت نموده باشد؟!

واقع مطلب آن است که پیامبر (ص) در حدیث مزبور (برفرض صحّت آن) خثعمیه را به یک مسئله کلی و واضح و روشن تنبّه و توجّه داده است و آن، تطبیق کلی بر مصداق‌های آن می‌باشد یعنی قضاء دین واجب است یکی از مصادیق آن قضاء حج است که دین الله می‌باشد، خثعمیه توجّه به اینکه حج از جمله دیون است، نداشته و حضرت (ص) او را متوجّه ساخته است که مسئله قضاء حج، حکم جداگانه و جدیدی ندارد و بلکه قضاء حج یکی از مصادیق قضاء دین است بنابراین حدیث مزبور ربطی به قیاس ندارد و قیاس آن است که حکم مقیس نامعلوم باشد و با عملیات قیاس، حکم جدید و تازه برای مقیس ثابت گردد.

و لا ینقضی العجب ممّن ینذهب ... ص ۴۱۱ س ۲۰. ضرب المثلی بین مردم است که دروغگو کم حافظه می‌باشد از آقایان حنفیها و طرفداران پروپاقرص قیاس، انسان تعجب می‌کند از یک طرف مسئله وجوب قضا حج و صوم را از میت، منکر می‌باشند و از طرف دیگر جهت حجّیت قیاس، بحدیث خثعمیه استدلال می‌کنند درحالی که حدیث مذکور وجوب قضاء حج را از میت با کمال وضوح و صراحت ثابت می‌نماید.

(۱) - راجع تعلیقه الناشر لکتاب إبطال القیاس لابن حزم ص ۱۵.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۱

تقضین و لا تفضلن إلا بما تعلم. و ان اشکل علیک أمر فقف حتی تتینه او تکتب الی». فأجدر بذلك الحدیث ان یکون موضوعا علی الحارث أو منه. [۶]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۴۱۱

لا حصر فیما ذکرنا، فقد یراد من الاجتهاد بالرأی استفراغ الوسع فی الفحص عن الحکم، و لو بالرجوع الی العمومات أو الاصول. و لعله یشیر الی ذلك قوله (و لا آلو).

و (منها) - حدیث الخثعمیه التي سألت رسول الله صلّى الله عليه و آله عن قضاء الحج عن ابیها الذی فاتته فریضة الحج: أ ینفعه ذلك؟ فقال صلّى الله عليه و آله لها: «أ رأیت لو كان علی ابیک دین ففضیته أ كان ینفعه ذلك؟» قالت: نعم. قال: «فدین الله أحقّ بالقضاء». قالوا: فألحق الرسول دین الله بدین الآدمی فی وجوب القضاء. و هو عین القیاس.

و (الجواب): انه لا- معنی للقول بان الرسول اجری القیاس فی حکمه بقضاء الحج، و هو المشرّع المتلقی الاحکام من الله تعالی بالوحی، فهل كان لا یعلم بحکم قضاء الحج فاحتاج ان یتدل علیه بالقیاس؟ ما لکم کیف تحکمون!

و انما المقصود من الحدیث - علی تقدیر صحته - تنبیه الخثعمیه علی تطبیق العام علی ما سألت عنه. و هو - اعنی العام - وجوب قضاء کل دین اذ خفی علیها أن الحج مما یعد من الدیون التي یجب قضاؤها عن المیت، و هو أولى بالقضاء لأنه دین الله.

و لا شک فی ان تطبیق العام علی مصادیقه المعلومه لا یتحتاج الی تشریع جدید غیر تشریع نفس العام، لأن الانطباق قهری. و لیس هو من نوع القیاس.

و لا ینقضی العجب ممّن ینذهب الی عدم وجوب قضاء الحج و لا الصوم کالحنفیة و یقول (دین الناس أحقّ بالقضاء) ثم یتدلّ بهذا الحدیث علی حجّیة القیاس؟

و (منها) حدیث بیع الرّطب بالتمر، (۱) فانّ رسول الله صلّى الله عليه و آله سأل: أ ینقص الرّطب

(۱) - ماجرای حدیث مزبور این است که شخصی از پیامبر (ص) سؤال نموده آیا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۲

معامله رطب با تمر (مثلا یک من تمر را با یک من رطب معاوضه و معامله نماید) از نظر «ربا» اشکالی ندارد و آیا چنین معامله‌ای جایز است؟ (رطب خرمایی است که از حالت غوره بودن خارج شده و به اصطلاح رسیده است و از درخت تازه جدا شده باشد. تمر خرمایی است که حالت بیس و خشکی را به خود گرفته باشد) پیامبر (ص) در مقام پاسخ سؤال می‌کند که آیا رطب اگر بحالت تمر در بیاید کم می‌شود؟ در جواب گفتند: آری. بعد حضرت (ص) فرمود (فلا اذن) یعنی معامله جائز نیست، طرفداران قیاس مدعی شده‌اند که پیامبر (ص) تمر و رطب را به همدیگر قیاس نموده است و می‌خواسته حکم رطب را برای تمر ثابت نماید. و الجواب ... پیامبر (ص) نیاز به قیاس ندارد و حدیث مزبور ربطی به قیاس ندارد و بلکه حضرت (ص) کلی‌ای را بر مصداقش تطبیق نموده است یعنی در هر چیزی که مکمل باشد، «ربا» به وسیله زیاد و کم، محقق می‌شود و باعث بطلان معامله خواهد شد و به سائل تئبه داده است که معامله رطب با تمر، مصداق تحقق (ربا) می‌باشد و باطل خواهد بود یعنی پیامبر (ص) می‌خواهد بفهماند که مسئله مذکور نیاز بسؤال ندارد باید خود سائل این عمل تطبیق «عام» بر یکی از مصداق را انجام بدهد و لذا حضرت (ص) از خود آنها سؤال می‌کند که رطب تا به صورت تمر درآید کم می‌شود یا نه؟ و بدون شک حضرت محمد (ص) مسئله کم شدن را می‌داند و با سؤال خود فهمانده است که حکم معامله رطب را با تمر، معلوم و واضح است، برای اینکه یکی از مصداق معامله ربوی می‌باشد.

کوتاه‌سخن از طریق روایات و احادیث نبوی، حجیت «قیاس» باثبات نمی‌رسد و نکته اساسی آن این است که در خیلی از احادیث از عمل به رأی و عمل به قیاس، نهی شده است و این احادیث، معارض با احادیثی است که عمل به قیاس از آنها استفاده می‌شود (اذا تعارضا تساقطا) و سرانجام جناب قیاس از دست احادیث عمل برأی و قیاس، رها شده و به چنگال آیات و روایات ناهیه از عمل به ظن، می‌افتد و آیات و روایات ناهیه، با دست توانمند خود آن‌چنان گلوی او را می‌فشارند که فریاد (به دادم برس) او گوشه‌های ابو حنیفه را در عالم برزخ و در ماوراء و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۳

اذا بیس؟ فلما اجیب بنعم، قال: «فلا، اذن».

و الجواب: ان هذا الحدیث - علی تقدیر صحته - یشبه حدیث الخنعمیه، فان المقصود منه التنبیه علی تطبیق العام علی احد مصداقیه الخفیة. و لیس هو من القیاس فی شیء.

و كذلك یقال فی اکثر الاحادیث المرویه فی الباب.

علی انها بجملتها معارضة باحدیث آخر یفهم منها النهی عن الاخذ بالرأی من دون الرجوع الی الكتاب و السنه.

الدلیل من الاجماع:

و الاجماع هو أهم دلیل عندهم، (۱) و علیه معولهم فی هذه المسألة. و الغرض منه

آن سوی صحرا و دشت پهناور سلام، بخراشد.

(۱) - طرفداران حجیت قیاس از باب ظن خاص، چنگی را همراه با غذا و طعمه ماهی به بحر موج آیات و به دریای متلاطم روایات و احادیث، انداختند تا ماهی بگیرند نه تنها ماهی‌ای بچنگ آن‌ها نیفتاده که غذا و طعمه ماهی را از دست دادند می‌خواستند مدرکی از آیات و احادیث برای حجیت قیاس پیدا کنند نه تنها مدرک و دلیلی به دستشان نیفتاد که با «عدم حجیت قیاس» از نظر

آیات و احادیث، مواجه گشتند و اینک بصدد آن برآمده‌اند که به وسیله «اجماع»، به احوال آشفته قیاس، سر و سامانی بخشند و با «اجماع» صحابه رسول الله (ص) حجیت قیاس را ثابت نمایند.

استاد مظفر در طی سه صفحه و نیم به طور وضوح و مستدل، ثابت می‌کند که در رابطه با حجیت قیاس از «اجماع صحابه» ایضا خبری نخواهد بود.

ما حصل فرمایش شیخ مظفر از این قرار است:

منظور از اجماعی که مهم‌ترین دلیل علماء سنی می‌باشد و در رابطه با حجیت قیاس، متکی به آن شده‌اند، همان «اجماع صحابه رسول الله خواهد بود و آنچه که قابل انکار نمی‌باشد، این است که بعضی از اصحاب بیرون از حد معمول، راجع به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۴

مسائل دینی، اجتهاد برای را بکار می‌بردند و با اجتهاداتشان، تصرّفات زیادی را در شریعت اسلام، عملی نمودند و حتی در مسائلی که نصّ و تصریح از آیات و احادیث نبوی، موجود بود، با عمل به اجتهاداتشان برخلاف آیات و فرمایشات رسول اکرم (ص) عمل کردند و لکن دو نکته نامشخص بود یکی اینکه معلوم نبود که اجتهاداتشان مبنی بر «قیاس» بود و یا مبتنی بر «استحسان» و یا مبتنی بر «مصلح مرسله»؟

و دیگر اینکه معلوم نبود که آن‌ها چرا با نصوص قرآنی و تصریحات پیامبر (ص) مخالفت می‌ورزیدند آیا بخاطر این بود که نصوص را تأویل می‌بردند و یا از نصوص اطلاع و آگاهی نداشتند و یا آن‌ها را سبک و بی‌ارزش می‌دانستند، در قرن دوم و سوم، از اجتهاد برای پرده بر گرفتند و آن را به سه چیز (۱- قیاس، ۲- استحسان، ۳- مصالح مرسله) تقسیم نمودند یعنی مشخص گردید که اجتهاد برای بنحوه قیاس است و یا بنحوه استحسان و یا بنحوه مصالح مرسله و برای هر یک از انواع ثلاثه اجتهاد برای، مشخصات و ممیزاتی قائل شدند و هر یک از دیگری تمیز داده شد.

(«قیاس» - مقایسه کردن شیء مجهول الحکم را به شیء معلوم الحکم و اثبات حکم را برای شیء مجهول، بخاطر وجه مشترکی که بین آن دو شیء موجود می‌باشد).

«استحسان» - طبق عقل و درک شخصی خود چیزی را و حکمی را نیکو شمردن و آن را بوجود آوردن و یا جعل نمودن.

«مصلح مرسله» - بعضی از چیزها طبق درک و تشخیص عقل، مصالح و فوایدی را برای عموم و افراد جامعه، دارد و طبق آن مصالح، حکمی را جعل می‌کردند.

و من الاجتهادات قول عمر بن الخطاب ... ص ۴۲۱، س ۸. تاکنون دو مطلب ثابت گردید یکی اینکه بطور قطع و یقین یک سلسله اجتهادات و عمل به (اجتهاد برای) در بعضی از مسائل از ناحیه بعضی از صحابه، عملی شده است و قابل انکار نمی‌باشد و دیگر اینکه «اجتهاد برای» مشترک بین سه چیز است (۱- قیاس، ۲- استحسان، ۳- مصالح مرسله) استاد مظفر پس از روشن شدن و ثابت کردن دو

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۵

مطلب مذکور به بعضی از اجتهادات برای، از ناحیه صحابه، اشاره می‌کند و ثابت می‌نماید که اولاً: اجتهادات صحابه، غیر از عمل به «قیاس» بوده و عمل آن‌ها ربطی «بقیاس» ندارد و ثانیاً: بفرض که اجتهاد برای، عین قیاس باشد و لکن اتفاق همه صحابه ثابت نمی‌باشد و ثالثاً: سکوت بقیه صحابه ثابت نخواهد بود و بالاخره اجماع صحابه بر عمل به «قیاس» ثابت نمی‌باشد و حجیت قیاس از طریق اجماع باثبات نمی‌رسد بنابراین اصل مطلب واضح است و ما فقط به بیان ما حصل فرمایش صاحب کتاب می‌پردازیم و بحث را به پایان خواهیم برد.

جناب «عمر بن خطاب» که با به انحراف کشاندن انقلاب عظیم اسلامی را از مجرا و مسیر اصلی و واقعی آن، این همه گرفتاری‌ها و

مصائب را بر سر مسلمین و اسلام آورد که نسبت به همه نابسامانیها و ظلمها و ستمهایی که بر مسلمین می‌رود، مسئول خواهد بود، چند فقره اجتهاد برآی داشته است:

۱- حجّ «تمتع» و ازدواج موقت (که بگفته خودش در زمان رسول الله (ص) مشروعیت داشته) را تحریم نمود.

۲- صلاة تراویح را ابداع نمود.

۳- «حی علی خیر العمل» را در اذان نماز، لغو نمود و خلاصه اجتهادات جناب عمر، عمل به قیاس محسوب نمی‌شود و بلکه اجتهادات او همان «استحسان» و «مصلح مرسله» بوده است.

بنابراین سخن «ابن حزم» که یکی از دانشمندان اهل تسنن می‌باشد (مبنی بر اینکه قیاس را منکر شده است) (اگر منظورش قیاسی است که در مقابل استحسان و مصلح مرسله است) قابل قبول می‌باشد و اما اگر منظور «ابن حزم» از انکار قیاس، انکار اجتهاد برآی باشد، قابل قبول نمی‌باشد چه آنکه انکار تحقق اجتهاد برآی، از ناحیه بعضی از صحابه، انکار یک مسئله بدیهی و ضروری خواهد بود و ما در ابتداء بحث گفتیم که مسئله اجتهاد برآی، در دوران بعد از رحلت رسول اکرم (ص) و عصر خلفاء، بعد، مسلم و قطعی است و قابل انکار نمی‌باشد.

جناب آقای «غزالی» در کتاب خود به موارد زیادی از «اجتهادات برآی» صحابه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۶

اشاره نموده است، آقای «غزالی» بخاطر حسن نظری که به صحابه داشته است خواسته است که اجتهادات برآی صحابه را، به قیاس و تعلیل نصّ، توجیه نماید و لکن نتوانسته اثبات نماید که اجتهادات آن‌ها بنحو قیاس بوده است چه آنکه اکثر اجتهادات آنها قابل تطبیق به قیاس نیست.

قیاس یعنی تعلیل نصّ، که علت حکمی را در شیئی پیدا کند و با اثبات علت را در شیء دیگر، حکم آن شیء منصوص را برای شیء دیگر ثابت نماید.

و این «مسئله قیاس» و «تعلیل نصّ» در اجتهادات عمر و غیر او، قابل تطبیق نمی‌باشد.

علی ای حال (اما اولاً قلناه قریباً) در چند سطر قبل گفتیم که اجتهادات صحابه از نوع قیاس نبوده و بلکه در بعضی اجتهادات، عکس «قیاس» ثابت است مثلاً در سه تا «اجتهاد عمر» که ذکر شد اصلاً قیاس راه ندارد یا باید از باب «استحسان» باشد و یا از باب «مصلح مرسله» و همچنین در اجتهادات برآی آقای «عثمان»، (که در دوران خلافت خود، دستور داد که قرائت قرآن باید به روش «زید بن ثابت» قرار بگیرد و لذا قرآن‌ها را جمع آوری کرد و سوزانید) اصلاً قیاس قابل تطبیق نخواهد بود و اما ثانیاً اجتهادات بعضی از صحابه چه مبتنی بر قیاس بوده و یا مبتنی بر استحسان و مصلح مرسله، موافقت جمیع اصحاب را ثابت نخواهد کرد و «اجماع» زمانی محقق می‌شود که اتفاق همه صحابه، ثابت باشد چنانچه «ابن حزم» منصفانه سخن گفته است:

(صحابه پیامبر (ص) هزاران نفر بودند آراء همه آن‌ها ضبط نشده است تنها آراء حدود ۱۳۰ نفر از آنها ضبط شده که هفت نفر از آنها، زیاد اجتهاد برآی داشتند و راجع به مسائل، اظهار نظر می‌کردند و ۱۳ نفر آنها از نظر اجتهاد برآی، متوسط و میانه‌رو بودند و بقیه آنها خیلی کم اظهار نظر می‌کردند و اصلاً اجماع و اتفاق آراء از ناحیه صحابه محقق نمی‌شود).

و الغرض الذی نرمی الیه ... یعنی با اجتهاد برآی از ناحیه عدّه‌ای از صحابه، اجماع امت و جمیع صحابه ثابت نمی‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۷

ممکن است طرفداران قیاس و مدعیان تحقق اجماع صحابه بر عمل به قیاس، بگویند که درست است عدّه‌ای از صحابه عمل به قیاس می‌کردند و دیگران ساکت بودند ولی از سکوت آن‌ها رضایت و اعترافشان، ثابت می‌شود بنابراین اجماع صحابه بر عمل به «قیاس» ثابت خواهد بود.

جواب: سکوت علامت رضا و اعتراف و اقرار به عمل به قیاس، نمی‌باشد آری سکوت معصوم (ع) نسبت به عملی که در مرأی و مسمع او، انجام شود و شرائط ثلاثه‌ای که قبلاً ذکر کردیم، موجود باشد، موجب رضا و امضاء. و تصویب می‌باشد و اما سکوت غیر معصوم (ع) از رضایت و اعتراف غیر معصوم (ع) حکایت نمی‌کند چه آنکه در سکوت غیر معصوم (ع) احتمالات زیادی وجود دارد که در سکوت معصوم (ع) موجود نمی‌باشد (۱) خوف و ترس: مثلاً- از دستگاه حاکمه، وحشت داشتند و نمی‌توانستند اظهار نظر نمایند. (۲) جبن و بزدلی، یعنی غیر معصوم شاید بخاطر جبن و بزدلی اظهار نظر نکردند، و این احتمال در مورد معصوم (ع) داده نمی‌شود. (۳) خجل: یعنی خجالت می‌کشیدند و اظهار نظر نمی‌کردند و در معصوم (ع) چنین حالتی غیر ممکن است. (۴) المداهنه: یعنی محافظه‌کاری داشتند و اظهار نظر نمی‌کردند در مورد معصوم چنین احتمالی وجود ندارد. (۵) عدم العناية ببيان الحق ... توجه به بیان حق نداشتند. (۶) جهل به حکم شرعی. (۷) جهل به دلیل حکم شرعی. (۸) از فتاوی‌ای صاحب‌نظران، بی‌خبر بودند و احتمالات دیگری که در مورد معصوم مطرح نمی‌باشند.

و همچنین بعضی از مخالفین، اظهار مخالفت می‌کردند و لکن انکار و مخالفت آن‌ها مخفی نگه‌داشته می‌شد و انگیزه‌ها و دواعی اخفاء انکار منکرین، لا- تعدّ و لا- تحصی بود و در طول تاریخ دستگاه‌های حاکمه همه مطالب و حقایق را که با «سیل» شان برخوردی داشتند، مخفی می‌کردند و حتی حوادث و وقایعی بسیار مهمی که اتفاق می‌افتاد و بر ضررشان بود، با عوامل و ایادیشان به بوطه فراموشی و نسیان می‌سپردند. کوتاه‌سخن نسبت به «اجتهادات» بعضی از صحابه بر فرضی که مبتنی بر قیاس بوده، مخالفت‌ها و انکارهای زیادی به عمل می‌آمد و لکن از اشاعه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۸

آن‌ها جلوگیری و همه آن‌ها را سربسته نیست می‌کردند.

و امّا ثالثاً فانّ سکوت الباقین غیر مسلم ... ص ۴۲۳، ص ۱۷. اینکه بقیه صحابه در برابر اجتهادات برای بعضی از صحابه، ساکت بودند، قابل قبول نمی‌باشد و بلکه عدّه زیادی از بقیه اصحاب، در مقابل «اجتهادات برای»، سکوت را شکستند و اظهار مخالفت و انکار نمودند بنابراین، سکوتی در کار نیست تا از طریق «سکوت» صحابه، رضایت آنها ثابت شود و سرانجام اجماع صحابه، محقق گردد چه آنکه برای ابطال اجماع «انکار بعضی از اصحاب» کافی می‌باشد و حتی بعضی از اصحاب که از شخصیت و عظمت علمی و معنوی برخوردار بودند، و واحد (ک- الف) هستند مانند وجود مقدّس حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام، مخالفتش در انهدام اجماع کفایت می‌کند.

درحالی که تخطئه‌گران اجتهاد برای، بیشتر از یک نفر بودند مانند «ابن عباس» و «ابن مسعود» و امثال آن‌ها و حتی از خود جناب «عمر» نقل شده است که مردم را از عمل برای، برحذر نموده است.

(ایاکم و اصحاب الرّی ...) از اهل عمل برای، دوری بجوید که اصحاب رأی، دشمنان سنت‌های پیامبرند و آنها از حفظ نمودن احادیث خسته شده‌اند و نظر بر اینکه از حفظ احادیث عاجز شده‌اند، لذا به اجتهاد برای متوسل شده‌اند و خود گمراه و دیگران را به ضلالت کشیدند).

و ان كنت اظنّ ... استاد مظفر می‌فرماید گرچه من گمانم این است که روایت مذکور (با جمله‌بندی جالبی که دارد و از نظر فصاحت و بلاغت در سطح بسیار عالی است، برای او جعل شده است یعنی شاید کسانی دیگر روایت مزبور را جعل نموده و به «عمر» نسبت داده شده است احتمال اینکه روایت مذکور جعلی باشد دو جهت دارد: جهت اول این است که جناب «عمر» پیشرو «اصحاب الرأی» بود و در صف اول عاملین به اجتهاد برای، قرار داشت و لذا بعید به نظر می‌رسد که آقای «عمر» نسبت به اصحاب الرأی، اظهار تنفر نماید و آن‌ها را عاملین گمراهی معرفی نماید. جهت دوم: جناب عمر از نظر سخن‌پردازی و فن سخن و خطابه، در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۱۹

مرحله‌ای نبود که چنین جملاتی را بسازد. بنابراین چنین روایتی با اسلوب جالب و سبک زیبا، از «عمر» و حتی از کسانی که در عصر او زندگی می‌کردند (جز آنهایی که با وحی و مقام عصمت و ولایت سروکار داشتند) بعید است یعنی در زمان «عمر» مردم از نظر تکلم و سخنوری عقب‌افتاده بودند و چنین روایتی از افراد عادی آن زمان، بعید خواهد بود.

علی‌ای حال با رساترین چیزی که باعث انکار تحقّق اجماع صحابه بر عمل به رأی، می‌شود و به اعلی صوت، انکار تحقّق اجماع را فریاد می‌زند، این است که اصحاب عمل به رأی، به اندازه‌ای بر ضدّ هم و برخلاف هم فتوی می‌دادند. و به حدّی تجاهر به خلاف داشتند، که طبق نقل «ابن عباس» و «ابن مسعود»، کارشان به مباحله منجر گردید مثلاً یکی از افراد اصحاب رأی می‌گفت مطلب از این قرار است و دیگری گفته او را انکار می‌نمود از یکی اصرار و از دیگری انکار به حدّی بالا می‌رفتند که متوسّل به «مباحله» و نفرین می‌شدند و قرار می‌گذاشتند که از خداوند بخواهند آنکه بر باطل است بفلان مصیبت، مبتلا و گرفتار شود و این دلیل است بر مسئله انکار تحقّق اجماع، بنابراین چگونه قائلین به حجّیت قیاس مدّعی شدند که عمل بعضی از اصحاب مورد رضایت بقیه اصحاب بود و کسی اظهار مخالفت و انکار نمی‌کرد؟! بنابراین از آن‌ها باید پرسیم با آن‌همه اختلاف نظری که اصحاب داشتند آیا جای پایی برای «اجماع صحابه» بر عمل بر رأی، باقی می‌ماند؟!

نتیجه بحث: اولاً ثابت نیست که اجتهادات بعضی از صحابه، از نوع قیاس باشد و ثانياً از اجتهادات بعضی از صحابه برفرضی که مبتنی بر قیاس بوده باشد، اجماع همه صحابه ثابت نخواهد شد و ثالثاً سکوت، علامت رضا و تصویب نمی‌باشد و رابعاً بقیه صحابه در برابر اجتهادات بر رأی اصحاب رأی، ساکت نبودند و اظهار مخالفت می‌نمودند (و نحن یکفینا انکار علی بن ابی طالب (ع)...) و از همه مهم‌تر، علی ابن ابی طالب (ع) معصوم بود و از نظر کمال انسانی به سر حدّی قرار داشت که معیار و میزان تشخیص حق از باطل بود (یعنی حق را با او می‌سنجیدند و محک تشخیص حق بود و رسول الله (ص) در مورد او فرمود: الحقّ مع علی و اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۰ اجماع الصحابه.

و يجب الاعتراف بأن بعض الصحابه استعملوا الاجتهاد بالرأی و أكثروا، بل حتی فیما خالف النصّ تصرفاً فی الشریعة باجتهاداتهم. الانصاف ان ذلك لا ینبغی

علی مع الحقّ و یدور معه الحق، کیف ما دار.

عمل او، افکار او، رفتار او و ... حق بود هر چیزی که به او تطبیق می‌شد حق بود، او واحد ک «الف» بود).

انکار او در انهدام «اجماع بر عمل بر رأی»، کافی می‌باشد و بدون شک او در مقابل اجتهادات بر رأی، اظهار مخالفت نمود و حتی علیه اجتهادات بر رأی، به مبارزه برخاست و تا آنجایی که شرایط و امکانات موجود بود، «عمل بر رأی» را کوبید و محکوم نمود چنانچه در روایتی که از او نقل شده است می‌فرماید:

(اگر دین و احکام دین از طریق رأی و اجتهادات مبتنی بر قیاس و استحسان و مصالح مرسله، قابل اثبات و تحصیل بود، مسح بر باطن کفش، اولی و بهتر و آسان‌تر از ظاهر کفش بود).

حضرت علی (ع) نظرش این است که قول طرفداران «عمل بر رأی» را که مسح بر کفش را جائز می‌دانند، باطل نماید آنها مسح به کفش را تجویز کردند و مدرکی را برای این قول ندارند و از طریق قیاس و استحسان به این نائل آمدند و لذا حضرت علی علیه السلام فرمود:

اگر قرار باشد با «قیاس» حکم شرعی ثابت شود و از باب قیاس کفش را به «پا»، مسح بر کفش، جایز شود، مسح بر باطن کفش بهتر است برای اینکه نزدیکتر به «پا» می‌باشد.

(راجع به روایت مذکور بحث مفصّلی وجود دارد که چگونه مسح باطن کفش، اولی از مسح به ظاهر کفش است و قول به جواز مسح به کفش و موزه از چه قرار است و به چه کیفیت قیاس و یا استحسان در او نقش داشته و ... بحث از جهات مذکور از حوصله این مختصر بیرون است).

بالاخره از طریق اجماع، حجّیت قیاس از باب ظنّ خاصّ، ثابت نگردید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۱

ان ینکر من طریقتهم، و لکن - كما سبق ان اوضحناه - لم تکن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من کونها علی نحو القیاس او الاستحسان او المصالح المرسله، و لم يعرف عنهم علی ای اساس کانت اجتهاداتهم، أ کانت تأویلا للنصوص او جهلا بها او استهانه بها؟ ربما کان بعض هذا او کله من بعضهم.

و فی الحقیقه انما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأی فی تنویعه و خصائصه فی القرن الثانی و الثالث كما سبق بیانہ، فمیزوا بین القیاس و الاستحسان و المصالح المرسله.

و من الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: «متعتان کانتا علی عهد رسول الله انا محرمهما و معاقب علیهما» و منها: جمعه الناس لصلاة التراويح، و منها: إلغاؤه فی الاذان (حی علی خیر العمل). فهل کان ذلك من القیاس او من الاستحسان المحض؟ لا ینبغی ان یشک ان مثل هذه الاجتهادات لیست من القیاس فی شیء.

و كذلك کثیر من الاجتهادات عندهم.

و علیه فابن حزم علی حق اذا کان یقصد انکار ان یرکون القیاس سابقا معروفا بحدوده فی اجتهادات الصحابه، حیما قال فی کتابه إبطال القیاس ص ۵: «ثم حدث القیاس فی القرن الثانی فقال به بعضهم و أنکره سائرهم و تبرءوا منه» و قال فی کتابه الاحکام ۱۷۷: «انه بدعه حدث فی القرن الثانی ثم فشا و ظهر فی القرن الثالث» اما اذا اراد انکار اصل الاجتهادات بالرأی من بعض الصحابه - و هو لا یرید ذلك قطعا - فهو انکار لأمر ضروری متواتر عنهم.

و قد ذکر الغزالی فی کتاب المستصفی ۲ / ۵۸ - ۶۲ کثیرا من مواضع اجتهادات الصحابه برأیهم، و لکن لم یستطع أن یثبت انها علی نحو القیاس الا لانه لم یروجها لتصحیحها الا بالقیاس و التعلیل النص. (۱) و لیس هو منه الا من باب حسن الظن، (۲)

(۱) - و «تعلیل النصّ» عطف تفسیری برای قیاس است یعنی «قیاس» عبارت است از همان «تعلیل النصّ».

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۲

لا أكثر. و اکثرها لا یصح تطبیقها علی القیاس.

و علی کل حال، فالشأن فی تحقیق اجماع الأمة و الصحابه علی الاخذ بالقیاس و نحن نمناه أشد المنع.

اما (اولا-) فلما قلناه قریبا أنه لم یثبت ان اجتهاداتهم کانت من نوع القیاس بل فی بعضها ثبت عکس ذلك، کاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمه و مثلها اجتهاد عثمان فی حرق المصاحف، (۱) و نحو ذلك.

و اما (ثانیا-) فان استعمال بعضهم للرأی - سواء کان مبنا علی القیاس او علی غیره - لا یکشف عن موافقه الجميع، كما قال ابن حزم (۲) فأنصف:

«این وجدتم هذا الاجماع؟ و قد علمتم ان الصحابه ألوف لا تحفظ الفتیا عنهم فی اشخاص 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 المسألان حاشا المسائل التي تیقن اجماعهم علیها (۳) (۴) كالصلوات و صوم رمضان. فاین الاجماع علی

(۲) - مرجع ضمیر «هو» «توجیه» است و مرجع ضمیر «منه» «غزالی» می‌باشد.

(۳) - زمانی که عثمان پایه‌های خلافت خود را محکم نمود، اراده کرد قرائت قرآن را به روش «زید بن ثابت» قرار بدهد دستور داد که آنها را جمع کنند «عبد الله بن مسعود» مصحفی داشت که مکروه می‌داشت طریق خود را تغییر بدهد و در آن تصرف کند و چون می‌دانست مدعای عثمان تبدیل ترتیب قرآن است هنگامی که عثمان کسی را فرستاد و مصحف او را طلبید، او نداد، عثمان خود به خانه او رفت و مصحف را به زور بیرون آورد نسخه‌ای از آن برداشت و آن را نیز مانند سائر مصاحف سوزانید و «ابن مسعود» را وادار نمود که آهنگ خداحافظی را سر دهد یعنی او را به قتل رساند (به کتاب حدیقه الشیعه مراجعه شود).

(۴) - إبطال القیاس ص ۱۹.

(۵) - هذه لیست من المسائل الاجماعیه بل هذه من ضروریات الدین. و قد تقدم ان الاخذ بها لیس اخذا بالاجماع.

(۶) - «حاشا» به معنای «غیر» است و به معنای «استثناء» می‌باشد یعنی سوای

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۳

القول بالرأی؟».

و الغرض الذی نرمی الیه انه لا ینکر ثبوت الاجتهاد بالرأی عند جمله من الصحابه کأبی بکر و عمر و عثمان و زید بن ثابت، بل ربما من غیرهم. و انما الذی ینکر أن یشکک ذلك بمجرد محققا لاجماع الامه او الصحابه و اتفاق الثلاثة او العشرة بل العشرین لیس اجماعا مهما كانوا.

نعم اقصى ما یقال فی هذا الصدد: ان الباقین سکتوا و سکوتهم اقرار، فیتحقق الاجماع.

و لكن یجاب عن ذلك ان السکوت لا نسلم انه یحقق الاجماع، لانه لا یدل على الاقرار الا من المعصوم بشروط الاقرار. و السر فی ذلك ان السکوت فی حد ذاته مجمل، فیه عند غیر المعصوم اکثر من وجه واحد و احتمال: اذ قد ینشأ من الخوف، او الجبن او الخجل، او المداهنه، او عدم العنايه ببيان الحق، او الجهل بالحکم الشرعی، او وجهه، او عدم وصول نبأ الفتیا الیهم... الى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة الى غیر المعصوم. و قد یجتمع فی شخص واحد اکثر من سبب واحد للسکوت عن الحق. و من الاحتمالات ایضا أن یشکک بعض الناس و لكن لم یصل نبأ الانکار الینا. و دواعی اخفاء الانکار و خفائه کثیره لا تحد و لا تحصر.

و اما (ثالثا) - فان سکوت الباقین غیر مسلم. و یشکک لابطال الاجماع انکار شخص واحد له شأن فی الفتیا اذ لا یتحقق معه اتفاق الجميع، فکیف اذا کان المنکرون اکثر من واحد، و قد ثبت تخطئه القول بالرأی عن ابن عباس و ابن مسعود و اضرابهما، بل روی ذلك حتی عن عمر بن الخطاب (۱): «یاکم و اصحاب الرأی»

مسائلی که تحقق اجماع صحابه، بر آنها یقینی است.

(۱) - إبطال القیاس ص ۵۸ و المستصفی ۲ / ۶۱.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۴

فانهم أعداء السنن أعتیهم الاحادیث ان یحفظوها (۱) فقالوا بالرأی فضلوا و أضلوا» و إن كنت اظن أن هذه الروایه موضوعه علیه لثبوت أنه فی مقدمه اصحاب اهل الرأی، مع أن أسلوب بیان الروایه بعید عن النسبه الیه و الی عصره.

و علی کل حال، لا- شیء ابلغ فی الانکار من المجاهره بالخلاف (۲) و الفتوی بالضد، و هذا قد کان من جماعه کما قلنا، بل زاد بعضهم کابن عباس و ابن مسعود ان انتهى الی ذکر المباهله و التخویف من الله تعالی. و هل شیء ابلغ فی الانکار من هذا؟

فاین الاجماع؟

و نحن يكفينا إنكار على بن ابي طالب عليه السلام و هو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي (۳) المعروف. و انكاره معلوم من طريقته، و قد رووا عنه قوله: «لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره». و هو يريد بذلك ابطال القول بجواز المسح على الخف الذي لا مدرک له الا القياس او الاستحسان.

الدليل من العقل: (۴)

(۱) - یعنی عاجز گردانیده احادیث آنها را از اینکه آن احادیث را حفظ کنند.

(۲) - «مجاهره» از ماده «جهر» به معنای صدای بلند و فریاد بلند می‌باشد.

(۳) - حضرت علی (ع) فرمود: لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره.

توضیح مطلب از این قرار است: مذاهب اربعه اهل سنت می‌گویند به جای شستن دو پا جایز است مسح بر خفین و جورابها ولی امامیه قائل به عدم جواز، هستند اهل سنت جوراب و کفش را در حکم پا می‌دانند و می‌گویند «مسح» به آن جایز است علی علیه السلام فرموده: اگر دین به رأی دانسته شود باید مسح به باطن کفش اولی باشد چون اقرب به «پا» است.

(۴) - شرح: چهارمین دلیلی را که برای حجیت قیاس از باب ظن خاص، اقامه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۵

نموده‌اند دلیل عقلی است.

باحثین قیاس، جهت اثبات حجیت قیاس، دلیل عقلی را ذکر نکرده‌اند چنانچه شیخ طوسی در کتاب «عده» می‌فرماید:

(کسانی که حجیت قیاس را ثابت کرده‌اند اکثرا از راه عقل وارد نشده‌اند و تنها بعضی از آنها به دلیل عقلی، متوسل شده‌اند که آنها خیلی کم و نادر می‌باشند و افراد قابل اعتماد از نظر علمی نمی‌باشند.)

کوتاه‌سخن: بعضی از باحثین قیاس، برای اثبات حجیت قیاس، وجوهی را از دلیل عقلی، متذکر شده‌اند، که یکی از بهترین آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم: دلیل عقلی بر حجیت قیاس از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

۱- حوادثی که در طول زمان برای مسلمین پیش می‌آید غیر محدود و لایتناهی می‌باشد و هریک از حوادث مصداق مسائل شرعی بوده و حکم شرعی آنها باید مشخص گردد مثلا یکی از حوادث، مسافرت با اتومبیل است که مسافت چهار فرسخی را به مدت کمتر از بیست دقیقه، طی می‌کند آیا باعث شکستن نماز و خوردن روزه می‌شود یا خیر؟

۲، بدون شک آیات و روایاتی که بیانگر احکام شرعی هستند محدود و متناهی می‌باشند و احکام حوادث غیر متناهی را چگونه می‌توانیم از مدارک متناهی، استفاده کنیم؟

به سخن دیگر مدارک متناهی، نمی‌توانند متکفل بیان احکام و حوادث غیر متناهی باشد.

نتیجه: از دو مقدمه مذکور نتیجه می‌گیریم که قیاس به عنوان یک مدرک شرعی باید معتبر باشد تا عهده‌دار بیان احکام حوادث و وقایع مجهول الحکم شود فثبت حجیه القیاس.

و الجواب: ما حصل جواب این است که «حوادث» بدو قسم است یکی حوادث جزئی است که غیر متناهی می‌باشد مانند حوادثی که برای بعضی افراد پیش می‌آید و دیگری حوادث کلی است که برای همه مردم مطرح است و متناهی و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۶

لم يذكر اكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجيته (۱)، غير ان جمله منهم ذكر له وجوها احسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع

أنه من أوهن الاستدلالات.

الدلیل: انا نعلم بان الحوادث لا نهائية لها.

و نعلم قطعاً انه لم يرد النص في جميع الحوادث، لتناهي النصوص، و يستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهي.

اذن، فيعلم انه لا بد من مرجع لاستنباط الاحكام لتلافى النواقص من الحوادث (۲) و ليس هو الا القياس.

و الجواب: صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية، و لكن لا- يجب في كل حادثه جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها، بل

يكفى ان تدخل في احد

محدود می باشند. متکفّل بیان احکام حوادث جزئی، عمومات آیات و روایات است یعنی هر حادثه جزئی لازم نیست که حکم مخصوص به خود داشته باشد و بلکه داخل در عمومات است و احکام آنها معلوم خواهد بود و حوادث کلی و امور عامه ایضا مشمول روایات و نصوص قرآنی می باشند بنابراین این چنین نیست که سر حوادث کلی و جزئی از نظر حکم شرعی، بی کلاه باشد تا مجبورا دست به دامن قیاس بشویم. علی ان فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذکرها. دلیل مزبور را از جهات مختلف می توانیم مناقشه کنیم مثلاً- یکی از مناقشات این است که آقایان قائلین به حجّیت قیاس، لازم نکرده است که غصّه حوادث مجهول الحکم را بخورند، چه آنکه ما مدارک و مراجع زیادی داریم که در رابطه با حوادث مجهول الحکم، به آنها مراجعه خواهیم نمود مانند دلیل عقلی که مورد تطابق آراء عقلا، باشد و برهان قطعی منطقی، و غیر این ها.

بنابراین نیاز و احتیاجی به قیاس نداریم.

(۱)- قال الشيخ الطوسي في العدة ۲/ ۸۴: «فأما من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلا و هم شذاذ غير محصلين».

(۲)- یعنی بجهت تلافی حوادث ناقص، که از جهت مجهول بودن حکم شرعی، ناقص هستند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۷

العمومات. و الامور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها و لا يمتنع استيعاب النصوص لها.

علی ان فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذکرها.

۴- منصوص العلة و قیاس الاولوية (۱)

(۱)- در آغاز بحث قیاس گفتیم که راجع به قیاس از چند جهت باید بحث کنیم جهت اول: راجع به تعریف قیاس بود و جهت دوم،

راجع به ارکان قیاس بود و جهت سوم، مربوط به حجّیت قیاس بود و جهت چهارم، مربوط به «منصوص العلة و قیاس اولویة»

می باشد که آیا این دو واژه مشمول قیاس می باشد یا خیر؟

«منصوص العلة» آن است که شارع مقدّس حکمی را برای چیزی ثابت نموده و به علت آن حکم، تصریح فرموده باشد مثلاً فرمود:

«ماء البئر واسع لا يفسده شيء لأن له مادة» آب چاه طاهر است و چیزی آن را فاسد و نجس نمی کند یعنی با ملاقات نجس، نجس

نمی شود چه آنکه دارای ماده است «ماده» یعنی دارای منبع جوشش و جریان می باشد. شارع حکمی عدم (نجس شدن «را برای «ماء

البئر» ثابت نموده و علت آنکه (ماده داشتن باشد) را بیان فرموده است بنابراین اگر آب حمام و آب چشمه و غیر ذلک، دارای

«ماده» باشد، با ملاقات نجس، نجس نخواهند بود.

و امّا قیاس اولویة» آن است که شارع حکمی را برای موضوعی، جعل و ثابت نموده و به طریق اولی، موضوعات دیگری ایضا

مشمول آن حکم خواهند بود مانند (لا تقل لهما افّ ...) به پدر و مادر «افّ» گفتن حرام است و ضرب و شتم پدر و مادر به طریق

اولی محکوم به حرمت خواهند بود.

راجع به هر دو واژه مذکور که آیا جزء مصادیق قیاس می‌باشند یا نه؟ سه قول وجود دارد:

۱- بعضی از علماء مانند «علامة حلی» معتقدند که هر دو واژه مزبور مصداق برای «قیاس» می‌باشد و لکن در این دو مورد، قیاس حجّت است و در بقیه موارد،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۸

ذهب بعض علماءنا كالعلامة الحلی الی انه یستثنی من القیاس الباطل، ما كان منصوص العلة و قیاس الاولیة، فان القیاس فیهما حجة. و بعض قال: لا! ان الدلیل الدال علی حرمة الاخذ بالقیاس شامل للقسمین، و لیس هناك ما یوجب استثناءهما. و الصحیح أن یقال: (۱) ان منصوص العلة (۲) و قیاس الاولیة هما حجة، و لکن لا

اعتباری ندارد و لذا این دو مورد را باید استثناء نماییم به این کیفیت: عمل به قیاس جایز نیست مگر در دو مورد (منصوص العلة و قیاس الاولیة).

۲- بعضی از علماء فرموده‌اند که ادله حرمت عمل به قیاس، «منصوص العلة» و «قیاس اولیة» را ایضا به ابطال می‌کشاند یعنی روایاتی که عمل به قیاس را باعث از بین رفتن دین می‌دانستند و اخبار ناهیه از عمل به ظن، حرمت عمل به قیاسی که در مورد «منصوص العلة» و «قیاس اولیة»، محقق می‌شود را ایضا ثابت خواهد کرد.

(۱)- قول سوم این است که استاد مظفر می‌فرماید: نه قم و نه کاشان رحمت به هر دو تاشان نه قول اول درست است و نه قول دوم صحیح خواهد بود بلکه واقع مطلب از این قرار است که «منصوص العلة» و «قیاس اولیة» هر دو از اعتبار و حجّت برخوردارند و لکن هرگز مصداق برای قیاس نمی‌باشند و بلکه هر دو از باب ظواهر می‌باشند و حجّت و اعتبار آنها از برکت حجّت ظواهر خواهد بود بنابراین نه مسئله استثناء درست است و نه اینکه هر دو واژه، مشمول ادله حرمت عمل به قیاس باشند.

استاد مظفر در حدود چهار صفحه راجع به اینکه هر دو واژه مزبور، جزء مصادیق ظواهر، هستند، بطور مفصل بحث می‌نماید.

(۲)- در مورد منصوص العلة دو صورت قابل تصور است:

صورت اول: از نحوه تصریح به علت، معلوم می‌شود که حکم شرعی اختصاص به «معلل» که به منزله «اصل» می‌باشد، ندارد و بلکه حکم شرعی دایره مدار علت است و در هر موردی که «علت» موجود باشد حکم شرعی، ایضا ثابت است مثلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۲۹

مولی فرموده است: (الخمیر حرام لانه مسکر) از نحوه تصریح به علت، معلوم می‌شود هرچه که مسکر باشد، حرام است و حکم مذکور برای عصیر کشمش ایضا ثابت است. بخاطر آنکه مسکر بودن، در آن، موجود می‌باشد.

صورت دوم: آن است که از نحوه تصریح به علت، معلوم می‌شود که «حکم» اختصاص به «معلل» دارد و (حکم دایره مدار «علت» نمی‌باشد. مثلا فرموده است (هذا العنب حلو لانه اسود) سواد و سیاهی، علت برای، «حلاوت» نمی‌باشد و حکم به حلاوت دایره مدار سواد و سیاهی نخواهد بود و بلکه «عنب» همرا با سیاهی، علت برای حلاوت است و حکم مذکور، در غیر شیء معلل، ثابت نمی‌شود چه آنکه هر شیء سیاه، شیرین نمی‌باشد.

صورت اول از دو صورت، مصداق اصلی برای «منصوص العلة» است و بدون شک حجّت است و لکن در حقیقت مسئله (الخمیر حرام لانه مسکر) به صورت قضیه کلیته درمی‌آید، یعنی (کل مسکر حرام) که موضوع حکم (حرمت) هر چیزی است که مسکر باشد. و لفظ «کل مسکر» از باب ظهور الفاظ، شامل همه مسکرات می‌شود و همه مسکرات، محکوم به حرمت خواهد بود و قضیه مذکور، ربطی به قیاس ندارد.

و من هنا يتضح الفرق ... ص ۴۳۱، س ۱۸. از بیانات مذکور معلوم گردید که «منصوص العلة» دارای دو صورت است صورت اولی مصداق واقعی برای منصوص العلة است و صورت دومی، مصداق برای قیاس است و اعتبار و حجیتی ندارد عدم فرق گذاری بین هر دو صورت، باعث لغزش، در شناخت موضوع حکم شده است چه آنکه تشخیص «منصوص العلة» و اینکه منصوص العلة، از باب ظواهر است و یا از باب قیاس، کار حضرت فیل می‌باشد و اگر دقیقاً میان هر دو صورت فرق گذاشته شود اختلاف قول اول و دوم، از بین خواهد رفت به سخن دیگر با فرق گذاشتن بین دو صورت مذکور می‌توانیم قول اول (مبنی بر حجیت منصوص العلة) و قول دوم (مبنی بر عدم حجیت منصوص العلة) را توجیه نموده و نزاع و خلاف را از میان برداریم باین کیفیت: که قائلین به حجیت «منصوص العلة»

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۰

استثناء من القیاس، لأنهما فی الحقیقه لیسما من نوع القیاس، بل هما من نوع الظواهر، فحجیتهما من باب حجیه الظهور. و هذا ما یحتاج الی البیان، فنقول:

منصوص العلة: اما (منصوص العلة)، فان فهم من النص على العلة أن العلة عامة على وجه لاختصاص لها بالمعلل (الذي هو كالأصل في القیاس) - فلا شك في ان الحكم يكون عاما شاملا للفرع، مثل ما لو قال: حرم الخمر لانه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لانه مسكر ايضا. و اما اذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدية الحكم الى الفرع الا بنوع من القیاس الباطل، مثل ما لو قيل: هذا العنب حلو لان لونه أسود، فانه لا يفهم منه ان كل ما لونه أسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو. و في الحقیقه انه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من

نظرشان، همان صورت اول است، و قائلین بعدم حجیت منصوص العلة، منظورشان، صورت دوم است، صورت اول داخل در باب ظواهر است و حجّت می‌باشد و صورت دوم از باب قیاس است و حجیت و اعتباری ندارد.

و الخلاصة: ناگفته نماند که در صورت اول موضوع قضیه در «منصوص العلة» تنها در محدوده ظهور عام، حجیت و شمول دارد و در خارج از محدوده ظهور عام شمول و حجیت نخواهد داشت مثلاً در مثال «ماء البئر» موضوع قضیه (ماء البئر)، تنها در محدوده آب مطلق است که هر آب مطلق اگر دارای «ماده» - جریان و جوشش باشد، با ملاقات نجس، نجس نخواهد شد و امّا در آب مضاف و لو اینکه دارای «ماده» باشد، حکم عدم نجاسه، جاری نمی‌شود چه آنکه آب مضاف از محدوده ظهور موضوع قضیه (کل ماء له مادة)، خارج خواهد بود و لذا سرایت دادن حکم «عدم نجاست» را به آب مضاف ذی ماده، از باب ظواهر نمی‌باشد و بلکه از باب قیاس است و بلااعتبار خواهد بود. در عبارت (هذا و فی عین الوقت ...) به مطلب مذکور اشاره فرموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۱

گونه خاصاً بالمعلل الی کون موضوعه کل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاماً 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 في الفرع من جهة العلة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرد الحمل و القیاس. كما في الصورة الثانية أي التي لم يفهم فيها عموم العلة.

و لاجل هذا نقول: ان الاخذ بالحكم في الفرع في الصورة الاولى يكون من باب الاخذ بظاهر العموم، و ليس هو من القیاس في شيء ليكون القول بحجیه التعلیل استثناء من عمومات النهی عن القیاس.

مثال ذلك قوله عليه السلام في صحیحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ...

لأن له مادة»، فان المفهوم منه - أي الظاهر منه - أن كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء، 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 ... و غيرها، فالأخذ بهذا الحكم و تطبيقه على هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذا بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، و الظهور حجة. هذا، و في عين 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 الى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس، و هو ليس بحجة. و من هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة و الأخذ بالقياس، فلا بد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لثلا يقع الخلط بينهما. و من أجل هذا الخلط بينهما يكتر العثار (۱) في تعرّف الموضوع للحكم.

(۱) - «عثار» مصدر است به معنای سکندری خوردن (بدوسک خوردن) و لیز خوردن، افتادن، آمده است، «یکثر العثار» یعنی «زیاد در اشتباه افتادن». در خطبه شقشقیته، حضرت مولی الموحّدين می فرماید: خلافت را در موقعیتی قرار دادند که أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۲ و بهذا البيان و التفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيما اذا كان له ظهور في عموم العلة، و من لا يرى حجيته يراه فيما اذا كان الأخذ به أخذاً به على نهج القياس. و الخلاصة: إن المدار في منصوص العلة ان يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أى المعلل الاصل)، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة. و لا بد حينئذ أن تكون حجيته على مقدار ما له من الظهور في العموم، فاذا أردنا تعديته الى غير ما يشمله ظهور العموم فان التعدي لا محالة تكون من نوع الحمل و القياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه. قياس الاولوية: اما (قياس الاولوية) (۱) فهو نفسه الذي يسمى (مفهوم الموافقة) الذي تقدمت

(فيغلب كلمها و يخشن مسها، و يكتر العثار فيها ...).

(۱) - «قياس» اولوية، پنج تا نام دارد:

(۱) مفهوم موافق (۲) دلالت اولويت (۳) فحوى خطاب (۴) مفاد خطاب (۵) قياس جلى.

مثال «قياس اولويت» همان آيه (و لا- تقل لهما اف ...) می باشد که در سابق شرح دادیم و مثال ديگرى ايضا در کتاب ذکر نموده است.

«قياس اولويت» از باب ظواهر است چه آنکه قياس اولويت، همان مفهوم موافق می باشد که مستند بلفظ است بنابراین «قياس اولويت» اصلا ربطی به قياس ابو حنيفة ندارد و نام گذارى آن را به: قياس «باين خاطر است که شباهتی به قياس دارد و وجه شباهت آن است که در قياس اولوية، همانند قياس معمولی، حکم از موضوعی به موضوع ديگرى، سرايت و تعدی داده می شود، على ای حال قياس اولوية مفيد قطع و يقين است و حجيت و اعتبارش، از باب حجيت ظواهر خواهد بود و لذا قياس اولوية، که همان مفهوم موافق است در الفاظ و كلام، مطرح می باشد.

و اما اگر کلامی دارای مفهوم موافق و ظهور نباشد، دلالت اولويت، در آن مطرح

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۳

الاشارة اليه ۱ / ۹۸ و قلنا هناك: انه يسمى (فحوى الخطاب)، كمثل الآية الكريمة (و لا تقل لهما أف) الدالة بالاولوية على النهي عن الشتم و الضرب و نحوهما.

و تقدم في هذا الجزء ص ۲۷۳ أن هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهرا من اللفظ، لا من أجل كونه قياسا، حتى يكون

استثناء من عموم النهی عن القیاس، و ان شبه القیاس، و لذلك سمی بقیاس الاولویة و القیاس الجلی.
 و من هنا لا یفرض مفهوم الموافقة الا حیث یكون للفظ ظهور بتعدی الحكم الی ما هو أولى فی عله الحكم، کآیه التأفیف المتقدمة.
 و منه دلالة الاذن بسکنی الدار علی جواز التصرف بمراقفها (۱) بطریق أولى. و یقال لمثل هذا فی عرف الفقهاء:
 (اذن الفحوی) و منه الآیه الکریمه (و من یعمل مثقال ذره خیرا یره) الدالّة بالاولویة

نخواهد بود چنانچه در روایت «ابان بن تغلب»، تنها مسئله اولویّت موجود است و لکن از ظهور و خطاب، خبری نیست و لذا قیاس اولویّ و مفهوم موافق، در آن، جای پا ندارد و نظر بر اینکه «ابان» در ماجرای مورد روایت، تنها به قیاس معمولی، اعتماد نموده بود، لذا از ناحیه معصوم (ع) مورد نکوهش قرار می‌گیرد و شدیداً اعتماد «ابان» را به قیاس، محکوم می‌نماید و عمل او را باطل معرفی می‌فرماید.

نتیجه: در قیاس اولویّت، ایضا دو صورت قابل تصوّر است:

۱- صورتی که برای کلام، مفهوم و ظهور، منعقد است و از ظهور کلام مفهوم موافق استفاده می‌شود، و اولویّت مستند به ظهور می‌باشد مانند مثال آیه تأفیف (لا تقل لهما اف) و آیه فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ...

۲- صورتی که خطاب و کلام و ظهوری در کار نباشد و اولویّت مستند به ظهور نباشد مانند روایت ابان بن تغلب.

صورت اولی از باب ظهور حجّت است و صورت دوّمی، مصداق برای قیاس ابو حنیفه می‌باشد و حجّیت ندارد.

(۱) - «مراق دار» یعنی منافع دار، از قبیل آب رونده و چاه و غیره. یعنی اذن سکونت در دار به دلالت اولویّت، بر تصرف در منافع خانه و آب رونده و آب چاه آن و بقیّه منافع خانه، دلالت دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۴

علی ثبوت الجزاء علی عمل الخیر الكثير.

و بالجملة انما نأخذ بقیاس الاولویة اذا کان یفهم ذلك من فحوی الخطاب، اذ یكون للكلام ظهور بالفحوی فی ثبوت الحكم فیما هو أولى فی عله الحكم، فیکون حجّة من باب الظواهر. و من أجل هذا عدّوه من المفاهیم و سموه مفهوم الموافقة.

اما اذا لم یکن ذلك مفهوما من فحوی الخطاب فلا یسمى ذلك مفهوما بالاصطلاح، و لا تکفی مجرد الاولویة وحدها فی تعدیة الحكم، اذ یكون من القیاس الباطل.

و یشهد لذلك ما ورد من النهی عن مثله فی صحیحه ابان بن تغلب عن ابي عبد الله الصادق علیه السلام (۱). قال ابان:

قلت له: ما تقول فی رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة؟ کم فیها؟

قال: عشر من الابل.

قلت: قطع اثنين (۲).

قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال: ثلاثون.

قلت: قطع أربعاً؟

قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! یقطع ثلاثاً فیکون علیه ثلاثون، و یقطع أربعاً فیکون علیه عشرون؟! ان هذا کان یبلغنا و نحن بالعراق فنبراً ممن قاله، و نقول: الذی جاء به شیطان.

(۱) - الکافی ۷/ ۲۹۹ طبع طهران بالحروف سنة ۱۳۷۹.

(۲) - فی النسخة المطبوعة (اثنین).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۵

فقال: مهلا یا أبان! (۱) هذا حکم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ان المرأة تعاقل (۲) الرجل الى ثلث الديه، فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف. يا أبان! انك أخذتني بالقياس. و السنة اذا قيست محق الدين.

فهنأ في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الاولوية تعدية الحكم الى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة. و انما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الا جهة الاولوية، اذ تصور - بمقتضى القاعدة العقلية الحسائية - أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الاصابع، فاذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الابل فلا بد أن يكون في قطع الاربعة اربعون، لأن قطع الاربعة قطع للثلاث و زيادة. و لكن أبان كان لا يدري ان المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، و هي مائة من الابل.

و الخلاصة: انا نقول بطلان قياس الاولوية اذا كان الاخذ به لمجرد الاولوية، اما اذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهة الاولوية فهو حجة من باب الظواهر، فلا يكون قياسا مستثنى من القياس الباطل.

تنبيه

الاستحسان و المصالح المرسله و سدّ الذرائع

بقي من الادلة (۳) المعبرة عند جملة من علماء السنة: (الاستحسان)، و (المصالح

(۱) - «مهلا» به معنای آهسته باش، مهلت بده، می باشد.

(۲) - تعاقل: توازن. و فی النسخة المطبوعة (تقابل) - و أحسبه من تصحيح الناشر اشتباها.

(۳) - علماء اهل سنتّ جهت اثبات احكام شرعی غیر از «قياس» (که عدم اعتبار آن باثبات رسيد) به سه تا دليل ديگر (استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرائع) ايضا متوسّل شده اند هر سه تا دليل را يک يک بر رسی نموده و همه آنها را همانند «قياس» از اعتبار و حجّيت ساقط خواهيم نمود.

۱- «استحسان»: همان طوری که از کتاب «مدخل الفقه المقارن» نوشته سيّد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۶

المرسله) و (سدّ الذرائع).

و هي - ان لم ترجع الى ظواهر الادلة السمعیه (۱) او الملازمات العقلية - لا دليل

محمد تقی حکيم، استفاده می شود بهترين تعريف برای استحسان از نظر علماء سنّي این است: (الاستحسان ما استحسنة المجتهد بعقله بدون الاتكاء على دليل من الرواية و الآية) «استحسان چیزی است که مجتهد با عقل خود بدون اعتماد به روایت و آیه ای، آن را نیکو شمارد و طبق آن فتوی بدهد» جهت اثبات حجّيت استحسان دلایلی را ارائه نموده اند من جمله به آیه ۱۹ از سوره زمر استدلال کرده اند (... فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ...) و همچنین به حدیثی که از پیامبر (ص) نقل کرده اند (ما رآه حسنا فهو عند الله حسن) استدلال

نموده‌اند.

۲- مصالح مرسله: عبارت است از جلب منفعت و رفع ضرر، مجتهد به هر چه که منفعت دارد فتوای به «امر» می‌دهد و به هر چیزی که ضرر دارد فتوای به «نهی» می‌دهد.

۳- سدّ ذرایع: «ذرایع» جمع «ذریعه» است به معنای «وسیله» و منظور از «سدّ ذرایع» یعنی بستن و سدّ کردن چیزهایی که باعث رسیدن به حرام است که مجتهد باید آن‌ها را سدّ نماید و جلو آنها را بگیرد.

بنابراین باید پسوندی به «سدّ ذرایع» اضافه شود و این چنین تعبیر گردد: «سدّ ذرایع و فتح ذرایع» «بستن چیزهایی که باعث رسیدن بحرام می‌شود و گشودن چیزهایی که باعث رسیدن به حلال می‌شود.

استاد مظفر از هر سه دلیل مذکور و منابع فقهی علماء سنّی، یک جواب می‌دهد و آن این است که هر سه دلیل مفید ظنّ هستند و دلیل بر حجّیت ظنّ حاصل از آنها نداریم و همه آنها، مشمول آیات ناهیه از عمل به ظنّ، خواهند بود. و علاوه دلائل ثلاثه از افاده ظنّ عاجز می‌باشند.

(۱)- یعنی اگر ادلّه ثلاثه به ظواهر ادلّه سمعیّه، برگشت نکنند ادلّه ثلاثه، مفید ظنّ می‌باشند و دلیل بر حجّیت آن نداریم و برگشت به ظواهر ادلّه سمعیّه باین است که بعضیها استحسان را به (العمل باقوی الدلیلین) تعریف کرده‌اند در این صورت «استحسان» به یک دلیل سمعی برگشت خواهد کرد ولی این تعریف، با استحسان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۷

علی حجّیتها، بل هی أظهر أفراد الظن المنهی عنه. و هی دون القیاس من ناحیه الاعتبار.

و لو أردنا اخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا یبقی عندنا ما یصلح

ناسازگار است و همچنین اگر از قبیل ملازمات عقلیه نباشد، مثلا «مصالح مرسله» را به ملازمات عقلیه برگشت ندهند و منظور از عدم برگشت به ملازمات عقلیه یعنی از ادلّه ثلاثه قطع حاصل نشود و الا از باب حجّیت ذاتی قطع، حجّت می‌شوند معنای عبارت: (اگر ادلّه ثلاثه به ادلّه سمعیّه برگشت نکنند و جزء ملازمات عقلیه مفید قطع نباشند، تنها مفید ظنّ می‌باشند و دلیل بر حجّیت چنین ظنّی نداریم و این ظنّ، مشمول آیات ناهیه از عمل به ظنّ، می‌شود.

بل هی أظهر أفراد الظن المنهی عنه ... ظنّ حاصل از ادلّه ثلاثه، نظر بر اینکه اتکاء بدلیلی ندارد، ضعیف است و لذا اظهر مصادیق آیات ناهیه از ظنّ، می‌باشند.

و اما ظنّ حاصل از قیاس بلحاظ آنکه متکی بمدرک است یعنی «حمل حکم اصل را بر فرع» و حکم اصل، مدرک دارد که روایت و آیه می‌باشد، لذا قوی تر است بنابراین از نظر ظنّ، قیاس قوی تر از ادلّه ثلاثه است.

و لو اردنا اخراجها من عمومات حرمة العمل بالظنّ ... یعنی اگر ظنّ حاصل از ادلّه ثلاثه را از تحت آیات ناهیه، خارج نماییم، آیات ناهیه، بلامورد می‌مانند و تخصیص اکثر لازم می‌آید و تخصیص اکثر قبیح خواهد بود.

علی آنه قد اوضحنا فیما سبق ... در مباحث ملازمات عقلیه و در دلیل عقلی، گفتیم که عقل نمی‌تواند ملاکات و مصالح و مفاسد احکام را درک نماید و همچنین از درک احکام عاجز است بنابراین از دلائل ثلاثه، اصلا «ظنّ» حاصل نمی‌شود.

و شأنها فی ذلک شأن جمیع المجعولات ... احکام شرعی همانند لغات و اشارات و علامات است که انسان با عقل نمی‌تواند آنها را درک نماید و باید از کیفیت اوضاع لغات و اشارات و علامات، با اطلاع گردد و سپس آنها را درک خواهد نمود (استاذ المادّه ...) یعنی استاد رشته علوم فیزیک و طبیعی که در لسان عرب به «مادّه» تعبیر می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۸

لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهى عن الظن بلا موضوع.

و من البدیهی عدم جواز تخصیص الاكثر.

على انه قد اوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي ان الاحكام و ملاكاتها لا يستقل العقل بادراكها ابتداء. أى ليس من الممكن للعقول ان تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الاحكام او بالملازمة العقلية. و شأنها في ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات و الاشارات و العلامات و نحوها، فانه لا معنى للقول بانها تعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بدیهی ام نظری.

و لو صح للعقل هذا الامر لما كان هناك حاجة لبعثه الرسل و نصب الائمة، اذ يكون حينئذ كل ذى عقل متمكنا بنفسه من معرفة احكام الله تعالى، و يصبح كل مجتهد نبيًا او اماما. و من هنا تعرف السرّ في اصرار اصحاب الرأى على قولهم بأن كل مجتهد مصيب، و قد اعترف الامام الغزالي (۱) بانه لا- يمكن اثبات حجیه 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.

و من أجل ما ذكرناه من عدم امکان اثبات حجیه مثل هذه الادله رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الادله و مرادهم منها و مناقشه أدلتهم. و نحيل الطلاب على محاضرات (مدخل الفقه المقارن) التي ألقاها استاذ المادة في كلية الفقه الاخ السيد محمد تقى الحكيم، فان فيها الكفاية.

(۱)- المستصفي ۲/ ۵۷.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۳۹

الباب التاسع - التعادل و التراجيح

تمهيد:

عنوان الاصوليون من القديم (۱) هذه المسألة بعنوان المذكور.

(۱)- استاد مظفر تحت عنوان تمهيد چهار تا نکته در رابطه با مسئله تعادل و تراجيح بيان می فرماید و ما هریک از نکات را با بعض از اضافات مورد بررسی قرار می دهیم:

۱- نکته اول مربوط به عنوان (تعادل و تراجيح و معنای آن می باشد. تا زمان شيخ طوسی، علماء همین عنوان تعادل و تراجيح، را بکار می بردند، و بعد از شيخ، تعبیر را به (تعارض الادله) تغییر دادند و راجع به این مطلب در نکته شماره ۳ بحث خواهیم کرد. «تعادل» به معنای همتا بودن و مساوی بودن است و مراد از آن در محل بحث، مساوی بودن دو دلیل است که باهم تعارض دارند، یعنی دو دلیل معارض، از نظر مرجحات، مساوی می باشند و هیچ یک بر دیگری، ترجیح نداشته باشد.

«تراجيح» جمع ترجیح است به معنای مزیت و برتری داشتن است و ترجیح را به «تراجيح» جمع بستن، برخلاف قیاس و قاعده می باشد، چه آنکه طبق قیاس،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۰

جمع «تراجيح» به «ترجیحات» بسته می شود و مراد از تراجيح، در محلّ بحث، همان مصدر «تراجيح» به معنای «اسم فاعل» است یعنی یکی از دو دلیل معارض، دارای مرجح و مزیت و برتری باشد.

و جهت اینکه در مقابل «تعادل» که مفرد است «تراجيح» که جمع است را قرار داده اند، این است که «مرجحات» زیاد است و موارد

و فرضهای متعددی خواهد داشت و اما صورت تساوی و تعادل هر دو دلیل معارض، از یک فرض و از یک مورد، بیشتر ندارد بدین لحاظ صورت مساوی بودن هر دو دلیل را، به لفظ مفرد (تعادل) تعبیر نموده‌اند و صورت «ترجیح داشتن یکی از دو دلیل را» به لفظ جمع (تراجیح) تعبیر کرده‌اند.

۲- نکته دوم: و الغرض ... غرض از بحث «تعادل و ترجیح»، این است که باحکام دو دلیل معارض (مثلا یک روایت می گوید غسل جمعه واجب است و روایت دیگر می گوید غسل جمعه واجب نمی‌باشد) در صورت مساوی بودن هر دو از نظر مرجح و مزیت داشتن، آشنا می‌شویم و همچنین به احکام دو دلیل معارض، در صورت مزیت داشتن یکی بر دیگری، آشنا می‌گردیم و در آینده خواهد آمد که دو دلیل معارض، در صورت مساوی بودن، احکامی دارد و در صورت عدم مساوی بودن، احکام دیگری خواهد داشت.

۳- نکته سوم: و من هنا نعرف ... از بیانات قبلی معلوم شد که تعادل و ترجیح از اوصاف «دلیلین متعارضین» می‌باشد یعنی دو دلیل متعارض، موصوف می‌باشند، و «متعادل و مساوی بودن هر دو» و یا «ترجیح داشتن یکی بر دیگری» اوصاف آن خواهد بود. بنابراین خود هر دو دلیل متعارض، مقسم هستند و «تعادل و ترجیح» اقسام آن می‌باشند و حق مطلب این بود که خود مقسم، عنوان بحث واقع شود نه اقسام، و لذا بعد از شیخ (ره) عنوان بحث را به «تعارض الأدلّه» تغییر داده‌اند یعنی خود مقسم را عنوان قرار داده‌اند، غیر آنه لَمَا كان هَمَّ الاصولیین ... منتهی نظر بر این که همت اصولیین، آشنایی به کیفیت عمل به ادله متعارضه، فقط در دو صورت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۱

و مرادهم من كلمه (التعادل) تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر.

و مرادهم من كلمه (التراجيح): جميع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر، اذ جمعه ترجيحات. و المقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أي المرجح.

و انما جاءوا به على صيغته الجمع دون (التعادل)، لأن 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 لاحدهما على الآخر.

تعادل و ترجیح بود، لذا اقسام، یعنی (تعادل و ترجیح) را عنوان بحث قرار دادند یعنی آنچه که برای آقایان در مسئله مورد بحث اهمیت داشت، آشنایی به احکام همان دو حالت «تعادل و ترجیح» ادله بود و لذا خود همین دو حالت را عنوان بحث قرار دادند.

۴- نکته چهارم: و هذه المسألة ... بهترین و مناسب‌ترین جا برای بحث «تعادل و ترجیح»، همین «مباحث حجّت» است چه آنکه نتیجه مسئله تعادل و ترجیح این است که یکی از دو دلیل متعارض، حجّت دارد و حکم شرعی به وسیله آن ثابت خواهد شد و بدین لحاظ باید مسئله «تعادل و ترجیح» در ردیف ادله و حجج احکام شرعی قرار بگیرد و لذا مرحوم مظفر مباحث حجّت را در ۹ باب قرار داده و باب نهم را به «تعادل و ترجیح»، اختصاص داده است و لکن مرحوم شیخ انصاری در رسائل، مباحث علم اصول را در سه مقصد بررسی نموده است و مسئله «تعادل و ترجیح» را در خاتمه کتاب ذکر فرموده است.

(مؤلف) عمل شیخ انصاری (ره) یک مقدار خطرناک است چه آنکه ایشان (تعادل و ترجیح) را در جایی قرار داده است که با یک هل دادن، ممکن است پرت شود و از مباحث علم اصول بیرون رود و مرحوم مظفر، «تعادل و ترجیح» را در قلب مسائل علم اصول قرار داده و با خطر کذائی مواجه نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۲

و من هنا نعرف أن الأنسب ان تعنون المسألة بعنوان (التعارض بين الأدلة)، لأن التعادل و الترجيح بين الأدلة انما يفرض في مورد التعارض بينهما، غير انه لما كان همّ الاصوليين في البحث و غايتهم منه معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها و ترجيحها عنونها بما ذكرناه.

و هذه المسألة- كما ذكرناه سابقا (۱)- أليق شيء بها مباحث الحجّة، لأن نتيجهتها تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الأدلة.

و قبل الشروع في بيان احكام التعارض (۲) ينبغي في:

(۱)- در جلد ۲ اصول فقه در مبحث شماره ۱ از مباحثی که بعنوان مقدمه «مباحث حجّت»، مطرح فرمودند، راجع به موضوع مقصد سوّم بحث نمودند و در صفحه ۲۴ باین نتیجه رسید که در مقصد سوّم از هر چیزی که صلاحیت دلیل بودن برای اثبات حکم شرعی را داشته باشد، بحث می‌شود و نتیجه بحث در «تعادل و ترجیح» آن است که یکی از دو دلیل متعارض، اعتبار دارد و می‌تواند اثبات گر حکم شرعی باشد بنابراین، نتیجه بحث «تعادل و ترجیح»، جزء ادله شرعی بوده و در مباحث حجّت و در قلب مسائل علم اصول، باید منزل و مأوی داشته باشد.

(۲)- استاد مظفر پیش از بیان احكام تعارض، هفت مبحث را بعنوان مقدمه، بیان می‌فرماید که آشنایی با آنها در رابطه با شناخت احكام دلیلین، شدیداً مورد نیاز می‌باشد.

امر اوّل: ۱- حقیقه التّعارض ... «تعارض» مصدر» و از باب تفاعل است و تفاعل مانند تضارب و تقابل، طرفینی می‌باشد و اقتضای دو فاعل را دارد که باهم روبرو می‌شود و علیه هم دست‌به‌کار هستند «تعارض» از ماده «عرض» است و «عرض» در لغت به دو معنا آمده است:

(۱) معنای اسمی که یکی از ابعاد ثلاثه است «طول» و «عرض» و «عمق».

(۲) معنای وصفی که همان معارضه و رو در روی هم قرار گرفتن است. و معنای اصطلاحی، «تعارض» عبارت است از تنافی دو دلیل و یا تنافی دو مدلول، بنابراین دو دلیلی را که باید فرض نماییم که هر کدام معارض و منافی دیگری باشد و معنای اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۳

معارضه آن است که هر یک از دو دلیل، پس از اثبات حجّت آنها، دیگری را تکذیب و باطل نماید منتهی تکذیب هر یک، دیگری را، گاهی من جمیع الجهات است یعنی هم از نظر دلالت مطابقی و هم از نظر دلالت تضمینی و التزامی، باهم منافات دارند، و گاهی از بعض جهات همدیگر را، تکذیب می‌نمایند و خلاصه مرجع تعارض همان تکاذب است.

که هر دو دلیل از نظر صداقت و راستگویی قابل جمع نمی‌باشد و به ناچار یکی از آنها باید «کاذب» باشد و دیگری «صادق» خواهد بود یعنی حجّت بودن یکی با حجّت بودن دیگری ناسازگار است و عمل به هر دو دلیل جائز نخواهد بود.

و نکته جالب توجه این است که تعارض و تکاذب در حقیقت بین مدلول هر دو دلیل است یعنی اولاً- و بالذات، تکاذب بین «مدلولین» محقق می‌شود، و ثانياً و بالعرض، بین دلیلین خواهد بود بنابراین اگر نسبت تعارض را به هر دو مدلول بدهیم و بگوییم (تعارض المدلولین) هم تعبیر درستی می‌باشد و اگر نسبت تعارض را به «دلیلین» بدهیم و بگوییم (تعارض الدلیلین) ایضا صحیح است منتهی تعبیر به «تعارض الدلیلین»، باعتبار مدلول آنها می‌باشد چنانچه شیخ انصاری (ره) در رسائل فرموده است که تعارض عبارت است از: (تنافی دلیلین باعتبار مدلول و منکشف) نکته دیگر این است که تعارض دلیلین گاهی بنحو تناقض است (مثلاً یک دلیل بر وجوب شيء دلالت دارد و دلیل دیگر بر عدم وجوب آن، دلالت دارد).

و گاهی به نحو تضادّ می‌باشد که یک دلیل بر وجوب شيء و دیگری بر حرمت آن دلالت داشته باشد و ایضا تعارض گاهی بالذات

است و گاهی بالعرض می‌باشد «تنافی ذاتی» آن است که به اعتبار مفهوم عرفی و مدلول مطابقی و یا تضمینی آنها باشد و تنافی بین دو دلیلی که یکی از آنها وجوب صلاة جمعه را و دیگری وجوب صلاة ظهر را در روز جمعه، ثابت می‌نماید.

امر دوم: ۲- شروط التّعارض ... تعارض به معنای اصطلاحی که مورد بحث در باب تعادل و ترجیح است هفت تا شرط دارد که بدون تحقق آنها محقق نمی‌شود:

۱- اَلّا یكون احد الدّلیلین ... یکی از شرایط آن است که هر دو دلیل و یا یکی از آنها نباید قطعی باشد اگر هر دو دلیل قطعی باشد تعارض بین آنها محال می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۴

و اگر یکی از آنها قطعی باشد معلوم است که دیگری خلاف واقع می‌باشد یعنی با قطعی بودن دلیل شماره ۱، کذب و خلاف واقع بودن دلیل شماره ۲ معلوم و آفتابی می‌گردد و دلیلی که کذبش معلوم باشد کمرش شکسته خواهد بود و با کمر شکسته تاب و توان معارضه را ندارد.

۲- اَلّا یكون الظّنّ الفعّلی معتبرا فی حجّتها معا ... همان‌طوری که قبلا اشاره شد تعارض اصطلاحی بین دو دلیل، زمانی قابل تصوّر است که هر دو دلیل حجّیت و اعتبار شرعی داشته باشند و لذا یکی از شرایط، تحقق تعارض آن است که در حجّیت هر دو دلیل حصول ظنّ فعلی نباید معتبر و شرط باشد و اَلّا تحقّق تعارض غیر ممکن می‌شود چه آنکه معنای شرط مذکور این می‌شود که انسان هم نسبت به وجوب غسل جمعه، ظنّ فعلی داشته باشد و هم نسبت به عدم وجوب آن ظنّ فعلی پیدا نماید و چنین چیزی همانند حصول قطع بوجوب و حصول قطع به عدم وجوب غسل جمعه، استحاله دارد.

آری اگر حصول ظنّ فعلی در یکی از آن دو دلیل معینا شرط و در دیگری شرط نباشد، اشکالی ندارد و تحقق تعارض، بمانعی برخورد نخواهد کرد.

۳- ان یتنافی مدلولاهما ... از عبارت کتاب ۴ صورت استفاده می‌شود:

(۱) تنافی و تعارض بین مدلول هر دو دلیل، ذاتی باشد، «تعارض ذاتی» آن است که دو دلیل به اعتبار مفهوم عرفی خود همدیگر را تکذیب نمایند. مثلا یک روایت می‌گوید غسل جمعه واجب است و یک روایت می‌گوید غسل جمعه واجب نیست.

(۲) تنافی و تعارض بالعرض باشد مثلا یک روایت می‌گوید صلاة جمعه واجب است و روایت دیگر می‌گوید صلاة ظهر واجب است مدلول هر دو روایت تعارض ندارند و لکن بخاطر یک امر خارج از مدلول هر دو روایت، باعث شده است که بین آنها تنافی برقرار بشود و آن امر خارجی این است که در یک روز جمعه، دو نماز واجب نخواهد بود و لذا یکی از دو روایت باید دروغ باشد.

(۳) تنافی و تعارض بین مدلول هر دو دلیل از بعضی جهات است (یعنی از لحاظ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۵

- المقدمة -

اشاره

بیان امور یحتاج الیهما: مثل حقیقه التعارض و شروطه، و قیاسه بالتراحم؛ و الحکومه و الورد، و مثل القواعد العامه فی الباب، فنقول:

۱- حقیقه التعارض:

التعارض: مصدر من باب «التفاعل» الذی یقتضی فاعلین، و لا- یقع الا- من جانبین، فیقال: تعارض الدلیلان. و لا تقول: «تعارض

الدلیل»، و تسکت.

و علیه، فلا بد من فرض دلیلین کل منهما یعارض الآخر.

و معنی المعارضه: ان کلا- منهما- اذا تمت مقومات حجیته- یبطل الآخر و یکذبہ. و التکاذب اما ان یکون فی جمیع مدلولاتهما و نواحی الدلاله فیهما، و اما فی

دلالت مطابقی و یا تضمینی و یا التزامی می باشد) مثلا یک دلیل دلالت بر حرمت شیء دارد و یک دلیل دلالت بر وجوب آن دارد که دلالت مطابقی یک دلیل با دلالت التزامی دیگری منافات دارد دلیلی که می گوید صلاة جمعه حرام است بالالتزام وجوب آن را نفی می کند و دلیلی که دلالت بر وجوب صلاة جمعه دارد، بالالتزام، حرمت آن را نفی می کند.

(۴) تنافی و تعارض بین مدلولین، از جمیع جهات است مثلا دلیلی می گوید صلاة جمعه واجب است و دلیل دیگر می گوید صلاة جمعه واجب نیست.

چهار صورت مزبور از عبارت (و لو عرضا و فی بعض النواحی) استفاده می شود یعنی تعارض یا ذاتی است و یا عرضی یا از جمیع نواحی است و یا از بعض نواحی.

(و الجامع فی ذلك ...) جامع بین همه صورتها، این است که تشریح هر دو دلیل غیرممکن است و جمع بین هر دو دلیل در نفس الامر و واقع، ممتنع خواهد بود و این «جامع» در همه صورتها قابل تصوّر می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۶

بعض النواحی علی وجه لا یصح فرض بقاء حجیه کل منهما مع فرض بقاء حجیه الآخر و لا یصح العمل بهما معا.

فمرجع التعارض فی الحقیقه الی التکاذب بین الدلیلین فی ناحیه ما، اى ان کلا منهما یکذب الآخر، و لا یجتمعان علی الصدق.

هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. و هو مأخوذ من «عارضه»، اى جانبه و عدل عنه.

۲- شروط التعارض:

و لا یتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعه هی مقومات التعارض، نذکرها لتتضح حقیقه التعارض و مواقعه:

۱- ألا یکون أحد الدلیلین او کل منهما قطعیا، لانه لو کان احدهما قطعیا فانه یعلم منه کذب الآخر، و المعلوم کذبہ لا یعارض غیره. و اما القطع بالمتنافیین ففی نفسه أمر مستحیل لا یقع.

۲- ألا یکون الظن الفعلی معتبرا فی حجیتهما معا، لاستحاله حصول الظن الفعلی بالتکاذبین کاستحاله القطع بهما. نعم یجوز ان یتبر فی احدهما المعین الظن الفعلی دون الآخر.

۳- ان یتنافی مدلولاهما و لو عرضا و فی بعض النواحی، لیحصل التکاذب بینهما. سواء کان التنافی فی مدلولهما المطابقی او التضمنی او الالتزامی. و الجامع فی ذلك ان یؤدیا الی ما لا یمکن تشریعه و یمتنع جعله فی نفس الامر، و لو کان هذا الامتناع لامر خارج عن نفس مدلولهما، کما فی تعارض دلیل وجوب صلاة الجمعة مع دلیل وجوب صلاة الظهر یوم الجمعة، فان الدلیلین فی نفسهما لا تکاذب بینهما اذ لا- یمتنع اجتماع وجوب صلاتین فی وقت واحد، و لکن لما علم من دلیل خارج انه لا تجب الا صلاة واحده فی الوقت الواحد فانهما یتکاذبان حیثئذ بضمیمه هذا الدلیل الثالث الخارج عنهما.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۷

و علی هذا، یمکن تحدید الضابط للتعارض بأن یقال:

الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب (۱) لهما اما من ناحية تكوينية او من ناحية تشريعية. أو يقال بعبارة جامعة:

الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يتمتع اجتماع صدق احدهما مع صدق الآخر.

و من هنا يعلم ان التعارض (۲) ليس وصفا للمدلولين كما قيل (۳)، بل المدلولان يوصفان بانهما متنافيان لا متعارضان. و انما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على امرين متنافيين لا يجتمعان، لان امتناع صدق الدليلين معا و تكاذبهما انما ينشأ من تنافي المدلولين.

و لأجل هذا قال صاحب الكفاية: (۴) «التعارض هو تنافي الدليلين أو الادلة»

(۱) - یعنی ضابطه تعارض آن است که مدلول دو دلیل در ظرف مناسب آنها ممنوع الاجتماع باشند مثلا اجتماع وجوب و حرمت در یک شیء در ظرف شریعت جائز نیست.

(من ناحية تكوينية) یعنی از نظر تکوینی، اجتماع اینکه یک شیء هم موجود باشد و هم معدوم باشد غیر ممکن است (و من ناحية تشريعية) یعنی از نظر شرعی اجتماع وجوب و حرمت در یک شیء غیر ممکن خواهد بود

(۲) - یعنی تعارض و معارضه و تکذیب کردن همدیگر، احتیاج به لسان دارد و خود دو دلیل لسان دارند، و اما مدلول آنها، لسان و زبان ندارند بدین لحاظ تعارض و تکاذب وصف هر دو مدلول تنافی می‌باشد بنابراین دلیلین به «متعارضان» متصف می‌شود و مدلولین به «متنافیان» متصف خواهد شد البته تعارض دلیلین از همان تنافی مدلولین سرچشمه می‌گیرد.

(۳) - اشاره به قول شیخ انصاری است که ایشان تعارض را ذاتا و اولاً وصف مدلولین دانسته و ثانياً و بالعرض، وصف دلیلین دانسته است.

(۴) - مرحوم صاحب کفایه بخاطر اینکه تعارض وصف دلیلین است و تنافی وصف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۸

بحسب الدلالة و مقام الاثبات». فحصر التعارض في مقام الاثبات و مرحلة الدلالة.

۴- ان يكون كل من الدليلين (۱) واجد الشرائط الحجية، بمعنى ان كلا منهما لو

مدلولین می‌باشد تعارض را وصف دلیلین قرار داده که از لحاظ دلالت دو دلیل تعارض تحقق می‌یابد و از لحاظ اینکه هر دو دلیل لسان و زبان دارند همدیگر را تکذیب می‌کنند بخلاف شیخ انصاری که تعارض را وصف دلیلین قرار داده است منتهی نه از لحاظ دلالت بلکه از لحاظ مدلول دلیلین و حال آنکه مدلول، لسان و زبان ندارد. مقام اثبات همان مقام دلالت است و مقام ثبوت همان مقام مدلول می‌باشد.

مرحوم صاحب کفایه تعارض را در مقام دلالت و اثبات منحصر نموده و شیخ انصاری تعارض را در مقام مدلول و ثبوت منحصر نموده است فتأمل و فافهم

(۱) - ما حصل شرط چهارم برای تحقق تعارض آن است که هر دو دلیل باید حجیت و اعتبار داشته باشند یعنی اگر از تعارض آنها صرف نظر شود و بالفرض مسئله تعارضی در کار نباشد هر کدام باید واجب العمل باشد چه آنکه اگر حجیت هر دو دلیل محرز نباشد مثلاً یکی از آنها حجیت باشد و دیگری شرائط حجیت را نداشته باشد تحقق تعارض فی ما بین لا حجة و حجة غیر ممکن خواهد بود و سرّ و انگیزه‌اش آن است که دلیل لا حجة لسان و زبان ندارد و نمی‌تواند دلیل حجة را تکذیب نماید درحالی که تعارض عبارت بود از تکاذب و تکاذب نیاز به لسان و زبان دارد و لسان دلیل همان دلالت در مقام اثبات است و دلیلی که حجیت

ندارد یعنی اثبات و دلالت ندارد اگر دلالت نداشت لسان ندارد و دلیل لا اثبات و لا حجیه و بلا لسان با دلیل لسان دار و دارنده حجیت نمی‌تواند معارضه نماید.

مثلا- فرض می‌کنیم دو روایتی است یکی دلالت بر وجوب غسل جمعه دارد و دیگری آن مورد شک است که آیا دلالت بر عدم وجوب غسل جمعه دارد یا ندارد؟

روایت شماره ۱ حجت است و روایت شماره ۲ حجیت ندارد روایت شماره ۱ نظر بر اینکه شرائط حجیت (از قبیل صحت و وثاقت و غیر ذلك) را دارا است فریاد می‌کشد که عدم وجوب غسل جمعه دروغ است و اما روایت شماره ۲ نظر بر اینکه شرائط حجیت را دارا نمی‌باشد از فریاد بر آوردن عاجز است و نمی‌تواند وجوب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۴۹

خلی و نفسه و لم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه، و ان كان احدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.

و السر في ذلك واضح، فانه لو كان احدهما 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 الاثبات، و اذ لا اثبات فيما هو غير حجة (۱) فلا يكذب ما فيه الاثبات.

اذن، لا تعارض بين الحجة و اللاحجة، كما لا تعارض بين اللاحتجين. (۲)

و من هنا يتضح (۳) انه لو كان هناك خبر - مثلا - غير واجد لشرائط الحجية

غسل جمعه را تکذیب نماید و لذا بین دو دلیل مذکور هیچ گاهی تعارض برقرار نخواهد شد.

نعم فی مثل هذین الخبرین تجری قواعد العلم الاجمالی ...»

آری در مورد دو روایت مذکور نظر بر اینکه احتمال داده می‌شود که روایت شماره ۲ حجت باشد بنابراین علم اجمالی داریم که غسل جمعه یا واجب است و یا واجب نمی‌باشد و قواعد علم اجمالی جاری خواهد شد که اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط نماید و اگر احتیاط ممکن نباشد نوبت به تخییر عقلی می‌رسد.

(۱)- یعنی دلیلی که اثبات ندارد (دلالت ندارد) لسان نخواهد داشت و اگر لسان و زبان نداشته باشد دلیل مقابل خود را نمی‌تواند، تکذیب نماید و لذا تعارض محقق نمی‌شود.

(۲)- دو دلیلی که هر دو از اعتبار و حجیت بی بهره می‌باشند مانند دو شخصی است که از دست و پا فلج می‌باشند، مسئله کشتی و زور آزمائی و ورود در گود زورخانه هرگز بین آنها مطرح نخواهد بود و فی ما بین دو دلیلی که حجیت ندارد مسئله تعارض و تکاذب قابل تحقق نخواهد بود.

(۳)- اگر دو روایتی باشد که یکی از آنها حجت است و دیگری «لا حجت» در این فرض دو صورت متصور است:

صورت اول: آن است که روایت معتبر مشخص و معین باشد و روایت «لا حجة» هم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۰

و اشتبه بما هو واجد لها، فان الخبرین لا یدخلان فی باب التعارض، فلا تجری علیهما احکامه و قواعدہ، و ان کان من جهة العلم بکذب أحدهما حالهما حال المتعارضین.

نعم فی مثل هذین الخبرین تجری قواعد العلم الاجمالی.

۵- ألا يكون الدليلان متزاحمين، (۱) فان للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم

معلوم است، حکم این صورت واضح است که روایت معتبر، اخذ می‌شود و قواعد تعارض جای پا ندارد.

صورت دوم: آن است که روایت معتبر با روایت غیر معتبر مشتبه شده است و نمی‌دانیم که روایت دال بر وجوب غسل جمعه، حجت است و یا روایت دال بر عدم وجوب غسل جمعه، حجت می‌باشد در این صورت ایضا قواعد باب تعارض جاری نمی‌شود منتهی قواعد علم اجمالی جاری خواهد شد که اگر احتیاط ممکن باشد، اخذ با احتیاط می‌شود و الا مسئله تخییر پیش می‌آید.

(۱) - یکی از شرائط تحقق تعارض آن است که فی ما بین دو دلیل، تراحم نباشد چه آنکه باب تراحم غیر از باب «تعارض» است (دقت فرمائید) تراحم بین دو دلیل گاهی بلحاظ ملاکات و مصلحت و مفسده می‌باشد (این صورت از محل بحث ما بیرون است) و گاهی بلحاظ مقام امثال است به این معنا که مثلا آقای مکلف، هم باید «بکر» را نجات بدهد و هم «زید» را و دو تا دلیل (انقذ بکرا) و (انقذ زیدا) متوجه آقای مکلف شده است تراحم هر دو دلیل به لحاظ امثال است که آقای مکلف نمی‌تواند هر دو غریق را نجات بدهد. و این صورت از باب تراحم مورد نظر می‌باشد.

دلیلین متعارضین با دلیلین متزاحمین از یک جهت اشتراک دارند که تحقق اجتماع هر دو دلیل، هم در باب تعارض و هم در باب تراحم ممنوع می‌باشد و از جهت دیگر افتراق دارند (که در باب تعارض هر دو دلیل از لحاظ تشریح و مصلحت و مفسده داشتن هم‌دیگر را تکذیب می‌کنند و قابل جمع نمی‌باشند) و اما در باب تراحم تنها از لحاظ امثال قابل جمع نمی‌باشند) بنابراین تعارض بین دلیلین زمانی محقق می‌شود که مزاحمت و تراحم در آنجا سایه نه افکنده باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۱

علی ما یأتی، و ان كان المتعارضان یشتركان مع المتزاحمین فی جهة واحدة، و هی امتناع اجتماع الحکمین فی التتحقق فی موردهما، و لكن الفرق فی جهة الامتناع: فانه فی التعارض من جهة التشریح فیتکاذب الدلیلان، (۱) و فی التزاحم من جهة الامثال فلا یتکاذبان. و لا بد من افراد بحث مستقل فی بیان الفرق، کما سیأتی.

۶- ألا یكون أحد الدلیلین حاکما علی الآخر.

۷- ألا یكون أحدهما واردا (۲) علی الآخر.

و سیأتی ان الحکومة و الورود یرفعان التعارض و التکاذب بین الدلیلین.

و لا بد من افراد بحث عنهما ایضا، فانه امر اساسی فی تحقق التعارض و فهمه:

۳- الفرق بین التعارض و التزاحم: (۳)

۶- ألا یكون أحد الدلیلین حاکما ...

(۱) - از عبارت کتاب استفاده می‌شود که تراحم تنها در مرحله امثال و در رابطه با مکلف، مطرح است درحالی که ماجرای تراحم در مرحله ملاکات و مصالح و مفسد احکام بنا بر مذهب عدلیه، ایضا مطرح خواهد بود مثلا فعلی دارای جهت مصلحت است که اقتضای وجوب آن را دارد و همچنین دارای جهت مفسده می‌باشد که اقتضای حرمت آن را دارد در این فرض تراحم بین مصلحت و مفسده برقرار است و مولی یا باید جهت مصلحت را ترجیح بدهد و حکم وجوب را جعل نماید و یا جهت مفسده را ترجیح بدهد و حکم حرمت را جعل نماید.

کوتاه‌سخن مسئله تراحم در مرحله ملاکات ایضا مطرح می‌باشد و نظر بر اینکه تراحم در مرحله ملاکات ثمره عملی ندارد لذا آن را از محل بحث خارج نموده و تنها تراحم در مرحله امثال، را مورد توجه قرار داده است.

(۲) - شرط ششم و هفتم آن است که هر دو دلیل حاکم و محکوم و وارد و مورد نباشد چه آنکه حکومت و «ورود» احکامی دارند و تعارض اصطلاحی احکام دیگری دارد و بحث حکومت و ورود خواهد آمد. فانظر.

(۳) - امر سوّم از امور هفت گانه مقدمه، آن است که فرق اساسی و بنیادی بین باب تعارض و باب تراحم را بیان می‌فرماید و از عبارات یک صفحه و خورده‌ای کتاب، چهار مطلب استفاده می‌شود توجه به این چهار مطلب، عبارت کتاب (کالعهن المنفوش

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۲

«پنبه زده شده» سهل و آسان خواهد شد.

مطلب اوّل: سه تا عنوان (باب) را باید از هم جدا و سرّ و انگیزه جدائی آنها را بدانیم:

۱- باب تراحم ۲- باب تعارض ۳- باب اجتماع امر و نهی.

استاد مظفر در جزء ۲ اصول فقه و ما در جلد اوّل شرح فارسی

در زمینه فرق بین ابواب ثلاثه بحث نمودیم و خلاصه آن را تکرار می‌نمائیم: در مواردی که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد هر سه عنوان مذکور، قابل تطبیق است و همین اجتماع عناوین ثلاثه در مورد عموم و خصوص من وجه باعث شده است که فرق گذاردن بین آنها، مشکل گردیده است.

ما حصل فرق بین ابواب ثلاثه:

عنوانی که در متعلّق خطاب، اخذ می‌شود به دو نحوه خواهد بود:

نحوه اوّل: این است که عنوان مأخوذ متعلّق خطاب به نحو عموم استغراقی می‌باشد که همه افراد را به نحو عطف به او شامل می‌شود یعنی حکم به تعداد افراد منحل می‌شود مثلاً مولی فرموده است (اکرم کلّ عالم و لا تکرم کلّ فاسق) بین عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه است و هر دو دلیل در عالم فاسق تلاقی دارند و نظر بر اینکه شمول هریک از دو دلیل بنحو عموم استغراقی می‌باشد لذا اکرم کلّ عالم می‌گوید باید عالم فاسق اکرام شود و به دلالت التزامی عدم وجوب اکرام را از عالم فاسق نفی می‌کند و همچنین لا- تکرم کلّ فاسق که دلیل دوّم است می‌گوید همه فسّاق نباید اکرام شود و فاسق عالم را هم شامل می‌شود و به دلالت التزامی وجوب اکرام را از فاسق، نفی می‌کند.

بنابراین عموم هر دو دلیل در مورد تلاقی (عالم فاسق) حجّیت دارند و هر کدام دیگری را تکذیب می‌نماید.

این نحوه اوّل، از باب تعارض می‌باشد.

بنابراین مسئله تعارض سه تا مشخصه دارد:

(۱) عنوان بنحو عموم استغراقی اخذ شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۳

تقدم فی ۲/ ۲۸۱ بیان الحق الذی ینبغی ان یعول علیه فی سر التفرقة بین بابی التعارض و التراحم، ثم بینهما و بین باب اجتماع الامر و النهی.

(۲) در مورد تلافی هر دو دلیل حجّیت داشته باشد و هر کدام به دلالت التزامی دیگری را تکذیب نماید.

(۳) تکاذب هر دو دلیل بلحاظ تشریح خواهد بود با انتقاء هریک از شروط ثلاثه ماجرای تعارض منتفی خواهد شد.

نحوه دوّم آن است: که عنوان بنحو عموم بدلی اخذ شود که افراد خود را بنحو عطف به او شامل می‌شود مثلاً- مولی فرموده است: (صلّ و لا تغصب) حکم وجوب به طبیعت صلاّه و حکم حرمت به طبیعت غضب تعلّق گرفته است و هر دو دلیل صرف الوجود را طلب دارند و شمول آنها، نسبت به افراد به نحو شمول بدلی می‌باشد.

بنابراین در مورد تلاقی (صلاة در مکان غضبی) هر کدام از دو دلیل دیگری را تکذیب نمی‌کند چه آنکه مورد اجتماع مصداق برای متعلق هر دو دلیل می‌باشد و حکم روی فرد مورد اجتماع نیامده و بلکه روی طبیعت صلاة و غضب رفته است یعنی از لحاظ تشریح باهم منافاتی ندارند

لذا نحوه دوّم اخذ عنوان، مصداق و مورد تحقق تراحم است و تعارض جای پا و محلّ از اعراب ندارد چه آنکه یکی از شرایط تحقق تعارض این بود که تنافی در مرحله تشریح برقرار باشد و در مثال مذکور وجوب صلاة با حرمت غضب از لحاظ تشریح تضادّ و تنافی ندارد و بلکه فقط در مرحله امثال تنافی بر گزار می‌باشد.

در همین فرض اگر مندوحه باشد (یعنی مکلف امکان آن را داشته باشد که نماز را در غیر زمین غضبی اداء نماید مثلا- وقت و فرصت داشته باشد و یا مثلا در «دار غضبی زندانی و محبوس نباشد) ماجرا از باب تراحم بیرون رفته و داخل در باب اجتماع امر و نهی می‌باشد و اگر مندوحه نداشته باشد ماجرا از باب تراحم خواهد بود چه آنکه دو دلیل مذکور از لحاظ مقام تشریح منافاتی ندارند و مصداق باب تراحم خواهد بود. (این بود خلاصه فرق بین باب تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۴

و خلاصه: إن التعارض - فی خصوص مورد العامین من وجه - انما يحصل حیث تكون لكل منهما دلالة التزمیة علی نفی حکم الآخر فی مورد الاجتماع بینهما، فیتکاذبان من هذه الجهة. و اما اذا لم یکن للعامین من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامیة فلا تعارض بینهما، اذ لا تکاذب بینهما فی مقام الجعل و التشریح.

و حیثند - أی حیثما یفقدان تلك الدلالة الالتزامیة - لو امتنع علی المکلف ان یجمع بینهما فی الامتثال لأی سبب من الاسباب، فان الامر فی مقام الامتثال یدور بینهما: بان یمثل اما هذا أو ذاک. و هنا یقع التزاحم بین الحکمین. و طبعاً انما یفرض ذلک فیما اذا کان الحکمان الزامیین.

و من اجل هذا قلنا فی الشرط الخامس من شروط التعارض: ان امتناع اجتماع الحکمین فی التحقق اذا کان فی مقام التشریح دخل الدلیلان فی باب التعارض لانهما حیثند یتکاذبان. اما اذا کان الامتناع فی مقام الامتثال دخلا فی باب التزاحم اذ لا تکاذب حیثند بین الدلیلین.

و هذا هو الفرق الحقیقی بین باب التعارض و باب التزاحم فی أی مورد یفرض. و ینبغی ألا یغیب عن بال الطالب انه حیثما (۱) ذکرنا العامین من وجه فقط فی

(۱) - مطلب دوّم آن است که مسئله تفرقه‌سازی و فرق‌گذاری بین باب تراحم و تعارض را در مورد دو دلیلی که نسبت به هم عموم و خصوص من وجه بودند مطرح نمودیم و انگیزه این کار این است که تنها در مورد مذکور شبهه عدم تفرقه بین تراحم و تعارض توهم شده است و همچنین شبهه عدم تفرقه بین باین تعارض و تراحم و باب اجتماع امر و نهی گمان برده شده است و الا تفرقه و مسئله جداسازی و یا تحقق تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی اختصاص به مورد دو دلیلی که باهم تباین دارند ایضا تحقق خواهند داشت.

مطلب سوّم: و علیه فالظابط فی التفرقة ۴۵۵ س ۴ معیار باب تراحم این شد که دو دلیل از نظر مقام تشریح منافاتی ندارند و تنها از نظر مقام امثال قابل جمع نمی‌باشند و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۵

مقام التفرقة بین الباین - کما تقدم فی الجزء الثانی - لم نذکره لاجل اختصاص الباین بالعامین من وجه، بل لان العامین من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بین الباین ثم بینهما و بین باب اجتماع الامر و النهی. و قد سبق تفصیل ذلک هناك فراجع.

و علیه، فالضابط فی التفرقة بین الباین - كما اشرنا الیه اکثر من مره - هو ان الدلیلین یکونان متعارضین اذا تکاذبا فی مقام التشریح، و یکونان متزاحمین اذا امتنع الجمع بینهما فی مقام الامتثال مع عدم التکاذب فی مقام التشریح.

و فی تعارض الأدله قواعد للترجیح ستأتی، و قد عقد هذا الباب لأجلها و ینحصر الترجیح فیها بقوة السند او الدلاله.

و اما التزاحم فله قواعد أخرى تتصل بالحکم نفسه و لا ترتبط بالسند او الدلاله. و لا ینبغی ان یخلو کتابنا من الاشاره الیهما. و هذه خیر مناسبه لذكرها، فنقول:

۴- تعادل و ترجیح المتزاحمین: (۱)

معیار باب تعارض آن است که دو دلیل از نظر مقام تشریح قابل جمع نمی‌باشند و همدیگر را تکذیب می‌کنند و معیار باب اجتماع امر و نهی آن است که تنافی در مرحله امتثال باشد و قید مندوحه هم موجود باشد.

مطلب چهارم: و فی تعارض الأدله قواعد ... در باب تعارض قواعدی است مربوط به ترجیح یکی از دو دلیل (مرجحات در رابطه با قوی بودن سند و یا قدرت دلالت دلیل مطرح است) و اما برای باب تزاحم قواعد و برنامه‌های دیگری است که به خود حکم مربوط می‌شود و سروکاری به دلالت دلیل و یا سند آن ندارد یعنی در مسئله تزاحم اهمّ و مهمّ مطرح است که انقاز و نجات غریق اهمّ است و تصرف در مال غیر و ارتکاب غضب مهمّ است و رعایت اهمّ حقّ تقدّم دارد.

(۱)- امر چهارم از امور هفتگانه‌ای که بعنوان مقدمه برای بیان احکام تعارض باید مورد توجه قرار گیرد آن است که استاد مظفر احکام تعادل و ترجیح را در مسئله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۶

دلیلین متزاحمین مطرح می‌نماید تا کاملا واضح گردد که باب تزاحم احکامی دارد و باب تعارض احکام دیگری خواهد داشت امر چهارم درد و مقام مورد تحقیق واقع می‌شود مقام اول موردی است که دو دلیل متزاحم باهم تعادل و تساوی دارند مقام دوم موردی است که یکی از دو دلیل متزاحم دارای مرجح می‌باشد.

مقام اول: لا شکّ فی أنّه اذا تعادل المتزاحمان فی جمیع جهات الترجیح ...

اگر دو دلیل متزاحم از جمیع جهات باهم تساوی داشتند (مثلا امر دائر است بین اینکه آقای مکلف یا زید غریق را نجات دهد و یا بکر غرق شده را نجات بدهد و از نجات هر دو عاجز است و زید و بکر هیچ‌گونه مزیت و برتری نسبت به هم ندارند در این فرض همه علماء اتفاق دارند که آقای مکلف مخیر می‌باشد و امّا اگر چنین تساوی و تعادل بین دو دلیل متعارض اتفاق بیفتد راجع به حکم آن بین علماء اختلاف است بعضی‌ها می‌گویند دلیلین متعارضین تساقط می‌کنند و بعضی‌ها قائل به تخییر شده است (بحث آن خواهد آمد).

(و فی الحقیقه انّ هذا التخییر انما یحکم به العقل ...) دلیل بر حکم به تخییر در فرض تعادل دلیلین متزاحمین حکم عقل است عقل عملی می‌گوید آقای مکلف پس از آنکه از انقاز هر دو نفر عاجز است باید باختر خود یکی از دو غریق را نجات بدهد چه آنکه از نظر عقل عملی بقاء تکلیف فعلی در مورد هر دو محال است برای اینکه مکلف قدرت بر امتثال هر دو دلیل را ندارد و همچنین مجوزی وجود ندارد که بگوئیم بکلی تکلیف از ذمه مکلف ساقط است و بدین لحاظ عقل عملی می‌گوید آقای مکلف به اختیار و انتخاب خود یکی از دو غریق را باید نجات بدهد.

کوتاه‌سخن فرض مذکور یکی از موارد مستقلات عقلیه است که عقل عملی مستقلا به نجات دادن یکی از دو غریق فرمان می‌دهد و از باب ملازمه عقلیه کشف می‌کنیم که شارع مقدّس ایضا بانقاز یکی از دو غریق به نحو تخییر رضایت و حکم و درک عقل

عملی را مورد تصویب قرار می‌دهد بنابراین حکم به تخییر در باب تراحم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۷

لا- شك في انه اذا تعادل المتراحمان في جميع جهات الترجيح الآتية، فان الحكم فيهما هو التخيير. و هذا أمر محل اتفاق، و ان وقع الخلاف في تعادل المتعارضين انه يقتضى التسايط أو التخيير على ما سيأتى.

و في الحقيقة ان هذا التخيير انما يحكم به العقل، و المراد به العقل العملى. بيان ذلك:

إنه بعد فرض عدم امکان الجمع في الامتثال بين الحكمين المتراحمين و عدم جواز تركهما معاً، و لا مرجح لاحدهما على الآخر حسب الفرض و يستحيل الترجيح بلا مرجح- فلا مناص من أن يترك الامر (۱) الى اختيار المكلف نفسه اذ

و تعادل متراحمين حکم شرعى می‌باشد.

(۱)- یعنی چاره‌ای نیست جز اینکه انقاز هریک از دو غریق به اختیار و انتخاب مکلف و گذار شود و مکلف هر کدام را انتخاب نمود ممثل خواهد بود.

شرح: مقام دوم اذا عرفت ذلك فيكون من المهم جداً ... پس از روشن شدن حکم صورت تعادل و تساوی متراحمین باید مرجحات متراحمین را برشماریم و بطور جدی مسئله آشنائی به مرجحات باب تراحم از اهمیت خاصی برخوردار است و نظر بر اینکه ترجیح یکی از متراحمین بر دیگری از نظر جهت و سرمنشأ مختلف است لذا تمام جهات مرجحیت و سرمنشأ آنها را باید بررسی نمائیم و جهات ترجیح را با ذکر اموری بطور اختصار کشف و هویدا خواهیم ساخت.

مرجحات باب تراحم: ۱- ان يكون احد الواجبين لا بدل له ... ص ۴۶۴ س ۱۴ یکی از مرجحات باب تراحم آن است که یکی از دو واجب دارای بدل و عوض باشد و بدل یا اضطراری است و یا اختیاری بدل اختیاری مثلاً صوم ستین یوم که یکی از خصالات کفاره است با صوم رمضان تراحم نموده است صوم ماه رمضان بدل و عوض ندارد و اما صوم خصال کفاره عوض و بدل اختیاری دارد در این فرض صوم رمضان دارای مرجح است و حق تقدّم دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۸

و بدل اضطراری مثلاً وضوء با یکی از واجبات تراحم نموده و آقای مکلف باید آن واجب را انجام بدهد و در عوض وضوء بدل اضطراری آن را که تیمم است باید عملی نماید.

به سخن دیگر امر دائر است بین واجب تعیینی و تخییری و واجب تعیینی مقدم است و شارع مقدّس به ترک واجب ذی بدل راضی می‌شود و ترک واجب بلا- بدل را هرگز اجازه نخواهد داد چه آنکه واجب ذی بدل اگر مقدم شود واجب بلا بدل بدون آنکه تدارک شود فوت خواهد شد.

۲- ان يكون احد الواجبين مضيّقاً او فورياً ... ص ۴۶۵ س ۵ یکی از مرجحات آن است که یکی از متراحمین بدل طولی داشته باشد مانند تراحم واجب مضیق با واجب موسّع و یا واجب فوری با واجب موسّع که واجب موسّع بدل طولی دارد و لذا واجب مضیق و واجب فوری مقدم بر واجب موسّع خواهد بود و لو آنکه واجب بلا- بدل از نظر اهمیت در مرحله پائین تر از واجب ذی بدل باشد مثلاً- جواب سلام واجب فوری است و از نظر اهمیت شاید پایین تر از صلاة است در فرض تراحم جواب سلام مقدم می‌شود چه آنکه صلاة بدل طولی دارد و قابل تدارک است و جواب سلام بدل طولی ندارد و قابل تدارک نخواهد بود و همچنین اگر واجب مضیق با واجب موسّع تراحم نماید واجب مضیق مقدم است مثلاً صلاة ظهر در آخر وقت با صلاة الآيات تراحم نموده است واجب مضیق حق تقدم دارد. قوله مثله ما لو دار الامر بين المضيّق و الفوری ... ص ۴۶۵ س ۱۱ اگر بین واجب مضیق و فوری تراحم ایجاد شود واجب مضیق مقدم می‌شود چه آنکه اگر واجب مضیق ترک شود تدارک نخواهد شد مثلاً فی ما بین صلاة در آخر وقت که

مضیق است و ازاله نجاست از مسجد که فوری می‌باشد تراحم بر گزار می‌شود باید صلاة را مقدّم بدارد.

توضیح عبارت: قوله كخصال الكفارة ...

مثلا بر مکلف یکی از کفّارات ثلاثه واجب شده و تراحم بین اطعام ستین مسکین و اداء دین واقع شده است آقای مکلف باید اداء دین را مقدّم بدارد و بدل اطعام را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۵۹

که صیام باشد اختیار نماید.

شرح: ۳- ان یکون احد الواجبين صاحب الوقت المختص ... ص ۴۶۵ س ۱۳ سؤمین مرتیح در باب تراحم آن است که یکی از دو واجب دارای وقت اختصاصی باشد به این معنا که شارع مقدّس آن واجب را در همان وقت مخصوص تشریح و جعل نموده باشد مثلا در آخر وقت صلاة عصر مسئله کسوف و خورشید گرفتگی اتفاق می‌افتد و بین نماز آیات و نماز عصر مزاحمت ایجاد شده و آقای مکلف از انجام هر دو نماز بخاطر ضیق وقت عاجز است.

در این فرض صلاة عصر مقدّم می‌شود و انگیزه‌اش این است که وقت مزبور اختصاص به صلاة عصر دارد و سبب صلاة آیات، بطور اتفاقی در وقت اختصاصی صلاة عصر حاصل شده است و بخاطر مرجح مذکور، صلاة عصر بر صلاة آیات مقدّم می‌شود و همه فقهاء در تقدّم آن اتفاق نظر دارند و مسئله اهمیت صلاة عصر که صاحب وقت اختصاصی است، از روایات استفاده می‌شود.

۴- ان یکون احد الواجبين وجوبه مشروطا ... ص ۴۶۵ س ۲۰

ما حصل مرجح چهارم آن است که اگر یکی از دو واجب مشروط به قدرت شرعی باشد و دیگری مشروط به قدرت شرعی نباشد واجبی که به قدرت شرعی مشروط نمی‌باشد در مقام تراحم، مقدّم خواهد بود.

قدرت عقلی آن است که هر تکلیفی مشروط به قدرت است و قدرت، یکی از شرائط عامّه می‌باشد مانند عقل و بلوغ.

قدرت شرعی آن است که شارع مقدّس روی آن انگشت گذاشته باشد و آن را مشخص کرده باشد مانند وجوب حجّ که از نظر شرعی، مشروط به استطاعت است جهت جا افتادن مطلب مثالی را ذکر می‌کنیم و ضمنا انگیزه و علت تقدّم واجب غیر مشروط به قدرت شرعی، بر واجب مشروط به قدرت شرعی را روشن خواهیم ساخت.

مثلا: امر دائر است که مکلف نفس محترمه را حفظ نماید و آب را به شخص عطشان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۰

بدهد یا با آن آب وضوء بگیرد و نماز بخواند حفظ نفس محترمه، مقدّم است چه آنکه وجوب وضوء مشروط به شرط شرعی می‌باشد و اما حفظ نفس محترمه متوقّف بر قدرت نیست (یعنی ملاک و مصلحت حفظ نفس محترمه متوقّف بر قدرت نمی‌باشد) و در فرض تراحم، مسئله وجوب حفظ نفس محترمه قدرت شرعی داشتن بر وضوء را زائل می‌نماید و لذا وجوب وضوء (بخاطر عدم تحقّق شرط شرعی و یا بخاطر یقین نداشتن به حصول شرط آن) ساقط می‌شود به سخن دیگر وجوب حفظ نفس محترمه منجز است و وجوب وضوء (بخاطر عدم تحقّق شرط آن) تنجز ندارد چه آنکه با وجود مزاحم، یقین به حصول شرط شرعی وضوء نداریم و وضوء منجز نخواهد بود.

و لو قال قائل: ممکن است کسی لب به اعتراض بگشاید و آوای (اعتراض يعترض اعتراضا) را سر بدهد و بگوید که حفظ نفس محترمه یکی از واجبات است و هر واجبی از نظر عقلی مشروط بشروط عامّه است که یکی از آنها قدرت می‌باشد بنابراین در مثال مزبور بین حفظ نفس محترمه و وضوء، از جهت مشروط بودن آنها به قدرت فرقی وجود ندارد و نباید یکی از آنها به لحاظ مسئله اشتراط به قدرت، بر دیگری مقدّم بشود.

فالجواب: ما حصل پاسخ این است که آری هر دو واجب از نظر عقلی مشروط به قدرت است و لکن در مسئله حفظ نفس محترمه با

مجزّد تمکّن داشتن مکلف بر انجام آن، شرط عقلی آن محقق می‌شود و آقای مکلف حتی در مقام تراحم یقین دارد که شرط تکلیف، حاصل شده است و شک و شبهه‌ای در حصول شرط ندارد و اما در مورد وضوء که مشروط به قدرت شرعی است شک دارد که آیا با وجود مزاحم، قدرت شرعی محقق می‌باشد یا خیر؟

بدین لحاظ حفظ نفس محترمه تنجّز فعلی دارد و اما وجوب وضوء بخاطر شک در حصول قدرت شرعی تنجّز فعلی ندارد و لذا وجوب حفظ نفس (البته نه از نظر اهمیّت و مسئله اهمّ و مهمّ که یکی از مرجّحات است بلکه از نظر حصول شرط واجب) مقدّم خواهد بود و یا مثلاً بین وجوب نذر و وجوب حجّ تراحم برقرار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۱

می‌شود و در مقام تراحم وجوب نذر منجّز است و وجوب حجّ منجّز نخواهد بود.

به عبارت دیگر در مقام تراحم وجوب نذر فعلیّت دارد و وجوب حجّ فعلیّت نخواهد داشت بنابراین در دو مثال مذکور مسئله تراحم از اساس ویران بوده و واجبی که مشروط به قدرت عقلی است واجب مطلق می‌باشد و بر واجبی که مشروط به قدرت شرعی است مقدّم خواهد بود.

برای مرجّح مذکور مثال دیگری را هم ذکر کرده‌اند مثلاً: آقای مکلف یک مقدار آب در اختیار دارد و امر دائر است بین اینکه آن را جهت تطهیر ثوب مصرف نماید و یا با آن وضوء بسازد در این فرض تطهیر ثوب مقدّم است یعنی آب را برای تطهیر ثوب مصرف نماید و وضوء را به تیمّم تبدیل نماید چه آنکه وضوء از نظر شرعی به قدرت داشتن مشروط می‌باشد و تطهیر ثوب به قدرت شرعی مشروط نمی‌باشد در مورد وضوء شک داریم که آیا با وجود مزاحم، قدرت شرعی حاصل می‌باشد یا خیر؟

و لذا وجوب وضوء تنجّز و فعلیّت ندارد و اما وجوب تطهیر ثوب نظر بر اینکه به قدرت شرعی مشروط نمی‌باشد و بلکه به قدرت عقلی مشروط می‌باشد تنجّز و فعلیّت دارد و لذا در حصول شرط عقلی آن، شک و تردیدی وجود دارد.

(مؤلف) موارد مذکور را از باب مثال یادآور شدیم و مثالهای مذکور خالی از مناقشه نخواهد بود.

توضیح عبارت: قوله فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق ... ص ۴۶۶ س ۶

یعنی واجبی که در لسان دلیل آن قدرت اخذ نشده است و تنها عقل به لزوم قدرت، حکم می‌کند، نسبت به قدرت عقلی مطلق می‌باشد و مطلق بودن آن از ناحیه دلالت لفظی می‌باشد و در مواردی که عقل حاکم است قدرت داشتن مکلف در نفس الامر و واقع کافی می‌باشد در مثال وجوب حفظ نفس که با وجوب وضوء تراحم دارد دلیل وجوب حفظ نفس مقید به قدرت نشده است و قدرت داشتن مکلف در نفس الامر و واقع، جهت تنجّز وجوب حفظ نفس کافی می‌باشد و اما در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۲

مسئله وضوء دلیل وجوب وضوء به قدرت داشتن مقید شده و در فرض تراحم، حصول شرط واجب (قدرت) محرز نمی‌باشد و لذا وجوب وضوء مشروط است و اما وجوب حفظ نفس از نظر دلالت لفظی، مطلق می‌باشد.

به سخن دیگر گاهی عمل فی نفسه با قطع نظر از مزاحمت، مستحیل است مانند برداشتن محموله صد کیلوئی برای یک نفر، و گاهی عمل فی نفسه امری ممکن و جائز است در ما نحن فیه مسئله حفظ نفس محترمه با وجود مزاحم (وجوب وضوء) از نظر عقلی مقدور است و وجوب وضوء بخاطر آنکه مشروط به قدرت شرعی می‌باشد (یعنی در لسان دلیل آن آب داشتن شرط شده است) مشروط است و با وجود مزاحم، ساقط می‌شود و اما وجوب حفظ نفس محترمه، مطلق است و با تحقق قدرت واقعی مکلف بر حفظ نفس، تنجّز پیدا می‌کند و لذا مقدّم بر وضوء خواهد بود.

به عبارت دیگر بخاطر اینکه حفظ نفس محترمه تنها از نظر عقلی مشروط به قدرت می‌باشد لذا از ناحیه دلالت لفظی مطلق می‌باشد و وضوء از نظر شرعی مشروط به قدرت می‌باشد و لذا از نظر دلالت لفظی و لسان دلیل، مشروط می‌باشد.

۵- ان یکون احد الواجبین مقدّمًا بحسب زمان امتثاله ... ص ۴۶۶ س ۱۶ مرجّح پنجم در باب تراحم آن است و نزاع بر سر قدرت است یکی از دو واجب از نظر زمان، مقدّم بر دیگری است و هر دو واجب برای اینکه قدرت را به خود اختصاص بدهد، نسبت به هم، ایجاد مزاحمت می‌نمایند.

به عبارت دیگر یکی از دو واجب از حیث زمان سابق بر دیگری است و با آنکه وجوب هر دو واجب، علی نحو تعلیق، فعلی می‌باشد منتهی زمان امتثال یکی از آنها مقدّم است و زمان امتثال دیگری مؤخّر می‌باشد در این فرض قدرت از آن واجبی است که از نظر زمان امتثال، مقدّم می‌باشد مثلاً آقای مکلف می‌خواهد دو رکعت نماز صبح را بخواند و تنها قدرت ایستاده خواندن یک رکعت نماز را دارد رکعت دوّمی را باید نشسته بخواند در این صورت قدرت از آن رکعت اول است و باید رکعت اول را قیاما بخواند و رکعت دوّم را قعودا انجام دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۳

بنابراین واجبی که تقدّم زمانی دارد در مقام تراحم دارای مرجّح بوده و حقّ تقدّم دارد مثال دیگر مثلاً شخصی صوم روز پنجشنبه و جمعه را نذر کرده است و بعدا معلوم شد که قدرت دو روز روزه را ندارد در اینجا پنجشنبه را باید انتخاب کند چه آنکه یوم الخمیس از نظر زمان تقدّم دارد.

و لا فرق فی هذا الفرض بین ما اذا كان ... ص ۴۶۶ س ۲۲ سه صورت متصور می‌باشد:

۱- هر دو واجب، مشروط به قدرت شرعی می‌باشد مانند مثال دو رکعت نماز صبح که شارع مقدّس انجام دو رکعت نماز را قیاما به قدرت و توانائی مشروط نموده است. حکم این صورت بیان گردید یعنی واجبی که از نظر امتثال تقدّم زمانی دارد، مقدّم خواهد بود.

۲- صورت دوّم: هر دو واجب از نظر شرعی مطلق می‌باشد که این صورت همان حکم صورت اولی را دارد.

۳- اگر یکی از دو واجب مطلق باشد مثلاً از نظر شرعی مشروط به قیام نیست و واجب دیگری مشروط است مثلاً مشروط بقیام شده است این صورت سوّمی داخل در مرجّح شماره ۴ می‌شود و تقدّم زمانی نقشی ندارد و بلکه واجب مطلق مقدّم خواهد بود.

۶- ان یکون احد الواجبین اولی عند الشّارع ... ص ۴۶۷ س ۱ ما حصل مطلب در مرجّح ششم، آن است که یکی از متراحمین از نظر شارع مقدّس و از نظر تقدّم، اولی و اهمّ از دیگری است بنابراین بحکم عقل واجب اهمّ (اهمّیت چه به خاطر مصلحت باشد و یا بخاطر مناسبت حکم با موضوع باشد و از ادله سمعیّه استفاده شود) بر واجب مزاحم خود که مهمّ است، مقدّم خواهد بود مکلف باید به انجام اهمّ اقدام نماید.

نظر بر اینکه انگیزه‌های اولویّت و اهمّ بودن، زیاد است و ضابطه عمومی ندارد که در صورت شکّ در اهمّ و مهمّ به آن مراجعه شود، لذا باید بگوئیم که مرجّح مذکور از قضایای عقلیّه‌ای است که معیار اهمّیت را در خود آنها باید ملاحظه نمائیم و به حکم عقل، واجب اهمّ مقدّم بر واجب مهمّ می‌باشد و پرواضح است که اگر واجب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۴

یستحیل بقاء التکلیف الفعلی فی کل منهما، و لا موجب لسقوط التکلیف فیهما معا.

و هذا الحکم العقلی مما تطابقت علیه آراء العقلاء.

و من هذا الحکم العقلی یستکشف حکم الشّرع علی طبق هذا الحکم العقلی کسائر الاحکام العقلیّه القطعیّه، لأن هذا من باب المستقلات العقلیّه التي تبتنی علی الملازمات العقلیّه المحضه.

مثاله: اذا دار الأمر بین انقاذ غریقین متساویین من جمیع الجهات لا ترجیح لاحدهما علی الآخر شرعا من جهة وجوب الانقاذ- فانه لا مناص للمکلف من أن يفعل أحدهما و یرک الآخر، فهو علی التخییر عقلا بینهما المستکشف منه رضی الشّارع بذلک و موافقه علی

التخیر.

اذا عرفت ذلك، فيكون من المهم جدا أن نعرف ما هي المرجحات في باب التراحم. و من الواضح إنه لا بد أن تنتهي كلها الى أهمية احد الحكمين عند الشارع، فالاهم عنده هو الارجح في التقديم. و لما كانت الاهمية تختلف جهتها و منشأها، فلا بد من بيان تلك الجهات و هي تستكشف بأمر نذكرها على الاختصار:

۱- ان يكون أحد الواجبين لا- بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البدل اختياريا كخصال الكفارة او اضطراريا كالتييم بالنسبة الى الوضوء، و كالجلوس بالنسبة الى القيام في الصلاة.
و لا شك في ان ما لا بدل له أهم مما له البدل قطعا عند المزاحمة و ان كان البدل

مهمّ مقدّم شود، مقدار زائد از مصلحت فوت خواهد شد و یکی از مثالهای مرجح مذکور این است که امر دائر شود بین انقاذ ابن مولى و انقاذ مال مولى و واضح ترین مثال این است که امر دائر شود بین نجات و انقاذ خود مولى و انقاذ مال مولى.

کوتاه‌سخن: مرجح بودن اهمّ نسبت به غیر اهمّ به اندازه‌ای واضح و معلوم است که نیاز با استدلال و اقامه دلیل ندارد و توضیح بیشتر در این زمینه، نه تنها توضیح واضح است که چند وجب از توضیح واضحات تجاوز خواهد کرد و بدین لحاظ به بحث راجع به مرجح ششم در باب تراحم، نقطه پایان می‌گذاریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۵

اضطراريا، لأن الشارع قد رخص في ترك ذی البدل الى 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 الامتثال دون صورة تقديم ذی البدل، فان فيه تفويتا للأول بلا تدارك.

۲- أن يكون أحد الواجبين مضيقا أو فوريا، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا، فان المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعا، كدوران الامر بين ازالة النجاسة عن المسجد و اقامة الصلاة في سعة وقتها.

و هذا الثاني ينسق على الأول، لادن الموسع له بدل طولى اختياري دون المضيق و الفوري، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك.

و مثله ما لو دار الأمر بين المضيق و الفوري كدوران الامر بين الصلاة في آخر وقتها و ازالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدّمة اذ لا تدارك لها.

۳- أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر، و كان كل منهما مضيقا، كما لو دار الامر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها و بين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لأن الوقت لما كان مختصا باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين و انما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت و تضيق وقت أدائه. و مسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات اذا تضيق وقتها معا امر اجماعى متفق عليه، و لا منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات.

۴- ان يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطا بالقدرة الشرعية دون الآخر.

و المراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطا للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة و نحوه.

و مع فرض المزاحمة بينه و بين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۶

تكون سالبة للقدرة المعترية في الوجوب، و مع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا- يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما

كان وجوبه منجزا معلوما.

و لو قال قائل: إن كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلا، اذن، فالواجب الآخر ايضا مشروط بالقدرة، فأى فرق بينهما؟
فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلا، لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحية
الدلالة اللفظية مطلق و انما العقل هو الذى يحكم بلزوم القدرة. و يكفى فى حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله
و لو مع فرض المزاحمة، اذ لا شك فى ان المكلف فى فرض المزاحمة قادر و متمكن من فعل هذا الواجب المفروض، و ذلك بترك
الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعية.

و الخلاصة: إن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى لحصول شرطه و هو القدرة العقلية، بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال
ان ما أخذ فى الدليل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة. فلا يحرز تنجزه و لا تعلم فعليته.
و عليه، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس، و يخلو الجو للواجب المطلق، و ان كان مشروطا بالقدرة العقلية.
۵- أن يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الامر بين القيام للركعة المتقدمة و بين القيام لركعة
بعدها، فى فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا متمكنا من احدهما فقط.
فانه- فى هذا الفرض- يكون المتقدم مستقر الوجوب فى محله لحصول القدر الفعلية بالنسبة اليه. فاذا فعله انتفت القدرة الفعلية بالنسبة
الى المتأخر فلا يبقى له مجال.
و لا فرق فى هذا الفرض بين ما اذا كانا معا مشروطين بالقدرة الشرعية او مطلقين معا، اما لو اختلفا فان المطلق مقدم على المشروط
بالقدرة الشرعية و ان كان زمان فعله متأخرا.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۷

۶- أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع فى التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة.
و الأولوية تعرف اما من الأدلة، و اما من مناسبة الحكم للموضوع، و اما من معرفة ملاكات الاحكام بتوسط الادلة السمعية. و من اجل
ذلك فان الأولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الامور، و لا ضابط عام يمكن الرجوع اليه عند الشك:
فمن تلك الاولوية ما اذا كان فى الحكم الحفاظ على بيضة الاسلام، فانه أولى بالتقديم من كل شىء فى مقام المزاحمة.
و (منها) ما كان يتعلق بحقوق الناس، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة، أى التى لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.
و (منها) ما كان من قبيل الدماء و الفروج، فانه يحافظ عليه اكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الامر بالاحتياط
الشديد فى أمرها. فلو دار الامر بين حفظ نفس المؤمن و حفظ ماله، فان حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعا.
و (منها) ما كان ركنا فى العبادة، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزام فى الصلاة بين أداء القراءة و
الركوع، فان الركوع مقدم على القراءة و ان كان زمان امتثاله متأخرا عن القراءة.
و على مثل هذه فقس، و امثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الامر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب و بين الصدق و فيه الفتنة بينهم،
فان الصلح مقدم على الصدق.

و هذا معروف من ضرورة الشرع الاسلامى.

و مما ينبغى ان يعلم فى هذا الصدد (۱) انه لو احتمل اهمية احد المتزاممين فان

(۱)- صدد به معنای قصد، هدف، ناحیه، آمده است.

اگر اهم بودن یکی از دو واجب متزامم مشخص و ثابت نباشد و بلکه اهمیت یکی از آنها محتمل باشد در این فرض به حکم عقل

مقتضای احتیاط آنست که محتمل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۸

الاحتیاط يقتضی تقدیم محتمل الأهمیة. و هذا الحكم العقلي بالاحتیاط یجری فی کل مورد یدور فیہ الامر بین التعین و التخییر فی الواجبات.

و علیه، فلا یجب احراز اهمیة احد المتراحمین، بل یکفی الاحتمال. و هذا أصل ینفع کثیرا فی الفروع الفقهیة، فاحتفظ به.

۵- الحکومة و الورد: (۱)

الأهمیة را مقدم بداریم و این حکم عقلی در همه واجباتی که امر دائر بین تعیین و تخییر است جاری می‌باشد در مسئله متراحمین لزومی ندارد که با تحمل مشقات اهم را احراز نمائیم بلکه مجرد احتمال اهم بودن، در تقدیم محتمل الأهمیة کافی و بسنده خواهد بود.

البته محتمل الأهمیة زمانی باعث تقدیم می‌شود که احتمال اهمیت تنها در مورد یکی از متراحمین مطرح باشد و اگر احتمال اهمیت در مورد هر دو واجب مطرح باشد، باعث تقدیم نخواهد شد.

(۱)- امر پنجم از امور هفتگانه‌ای که بعنوان مقدمه جهت ورود در بحث احکام تعارض بیان فرموده است مسئله حکومت و ورود است در قصه حکومت و ورود یکی از دو دلیل بر دیگری مقدم می‌شود و لکن ربطی به باب تعارض ندارد و مشمول احکام و قواعد تعارض نخواهد بود.

استاد مظفر پیش از معرفی و تشریح حکومت و ورود به نکته جالبی راجع به دو واژه مزبور اشاره می‌نماید و آن نکته این است که اصطلاح حکومت و ورود از چه زمانی و از ناحیه چه کسی و روی چه انگیزه‌ای بوجود آمده است؟ و هذا البحث من مبتکرات الشیخ الانصاری ...

بحث حکومت و ورود از اختراعات و نوآوریهای شیخ اعظم (ره) می‌باشد او در روش استدلالی باب تازه‌ای را مربوط به حکومت و ورود باز نموده است گرچه اصطلاح حکومت و ورود در عصر و زمان شیخ اعظم از ناحیه دیگران ایجاد شده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۶۹

چنانچه اصطلاح مزبور در تعبیرات جواهر الکلام بچشم می‌خورد و لکن نه به آن گستردگی که شیخ اعظم مورد بحث و بررسی قرار داده است و خود شیخ انصاری (علی ما ینقل عنه) با صراحت فرموده است که متقدمین از اساتید فقه (عن مغزی ما کان یرمی الیه) از اصل مقصود کلام شیخ راجع به حکومت و ورود غافل نبوده‌اند و به اصل مسئله حکومت و ورود توجه داشته‌اند منتهی به‌طور صریح و گسترده مورد بحث قرار نداده‌اند.

(و اللفته الکریمه) توجه و عنایت بزرگی که از مرحوم شیخ عملی شده است این بوده که نوع ادله را ملاحظه نموده و دیده است که بعضی از آنها بر دیگری حق تقدم دارد درحالی که از قبیل عام و خاص نمی‌باشند و بلکه بعضی مواردی را پیدا نموده که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه می‌باشد و درعین حال یکی از آنها بر دیگری حق تقدم دارد و در هر دو مورد ملاحظه نموده است که ادله مزبور باعث سقوط و نابودی ادله دیگر نشده‌اند.

به عبارت دیگر انگیزه پیدایش مسئله حکومت و ورود این بوده است که مرحوم شیخ به مواردی برخورد نموده که دو دلیل رو در روی هم قرار می‌گیرند و یکی از آنها مقدم بر دیگری می‌شود و درعین حال به حجیت و اعتبار دلیل دیگری لطمه وارد نمی‌گردد و بر حجیت و ظهور خود باقی می‌باشد (درحالی که در مسئله عام و خاص دلیل خاص حجیت دلیل عام، را لگدمال می‌نماید و ظهور

آن را درهم می‌ریزد و از طرف دیگر مجرای قواعد و احکام تعارض نمی‌باشد.

و این مطلب باعث تعجب گردیده و برای بحث‌کنندگان، چیزی تازه‌ای جلوه‌گر شده است مثلا در بعض مسائل، یکی از «امارات» با «اصل عملی» استکاک و بر خورد، می‌نمایند و دلیل اماره مقدم می‌شود و درعین حال، (اصل عملی) از اعتبار و حجیت ساقط نمی‌شود مثلا- در مورد طهارت ثوبی، شک می‌نمائیم، (اصالة الطهارة) می‌گوید ثوب مزبور طاهر است ولی شهادت دو نفر عادل (که یکی از امارات است) بر نجاسة آن ثوب، مقدم بر (اصالة الطهارة) خواهد بود و درعین حال اصالة الطهارة از اعتبار ساقط نمی‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۰

و هذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصاري رحمه الله، و قد فتح به بابا جدیدا في الاسلوب الاستدلالي، و لئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره، كما يبدو من التعبير بالحكومة و الورد في جواهر الكلام- فانه لم يكن بهذا التحديد و السعة اللذين انتهى اليهما الشيخ.

و كان رحمه الله- على ما ينقل عنه- يصرح بأن اساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى اليه، (۱) و ان لم يبحثوه بصريح القول و لا بهذا المصطلح.

و اللفتة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الأدلة، اذ وجد ان من حقها أن تقدم على أدلة أخرى، في حين انها ليست بالنسبة اليها من قبيل الخاص و العام، بل قد يكون بينهما العموم من وجه. (۲) و لا يوجب هذا التقديم سقوط الادلة الاخرى عن الحجية، و لا تجرى بينهما قواعد التعارض، لانه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائية و لا منافاه، يعنى ان لسان احدهما لا يكذب الآخر و لا يبطله، بل احدهما المعين من حقه بحسب لسانه و ادائه لمعناه و عنوانه ان يكون مقدما على الآخر تقديما 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 الامارة على ادلة الاصول العملية بلا اسقاط لحجية الثانية و لا صرف لظهورها.

از اینجا مسئله حکومت و ورود بوجود آمده است که حساب آن جدای از حساب عام و خاص و تعارض و تراحم و غیره خواهد بود و بلکه از مصادیق حکومت و یا ورود می‌باشد بنابراین تا حدودی به انگیزه پیدایش حکومت و ورود آشنا شدیم.

(۱)- «مغزی» مفرد است و جمع آن «مغاز» می‌باشد و به معنای مقصود کلام خواهد بود. ضمیر در تحت «یرمی» به «شیخ انصاری» رجوع می‌شود و ضمیر «الیه» به «ما» (ما کان) رجوع می‌شود.

(۲)- یعنی گاهی دو دلیلی که باهم نسبت عموم و خصوص من وجه دارد یکی بر دیگری مقدم می‌شود و درعین حال دیگری از حجیت ساقط نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۱

و المعروف ان احد اللامعين من تلامذته (۱) التقى (۲) به في درس الشيخ صاحب

(۱)- قيل هو ميرزا حبيب الله الرشتي.

(۲)- مرحوم مظفر ماجرائی را نقل می‌کند و نسبت به شیخ انصاری انتقاد و ایرادی را یادآوری می‌نماید ماجرا از این قرار است: مرحوم شیخ انصاری باتفاق «میرزا حبيب الله رشتي» پای درس صاحب جواهر، در ضمن درس از تقدّم دلیلی بر دلیل دیگر ذکر می‌کند که میان آورد و میرزای رشتی (ره) در برخوردی که با شیخ انصاری داشته از باب امتحان و آزمایش، از شیخ انصاری سؤال می‌کند که

به چه انگیزه‌ای، دلیل مورد نظر، بر دلیل دیگری مقدم شده است؟ (البته این ماجرا زمانی اتفاق افتاده است که شیخ انصاری بین مردم مشهور و معروف نشده بوده و میرزای رشتی (ره) به مقام و عظمت علمی شیخ انصاری آشنا نبوده است).
مرحوم شیخ انصاری در پاسخ گفته است که دلیل مورد سؤال حاکم بر دلیل دیگری است و قال و ما الحکومه؟
میرزای رشتی سؤال نموده که حکومت چیست؟

شیخ انصاری در جواب، مبالغه می‌فرماید: حدّ اقل باید شش ماه پای درس من حاضر بشوی تا معنای حکومت را بفهمی (شبهه ماجرای مرحوم سید ابو القاسم بلخی که در مشهد مقدّس فلسفه و عرفان و عقائد اسلامی را تدریس می‌کرد و از نظر عرفان و فلسفه و عقائد در عصر خود بی‌نظیر بود و بخاطر آنکه افغانی بود با حالت گمنامی و مجهول‌القدر چشم از دنیا پوشید روحش شاد) یکی از دانشمندان معروف با تماس تلفنی از او سؤال کرده بود که حدیث معروف (الحسین منی و انا من حسین ع) را برایش تفسیر نماید.

مرحوم بلخی در جواب گفته بود: (بچه جان باید حد اقل دو ماه پای درس من حاضر شوی تا معنا و مقصود این حدیث را بفهمی).
میرزای رشتی (ره) از شنیدن پاسخ مزبور به مرحوم شیخ انصاری علاقه‌مند می‌شود و از فیوضات او بهره‌مند می‌گردد.
(انّ موضوعاً یحتاج الی درس سنّه اشهر ...) مرحوم مظفر می‌فرماید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۲

الجواهر قبل ان یتعرف علیه و قبل ان یعرف الشیخ بین الناس، و سألته سؤال امتهان و اختیار (۱) عن سر تقدیم دلیل علی آخر جاء ذکرهما فی الدرس المذكور، فقال له: إنه

موضوعی که فهمیدن آن به شش ماه درس خواندن نیاز دارد معلوم است که اگر هم چه موضوعی قرار باشد در کتابی نوشته شود، اوراق و صفحات زیادی را اشغال خواهد کرد درحالی که مرحوم شیخ انصاری، در کتابهایی که تصنیف و تألیف فرموده است راجع به «حکومت» و «ورود» بطور مستوفی (که حقّ آن اداء شود) بحث فرموده است و تنها در بحث تعادل و تراجیح (و بعض اللقطات المتفرّقه) و در بعض تگه‌های متفرّقه (فی غضون کتبه) در لابه‌لا و اثنای کتابهایش بررسی نموده است و لذا بعد از شیخ انصاری مسئله حکومت و ورود در کتاب اصولیین (بقی متأرجحا) به صورت آشفته و لرزان و باصطلاح به این شاخه و آن شاخه، باقی ماند. گرچه مقصود شیخ انصاری از حکومت و ورود در زمانهای بعدی، واضح و روشن گردید ولی آن‌چنان که باید حقّ مطلب را نه شیخ انصاری و نه دیگران، اداء نکردند و ما نظر بر اینکه کتاب اصول فقه، گنجایش شرح و بسط به اندازه کافی را ندارد لذا بطور اختصار راجع به حکومت و ورود بحث می‌نمائیم.

(۱) - امتهن الشیء چیزی را بی‌ارزش کرد و آن را از اهمّیت انداخت.

یعنی از شیخ انصاری بصورت شیء بی‌اهمّیت و بصورت آزمایش، سؤال نمود و نظر بر اینکه سائل مسئله را کم‌اهمّیت جلوه داده لذا شیخ انصاری در جواب فرموده: باید شش ماه در درس حاضر شود.

و با این جواب مبالغه‌آمیز اهمّیت موضوع را تفهیم نموده است.

قوله و بعض اللقطات المتفرّقه فی غضون کتبه و لذا بقی الموضوع متأرجحا ... ص ۴۷۳، س ۶

اللقطات به معنای تگه‌ها و پاره‌ها (التقط الشیء) چیزی را کم‌کم و از اینجا و آنجا، جمع کرد.

(غضون): (كان الامر فی غضون ذلك) مطلب در اثنای آن چیز یا در لابلای آن بود یعنی حکومت و ورود را در بحث تعادل و تراجیح و در بعضی پاره‌ها و تگه‌های

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۳

حاکم علیه. قال: و ما الحكومة؟ فقال له: يحتاج الى ان تحضر درسی سته أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة.

و من هنا ابتدأت علاقة التلميذ بأستاذه.

إن موضوعا يحتاج الى درس سته أشهر- وان كان فيه نوع من المبالغة- كم يحتاج الى البسط في البيان في التأليف، بينما ان الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان، الا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، و بعض اللقطات المتفرقة في غضون كتبه.

ولذا بقى الموضوع متأرجحا في كتب الاصوليين من بعده، وان كان مقصودهم و مقصوده اصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخرة.

ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الامر شرحا كافيا، و انما نكتفى بالاشارة الى خلاصة ما توصلنا اليه من فهم معنى الحكومة و فهم معنى اخيها (الورود) قدر الامكان، فنقول:

۱- الحكومة ان الذى نفهمه من مقصودهم (۱) فى الحكومة هو: (۲) أن يقدم أحد الدليلين (۳) على

پراکنده در اثناء و لابلای کتب خود بحث نموده است.

متأرجحا (ترجح القول) در صحبت کردن از این شاخه به آن شاخه برید یعنی مسئله حکومت و ورود در کتب اصولیین بعد از شیخ انصاری، حالت لرزان و بی ثباتی و در این شاخه و آن شاخه بودن را دارد.

(۱)- حکومت آن است که یکی از دو دلیل بر دیگری (بنحو تقدّم تسلط و غلبه) مقدّم باشد و تقدّم از ناحیه سند و حجیت نمی باشد بلکه تنها از ناحیه دلالت و تأدییه (فهماندن معنی) می باشد و از نظر معنا همدیگر را تکذیب نمی کنند و بلکه از همین ناحیه، دلیل حاکم مقدّم بر دلیل محکوم است به سخن دیگر حکومت یعنی متنتفی بودن موضوع دلیل محکوم تعبدا و خلاصه سخن حکومت دو صورت دارد:

صورت اول: دلیل حاکم موضوع دلیل محکوم را تضییق می نماید مثلا مولی فرموده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۴

است (اکرم العلماء) و پشت سر آن فرموده است (العالم الفاسق لیس بعالم) موضوع دلیل محکوم که (العلماء) باشد، را تضییق نموده و علم و دانش شخص فاسق را نازل منزله جهل و یا نازل منزله عدم فرض کرده است.

صورت دوم: دلیل حاکم موضوع دلیل محکوم را توسعه می دهد مثلا- مولی فرموده: (اکرم العلماء) و بعدا فرموده است (الجاهل المتقی عالم) موضوع دلیل محکوم که (العلماء) باشد، را تعبدا توسعه داده است که شامل «متقی» هم می شود کوتاه سخن حکومت دارای دو مشخصه می باشد:

۱- هر دو دلیل از لحاظ سند و حجیت همدیگر را تکذیب نمی کنند و همچنین از لحاظ دلالت و تأدییه، ایضا باهم تعارض و تکاذب ندارند و بلکه از لحاظ دلالت یکی بر دیگری مقدّم می باشد.

۲- دلیل حاکم موضوع خود را از تحت دلیل محکوم تعبدا تنزیلا- خارج می نماید و یا موضوع خود را تعبدا و تنزیلا در موضوع محکوم، داخل می نماید.

مثال: روایتی می فرماید (لا- رباء بین الوالد و الولد) این دلیل حاکم است که موضوع دلیل محکوم (حرّم الرّبا) را تضییق نموده و تفسیر می نماید یعنی موضوع حرمت در (حرّم الرّبا) ربائی است که بین والد و ولد، نباشد.

(تخصیص) در مقابل حکومت تخصیص است و تخصیص مشخصات مزبور را ندارد در تخصیص موضوع دلیل خاص، از تحت دلیل عام بیرون می شود منتهی تنها از نظر حکم و همچنین از لحاظ دلالت و تأدییه، همدیگر را تکذیب می نمایند منتهی بعد از تکذیب، دلیل خاص بخاطر قوی بودن ظهورش، بر دلیل عام مقدّم خواهد شد مثلا مولی فرموده: (اکرم العلماء) و بعدا فرموده (لا

تکرم الفساق من العلماء) که حکم اکرام، از موضوع دلیل خاص (که فساق از علماء باشد) سلب شده است ۴۶۸ س آخر (۲) - استاد مظفر در امر پنجم، تحت عنوان حکومت و ورود، چهار تا عنوان را مورد بررسی قرار داده و مشخصات و امتیازات هر یک را معرفی و عمل جداسازی و تفرقه‌گذاری، بین عناوین اربعه را انجام می‌دهد و سرانجام همه آنها را از محدوده اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۵ جریان قواعد و احکام تعارض، بیرون می‌راند.

اینجانب (مؤلف) حقیر و با یک جهان تقصیر، پیش از تشریح فرمایشات استاد مظفر، بطور اختصار و اجمال ضابطه و معیار هر یک از عناوین اربعه را بیان می‌نمایم که با توجه به آنها بیانات مرحوم مظفر راجع به عناوین، مزبور که حدود ۴ صفحه را فراگرفته است، واضح و مسئله خروج آنها از باب تعارض، روشن خواهد شد. [۷]

اصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۴۷۵

ر مقام بیان مشخصات عناوین اربعه حکومت را در مقابل تخصیص و ورود را در مقابل تخصیص قرار داده است.

و بعضی از علماء تخصیص را در مقابل تخصیص قرار داده و حکومت و ورود را امران متوسّطان، بینهما، قرار داده است علی‌ای حال وقتی که دو دلیل را نسبت به هم، از لحاظ بیان حکم شرعی، حساب می‌کنیم یا باهم تعارض دارند و یا نسبت به هم عام و تخصیص، دارند و یا عام و تخصیص و یا حاکم و محکوم‌اند و یا وارد و مورود خواهند بود. (دقت فرمائید):

(۱) تعارض: عبارت است از تنافی و تکاذب مدلول یکی از دو دلیل، مدلول دیگری را یا بنحو تناقض و یا بنحو تضاد.

(۲) حکومت: آن است که یکی از دو دلیل بر دیگری مقدّم شود یعنی احد الدلیلین، دلیل دیگری را شرح و تفسیر نماید و مقصود آن را بیان کند به سخن دیگر موضوع دلیل حاکم از تحت دلیل محکوم تعبدا و تنزیلا خارج گردد. حکومت دارای دو قسم است:

قسم اول: آن است که لسان دلیل حاکم. شارح دلیل محکوم باشد که اگر دلیل محکوم موجود نباشد، دلیل حاکم لغو می‌باشد مثلا حرّم الرّبا دلیل محکوم است و لا رباء بین الوالد و الولد دلیل حاکم می‌باشد که شارح و تفسیرکننده دلیل محکوم است، یعنی دلیل حاکم می‌گوید: مراد از رباء در (حرّم الرّبا) ربائی است که فی ما بین والد و ولد نباشد و اگر فرض کنیم که دلیل (حرّم الرّبا) اصلا وارد نشده است، دلیل حاکم لغو خواهد بود.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۶

الآخر تقدیم سیطره و قهر من ناحیه ادائیه، و لذا سمیت بالحکومه. فیکون تقدیم الدلیل الحاکم علی المحکوم لیس من ناحیه السند و لا من ناحیه الحجیه، بل هما علی ما هما علیه من الحجیه بعد التقدیم، اى انهما بحسب لسانهما و ادائهما لا يتكاذبان فى مدلولهما، فلا يتعارضان. و انما التقدیم - كما قلنا - من ناحیه أدائیه بحسب لسانهما، و لكن لا من جهة التخصیص و لا من جهة (الورود) الآتی معناه.

قسم دوم: آن است که دلیل حاکم، موضوع حکم را در دلیل محکوم، رفع نماید مثلا خبر واحد دلالت بر حرمت شرب توتون نموده و دلیل برائت می‌گوید شرب توتون مباح است و خبر واحد موضوع اصالة البراءة را از بین می‌برد.

و این چنین نیست که اگر اصالة البراءة اصلا وجود نداشته باشد، جعل حجیت خبر واحد لغو باشد.

و خلاصه: دلیل حاکم گاهی موضوع دلیل محکوم را توسعه می‌دهد و گاهی تضییق خواهد کرد.

(۳) تخصیص: عبارت است از مقدّم شدن دلیل خاص بر دلیل عام البتّه بدون تصرّف در موضوع دلیل.

به عبارت دیگر دلیل خاص موضوع خود را از تحت دلیل عام، تنها از نظر حکم، خارج می‌سازد و شرح و تفسیری در کار نخواهد

بود.

مانند: اکرم العلماء آلا الفساق منهم

(۴) ورود: عبارت است از اینکه موضوع یکی از دو دلیل بالوجدان از تحت دلیل دیگر: خارج باشد یعنی موضوع دلیل وارد بالوجدان و علاوه با تعبّد شرعی از تحت دلیل مورود خارج باشد.

(۵) تخصیص: خروج موضوع دلیل مخصیص، از تحت دلیل عام بالوجدان باشد و تعبّد شرعی در کار نباشد مانند «اکرم العلماء» «لا تکرم زید الجاهل».

و اینک به بیانات استاد مظفر توجه مان را معطوف می‌داریم.

(۳) - ۴۷۳ س آخر یعنی یکی از دو دلیل بر دیگری مقدم می‌شود یک نوع تقدّم تسلط و غلبه از ناحیه دلالت و تأدیه (فهماندن معنا).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۷

فأی تقدیم للدلیل علی الآخر بهذه القيود فهو یسمى (حکومه).

و هذا فی الحقیقه هو الضابط لها، فلذلك وجب توضیح الفرق بینها و بین التخصیص من جهة، ثم بینها و بین الورد من جهة اخرى، لیتضح معناها بعض الوضوح:

اما الفرق بینها و بین (التخصیص) فنقول: إن التخصیص لیكون تخصیصا لا بد ان یفرض فیہ الدلیل الخاص منافیاً فی مدلوله للعام. و لاجل هذا یكونان متعارضین (۱) متکاذبین بحسب لسانهما بالنسبة الی موضوع الخاص غیر انه لما كان الخاص أظهر من العام فیجب ان یقدم علیه لبناء العقلاء علی العمل بالخاص، فیستکشف منه ان المتکلم الحکیم لم یرد العموم من العام و ان كان ظاهر اللفظ العموم و الشمول، لحکم العقل بقیح ذلك من الحکیم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاوره من العقلاء. و علیه، فالتخصیص عبارة عن الحکم بسلب حکم العام عن الخاص و إخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه و ظهوره الذاتی.

اما الحکومه (فی بعض مواردها) هی کالتخصیص بالنتیجه، من جهة خروج مدلول أحد الدلیلین عن عموم مدلول الآخر، و لکن الفرق فی کیفیة الاخراج، (۲) فانه

(۱) - یعنی دلیل خاص با دلیل عام، از نظر دلالت همدیگر را تکذیب می‌نمایند و باهم تعارض دارند مثلا اکرم العلماء می‌گوید عالم فاسق باید احترام شود و لا تکرم الفساق من العلماء، می‌گوید عالم فاسق نباید احترام شود.

منتهی بحکم بناء عقلاء ظهور دلیل خاص، مقدم می‌شود و از دلیل خاص کشف می‌شود که مراد متکلم، اکرام علماء عادل می‌باشد بنابراین تخصیص داخل در باب تعارض نمی‌باشد و قواعد باب تعارض در مسئله تخصیص جاری نخواهد شد.

(۲) - حکومت و تخصیص از یک جهت مشترک می‌باشند یعنی موضوع دلیل خاص از تحت دلیل عام خارج می‌شود و همچنین موضوع دلیل حاکم از تحت دلیل محکوم، خارج می‌گردد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۸

فی التخصیص إخراج حقیقی مع بقاء الظهور الذاتی للعموم فی شموله، و فی الحکومه إخراج تنزیلی علی وجه لا یبقی ظهور ذاتی للعموم فی الشمول، بمعنی ان الدلیل الحاکم لیكون لسانه تحدید موضوع الدلیل المحکوم أو محموله، تنزیلا و ادعاء، فلذلك لیكون الحاکم متصرفا فی عقد الوضع (۱) أو عقد الحمل فی الدلیل المحکوم.

و نستعین علی بیان الفرق بالمثال: فنقول: لو قال الأمر عقیب أمره باکرام العلماء: (لا تکرم الفاسق)، فان القول الثانی لیكون مخصصا

للاول، لانه ليس مفاده الا- عدم وجوب اكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له. اما لو قال عقيب أمره: (الفاسق ليس بعالم) فانه يكون حاكما على الاول، لان مفاده اخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلا، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. و هذا تصرف في

و از جهت دیگر باهم فرق دارند یعنی کیفیت خروج موضوع دلیل خاص، تنها از نظر حکم است که عالم فاسق، محکوم باکرام نمی‌باشد و خروج موضوع دلیل حاکم، تنزیلی و تعیدی می‌باشد که عالم فاسق را به منزله جاهل قرار می‌دهد و علم او را به منزله عدم فرض می‌کند.

بنابراین تخصیص با حکومت تنها از نظر کیفیت خروج باهم تفاوت دارند و از نظر نتیجه باهم مشترک می‌باشند.

(۱)- یعنی در تخصیص، دلیل عام بر ظهور ذاتی خود باقی است «علماء» واقعا ذاتا شامل «عالم فاسق» می‌باشد و از نظر حکم (وجوب اكرام) شامل نخواهد بود و در حکومت ظهور دلیل محکوم، ذاتا و حقیقه به جهت تنزیل، منهدم می‌شود و دلیل حاکم در دلیل محکوم، یا بصورت عقد الوضع تصرف می‌نماید مانند قول معصوم (ع) (لا شك لكثير الشك) که دلیل حاکم است و موضوع دلیل محکوم (که اذا شككت فابن علی الاكثر) باشد را تحدید می‌نماید که اذا شككت فابن علی الاكثر، شك كثير الشك را شامل نمی‌شود و یا بصورت عقد الحمل تصرف می‌نماید مانند (ما جعل عليكم في الدين من حرج) که در دلیل (فتوضأ) وضوء بگیر: تصرف می‌نماید و این تصرف از نظر محمول است یعنی (الوضوء اذا كان حرجيا ليس بواجب) وضوء اگر حرجی باشد واجب نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۷۹

عقد الوضع، فلا يبقى عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء و التنزيل.

و بالطبع لا يعطى له حينئذ حكم العلماء من وجوب الاكرام و نحوه.

و مثاله في الشرعيات قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» و نحوه مثل نفی شك المأموم مع حفظ الامام و بالعكس، فان هذا و نحوه يكون حاكما على أدلة حكم الشك، لان لسانه اخراج شك كثير الشك و شك المأموم أو الامام عن حضيرة صفة الشك تنزيلا، (۱) فمن حقه حينئذ ألا يعطى له احكام الشك من نحو ابطال الصلاة أو البناء على الاكثر أو الاقل أو غير ذلك. و انما قلنا: (الحكومة في بعض مواردها كالتخصيص)، (۲) فلأن بعض موارد

(۱)- حضيرة مفرد است و جمع آن حضائر می‌باشد به معنای گروه، مردم، مقدمه لشکر، بکار می‌رود و منظور از آن، در عبارت مذکور یعنی (... از زمره و جمله صفت شك ...).

(۲)- یعنی حکومت دارای دو صورت است که بیان کردیم در صورتی که دلیل موضوع دلیل محکوم را تضییق می‌کند، از نظر نتیجه مانند تخصیص است ولی در صورتی که دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را توسعه می‌دهد برعکس تخصیص می‌شود مرحوم مظفر برای صورت دوم سه مثال ذکر فرموده است:

مثال اول: (اکرم العلماء) دلیل محکوم است. (المتقی عالم) دلیل حاکم است که در موضوع دلیل محکوم، تصرف نموده و آن را توسعه داده است تا متقی را هم شامل شود.

مثال دوم: دلیل محکوم (الصلاة محكومة باحكام الشكوك). دلیل حاکم:

(الطواف صلاة) که در موضوع دلیل محکوم تصرف نموده و آن را توسعه داده است که کلمه صلاة، طواف را شامل خواهد شد و احکام شك در مورد طواف ایضا جریان دارد.

مثال سوّم: دلیل محکوم (الاخت النسبی یحرم نکاحها) نکاح خواهر نسبی حرام است دلیل حاکم (لحمه الرضاع کلحمه النسب) خویشاوندی رضاعی، حکم همان خویشاوندی نسبی را دارد که موضوع دلیل محکوم (که اخت- خواهر باشد)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۰

الحکومه الاخری عکس التخصیص، لان الحکومه علی قسمین: قسم یکون التصرف فیها بتضییق الموضوع کالامثله المتقدمه، و قسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقیب الامر باکرام العلماء: (المتقی عالم)، فان هذا یکون حاکما علی الاول و لیس فیہ اخراج، بل هو تصرف فی الموضوع بتوسعه معنی العالم ادعاء الی ما یشمل المتقی، تنزیلا- للتقوی منزله العلم، فیعطی للمتقی حکم العلماء من وجوب الاکرام و نحوه.

و مثاله فی الشرعیات: (الطواف صلاه)، فان هذا التنزیل یعطی للطواف الاحکام المناسبه التي تخص الصلاة من نحو احکام الشکوک. و مثله: «لحمه الرضاع کلحمه النسب» الموسع لموضوع احکام النسب.

۲- الورد و اما الفرق بین الحکومه (۱) و بین الورد، فنقول:

توسعه داده شده است لحمه بضم لام مفرد است و جمع آن لحم بوده و به معنای خویشاوندی، می باشد

(۱)- استاد مظفر حکومت را در مقابل تخصیص، و ورود را در برابر تخصیص قرار داده است تاکنون فرق بین حکومت و تخصیص واضح شد و اما فرق بین ورود و تخصیص که نتیجه آن فرق گذاری بین حکومت و ورود می باشد از این قرار است:

ورود و تخصیص عبارتند از خروج حقیقی شیء بتوسط دلیل، از موضوع دلیل دیگر، به عبارت دیگر دلیل وارد و مخصیص موضوع خود را از تحت دلیل عام، حقیقتا بیرون می نماید منتهی در تخصیص، خروج، مزبور حقیقی و تکوینی می باشد و تعبد و عنایت شارع، در آن نقشی ندارد و لکن در مسئله ورود خروج موضوع، از تحت دلیل عام، گرچه از حقیقت واقعیت برخوردار است و لکن خروج موضوع از جهت تعبد شرعی می باشد و تعبد شرعی در خروج آن، نقش دارد و تعبد و عنایت شارع مبنای خروج خواهد بود. مثال تخصیص: دلیل عام: (اکرم العلماء) دلیل خاص: (الزید لیس بعالم) زید جاهل از تحت موضوع (اکرم العلماء) تخصیصا و تکوینا و حقیقه و بلا عنایه و تعبد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۱

كما قلنا ان الحکومه کالتخصیص فی نتیجه، كذلك الورد کالتخصیص فی نتیجه، لأن کلا من الورد و التخصیص خروج الشیء بالدلیل عن موضوع دلیل آخر خروجا حقیقا، و لکن الفرق ان الخروج فی التخصیص خروج بالتکوین بلا عنایه التعبد من الشارع، کخروج الجاهل عن موضوع دلیل «اکرم العلماء» فیقال:

ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصیصا، و اما فی الورد فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تکوینی، فیکون الدلیل الدال علی

من الشارع، خارج می باشد بنابراین دلیل خاص مقدم بر عام می باشد.

مثال ورود: (التدخین الجیکار مباح لان العقل یحکم بقبح عقاب بلا بیان) موضوع این دلیل، عدم بیان است. دلیل وارد: فرض می کنیم روایتی قائم شده است که التدخین الجیکار حرام. دلیل حجیت خبر واحد، که یکی از امارات است، موضوع خود را که تدخین جیگار باشد از تحت قاعده قبح عقاب بلا بیان، بیرون می نماید چه آنکه تدخین سیگار، بلا بیان نمی باشد و بیان آن همین روایت خواهد بود و لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان تدخین جیگار را شامل نمی شود.

خروج تدخین جیگار، از تحت قاعده براءت، همانند خروج زید جاهل از تحت علماء نمی باشد و بلکه خروج آن واقعی و حقیقی

می‌باشد و لکن تکوینی نخواهد بود و بلکه تعبدی می‌باشد یعنی شارع مقدس خبر واحد را حجت قرار داده که بیانگر حکم تدخین جیگار می‌باشد بنابراین موضوع دلیل وارد (که تدخین جیگار باشد) با تعبد شرعی از تحت قاعده قبح عقاب بلا بیان، خارج شده است.

از بیان مذکور فرق بین حکومت و ورود ایضا معلوم گردید که خروج موضوع دلیل از تحت دلیل دیگر در مسئله ورود حقیقه و وجدانا می‌باشد (تدخین جیگار حقیقه البته با تعبد شرعی از تحت قاعده برائت خارج گردید) ولی در مورد حکومت خروج مدلول دلیل حاکم، از تحت دلیل محکوم، (خروج عالم فاسق از تحت العلماء) وجدانا و حقیقه نمی‌باشد بلکه تنزیلا و حکما و عنایت ثبوت اعتباری معتد به خواهد بود که عالم فاسق تعبدا نازل منزله جاهل، اعتبار گردیده و با این اعتبار و تنزیل و ثبوت اعتباری معتد به، خروج تحقق یافت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۲

التعبد واردا علی الدلیل المثبت لحکم موضوعه.

مثاله دلیل الاماره الوارد علی ادله الاصول العقلیه كالبراءة و قاعدة الاحتیاط و قاعدة التخییر، فان البراءة العقلیه لما كان موضوعها عدم البیان الذی یحکم فیہ العقل بقبح العقاب معه، فالدلیل الدال علی حجیه الاماره یعتبر الاماره بیانا تعبدا، و بهذا التعبد یرتفع موضوع البراءة العقلیه و هو عدم البیان. و هكذا الحال فی قاعدتی الاحتیاط و التخییر فان موضوع الاولی عدم المؤمن من العقاب، و الاماره بمقتضی دلیل حجیتها مؤمنه منه، و موضوع الثانیة الحیره فی الدوران بین المحذورین، و الاماره بمقتضی دلیل حجیتها مرجحه لأحد الطرفين، فترتفع الحیره.

و بهذا البیان لمعنی الورد یتضح الفرق بینہ و بین الحکومه، فان ورود أحد الدلیلین باعتبار کون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقیقه و لکن بعنایة التعبد، فیکون الاول واردا علی الثانی، اما الحکومه فانها لا توجب خروج مدلول الحاکم عن موضوع مدلول المحکوم وجدانا و علی وجه الحقیقه، بل الخروج فیها انما یکون حکمیا و تنزیلیا و بعنایة ثبوت التعبد به اعتبارا. (۱)

۶- القاعدة فی المتعارضین التساقط او التخییر: (۲)

(۱) - معتد به یعنی جاهل بودن عالم فاسق که ثبوت آن، بالاعتبار می‌باشد.

کوتاه‌سخن نتیجه امر پنجم این شد که حساب حکومت و ورود و تخصیص و تخصیص جدای از حساب تعارض می‌باشد و احکام و قواعد باب تعارض (که در آینده به بررسی آنها دست خواهیم یافت) در مورد عناوین اربعه جاری نخواهد شد.

(۲) - استاد مظفر در امر ششم، مسئله مقتضای قاعده و اصل اولی را در مورد متعارضین، بررسی می‌نماید و می‌فرماید اقتضای قاعده و اصل اولی، در باب دو دلیل متعارض، تساقط است نه تخییر.

توضیح مطلب، در مورد دو دلیل متعارض در دو مقام بحث پیش می‌آید مقام اول اگر دو دلیل متعارض من جمیع الجهات، مساوی باشند آیا مقتضای قاعده و اصل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۳

أشرنا فیما تقدم (ص ۴۷۱) الی ان القاعدة فی التعادل بین المتزاحمین هو التخییر بحکم العقل، و ذلك محل وفاق، اما فی تعادل المتعارضین فقد وقع الخلاف فی ان القاعدة هی التساقط او التخییر؟

و الحق إن القاعدة الاولیة هی التساقط (۱) و علیه أساتذتنا المحققون، و ان دل

اولی (با قطع نظر از روایات علاجیه که بعدا مورد بحث واقع خواهد شد) تساقط است یا تخییر و یا توقّف؟

مقام دوم با قطع نظر از قاعده و اصل اولی، آیا مقتضای قواعد ثانویه (یعنی دلائل خارجی از قبیل روایات علاجیه) تخییر است و یا تساقط و یا توقّف؟

هم‌اکنون بحث در مقام اول است و بحث در مقام دوم خواهد آمد، مرحوم مظفر با عبارت (و ان دلّ الدلیل من الاخبار علی التخییر كما سیأتی) اشاره به بحث در مقام دوم دارد که در آینده نزدیک به آن خواهیم پرداخت.

(۱) - استاد مظفر بنا بر اینکه امارات از باب طریقت حجّت باشند نه از باب سببیت بحث را ادامه می‌دهد و ثابت می‌نماید که مقتضای اصل اولی، تساقط خواهد بود نه تخییر.

ما حصل فرمایش ایشان از این قرار است: دلیل قائلین به تخییر در مسئله تعارض دلیلین و در فرضی که هر دو دلیل تعادل و تساوی داشته باشند، آنست که بین دو دلیل زمانی تعارض و تکاذب قابل تصوّر است که هر دو دلیل حجّت داشته باشند بنابراین دلیلین متعارضین هر دو حجّتند و واجب العمل می‌باشند و کاری که از دست تعارض و تکاذب ساخته است آن است که احدهمای غیر معین از حجّت فعلی، ساقط می‌شود بنابراین حجّت فعلی ای احدهمای غیر معین محفوظ است و واجب العمل می‌باشد و نظر بر اینکه در مقام تعارض، حجّت فعلی برای ما مشخص نیست لذا به حکم عقل و از باب ما لا یدرک کله لا یترک کله (آب دریا را اگر نتوان کشید پس به مقدار تشنگی باید چشید) باید قائل به تخییر شد یعنی مکلف مخیر است که به یکی از دو دلیل متعارض، باید عمل نماید (این بود ما حصل دلیل قائلین به تخییر).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۴

الدلیل من الاخبار علی التخییر كما سیأتی، و نحن نتکلم فی القاعدة بناء علی المختار من ان الامارات مجعولة علی نحو الطریقیة. و لا حاجة للبحث عنها بناء علی السببیة، فنقول:

إن الدلیل الذی یوهم لزوم التخییر هو: ان التعارض لا یقع بین الدلیلین الا اذا كان کل منهما واجدا لشرائط الحجیة، كما تقدم فی شروط التعارض (ص ۴۶۰) و التعارض أكثر ما یوجب سقوط أحدهما غیر المعین عن الحجیة الفعلیة لمكان التکاذب بینهما، فیبقى الثانی غیر المعین علی ما هو علیه من الحجیة الفعلیة واقعا، و لما لم یکن تعینیه و المفروض ان الحجة الفعلیة منجزه للتکلیف یجب العمل بها، فلا بد من التخییر بینهما.

و الجواب: ان التخییر المقصود اما ان یراد به التخییر من جهة الحجیة او من جهة الواقع:

فان كان الاول فلا معنی لوجوب التخییر بین المتعارضین، لأن دلیل الحجیة الشامل لكل منهما فی حد أنفسهما انما مفاده حجیة أفراده علی نحو التعین لا حجیة

و الجواب ... می‌فرماید مقصود از تخییر یا مربوط به حجّت است یعنی یکی از دو دلیل متعارض، حجّت است و باید به آن عمل نماید. و یا مربوط به حکم واقعی است یعنی یکی از دو دلیل متعارض، حکم واقعی و الهی را بیان نموده و باید به آن عمل نماید.

اگر مراد قائلین بتخییر از جهت حجّت باشد (که قطعاً همین است) تخییر بین متعارضین غیر ممکن است چه آنکه ادله حجّت، هر دو دلیل متعارض را شامل می‌شود و شمولش به نحو عطف به او است یعنی دلیل شماره ۱ حجّت است و دلیل شماره ۲ ایضا حجّت است و مسئله تعارض، حجّت هر دو دلیل را از کار می‌اندازد و اعتبار و حجّت را از هر دو سلب می‌نماید بنابراین هر دو دلیل بخاطر تعارض، مشمول ادله نمی‌باشند و از حجّت ساقط خواهند بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۵

هذا أو ذاک (۱) من أفراده لا علی التعین، حتی یصح أن یفرض أن أحدهما غیر المعین حجة یجب الاخذ به فعلا، فیجب التخییر فی

تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما.

و بعبارة أخرى: (۲) إن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه انما يدل على وجود المقتضى للحجیة فی کل منهما لو لا المانع، لا فعلیة الحجیة. و لما كان التعارض يقتضى تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعین عن الفعلیة، أى يكون کل منهما مانعا عن فعلیة حجیة الآخر. و اذا كان الامر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجیة الفعلیة لیكون منجزا للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعین يجب الاخذ به فعلا، حتى يجب التخییر، بل حينئذ يتساقطان، أى أن كلا منهما يكون ساقطا عن الحجیة الفعلیة و خارجا عن دليل الحجیة.

و ان كان الثانى فنقول: (۳)

(۱) - شمول ادله حجیت این چنین نیست که به نحو عطف به او، دليل شماره ۱ و دليل شماره ۲ را حجت نماید تا فرض حجیت احدهماى غير معین، صحیح باشد و بگوئیم که ادله حجیت، احدهماى غير معین را حجت نموده و دليل ذی حجیت بخاطر تعارض، نامعلوم شده و بر مکلف اختیار یکی از آنها طبق خواسته خودش، واجب باشد و بدین وسیله تخییر ثابت گردد. نه خیر: ماجرا از قرار مذکور نیست و از ادله حجیت، تخییر مربوط به حجیت استفاده نمی شود بلکه ماجرا از این قرار است که به مقتضای ادله حجیت در فرض تعارض، دلیلین متعارضین، تساقط می نمایند.

(۲) - ادله حجیت، (مثلا آیه نباء و یا بناء عقلاء و غیر ذلک) در مورد دلیلین متعارض، تنها مقتضی حجیت را بوجود می آورد و اگر مانعی در کار نباشد حجیت هر دو دليل به فعلیت می رسد و اما مسئله تعارض، مانع مهمی است که مقتضی حجیت هر دو دليل را، (باصطلاح) خفه می نماید و حجیت هر دو دليل به فعلیت نخواهد رسید و در نتیجه مقومات حجیت در هر دو دليل ناتمام مانده و حجیت هر دو دليل، بخاطر تعارض، به فعلیت نمی رسد یعنی مشمول ادله حجیت نبوده و هر دو دليل از لحاظ حجیت ساقط می شوند.

(۳) - یعنی اگر مراد قائلین به تخییر، تخییر مربوط به حکم واقعی الهی باشد به این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۶

معنا که مکلف علم دارد بر اینکه مؤدای یکی از دو دليل متعارض، حکم واقعی الهی است و باید طبق یکی از دو دليل، عمل نماید اگر مراد آنها این باشد اولاً می گوئیم: از کجا علم و یقین به اینکه مؤدای یکی از دو دليل، حکم واقعی است، داریم؟ علم مذکور در صورتی محقق است که ما یقین داشته باشیم که یکی از دو دليل مطابق واقع است و حال آنکه هر دو دليل ظنی می باشد و احتمال خطا در مورد هر دو دليل موجود است.

بنابراین علم و یقین به اینکه مؤدای یکی از آنها مطابق حکم واقعی باشد نداریم و تخییری در کار نخواهد بود.

و علم باصابتاً احدهما، از لازمه حجیت هر دو دليل متعارض، نمی باشد چه آنکه در مورد هر دو دليل احتمال کذب، موجود است آری از جهت تعارض، علم به کذب احدهما داریم و علم بکذب احدهما غیر از علم بصدق احدهما خواهد بود.

بنابراین علم به آنکه مؤدای احدهما، حکم واقعی باشد نداریم و تخییر بینهما از لحاظ حکم واقعی معنا و مفهومی ندارد.

و ثانيا ... ص ۴۸۸ س ۳.

برفرضی که باصابتاً احدهماى غير معین با حکم واقعی الهی، علم داشته باشیم که در این صورت تخییر از لحاظ حکم واقعی، قابل تصوّر است ولی این تخییر از محلّ بحث خارج می باشد چه آنکه تخییر مزبور مربوط به دلیلین متعارضین نخواهد بود و بلکه منشأ تخییر، علم اجمالی است و مسئله تخییری که ناشی از علم اجمالی باشد در فرض عدم حجیت هر دو دليل ایضا قابل تصوّر است و ربطی به مسئله دلیلین متعارضین و مقتضای قاعده در آن، ندارد و بلکه مجرای قواعد علم اجمالی خواهد بود که اگر دوران امر بین

محدورین بود (وجوب و حرمت) حکم به تخیر می‌شود و اگر دوران امر بین وجوب و عدم وجوب، بود حکم به احتیاط می‌شود که در بحث علم اجمالی و قواعد آن، باید مراجعه شود.

کوتاه‌سخن در مسئله تعارض دو دلیل و در فرض مساوی بودن آن، مقتضای اصل اولی، تساقط است برعکس باب تراحم که در فرض تساوی و تعادل، اصل اولی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۷

(أولاً) - لا- یصح ان یفرض التخییر من جهة الواقع الا- اذا علم باصابة أحدهما للواقع، و لكن لیس ذلك أمراً لازماً فی الحجین المتعارضین، اذ یجوز فیهما ان یکونا معا کاذبتین. و انما اللزیم فیهما من جهة التعارض هو العلم بکذب أحدهما

اقتضای تخیر را داشت.

توضیح عبارت: قوله و نحن نتکلم فی القاعدة بناء علی المختار من ان الامارات مجعولة علی نحو الطریقته ...

در مورد جعل حجیت امارات در اوائل جلد ۲ اصول فقه، بررسی و تحقیق به عمل آمد که بعضی‌ها امارات را از باب سببیت، حجت می‌دانند، و قول به سببیت یعنی طبق اماره در مؤدای آن، مصلحت و یا مفسده‌ای ایجاد می‌شود و قول به سببیت بر سه قسم بود:

۱- سببیت اشعریها: که حکم واقعی را منکر هستند و آنچه را که اماره اداء و افاده می‌نماید، حکم واقعی می‌باشد.

۲- سببیت معتزلی‌ها: که حکم واقعی را در نفس الامر و لوح محفوظ، قبول دارند و عالم و جاهل را، نسبت به احکام واقعی، شریک می‌دانند منتهی حکم واقعی را دایره مدار اماره می‌دانند که اگر اماره بر خلاف آن قائم شود، حکم واقعی متغیر می‌شود و مطابق اماره خواهد شد.

۳- سببیت سلوکی: که مربوط به شیخ انصاری است و بازگشت و رجعت آن، به طریقت می‌باشد.

اکثر محققین امارات را از باب طریقت، حجت می‌دانند باین معنا که امارات فقط بخاطر کشف از واقع و به انگیزه طریق بودن الی الواقع، حجیت و اعتبار دارند که گاهی مطابق واقع در می‌آیند و گاهی دچار خطاء و خلاف واقع می‌شود.

استاد مظفر مسئله تساقط در باب تعارض را مبنی بر قول به طریقت بررسی و اثبات می‌نماید و الا بنا بر قول به سببیت، مقتضای قاعده (همانند باب تراحم، تخیر خواهد بود چه آنکه بنا بر قول به سببیت هر دو دلیل متعارض، دارای مصلحت و یا مفسده می‌باشد و مسئله اهم و مهم مطرح می‌گردد).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۸

لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. و علی هذا فلیس الواقع محرراً فی أحدهما حتی یجب التخییر بینهما من أجله.

و (ثانیا) - علی تقدیر حصول العلم باصابة أحدهما غیر المعین للواقع، فانه ایضا لا وجه للتخییر بینهما، اذ لا وجه للتخییر بین الواقع و غیره. و هذا واضح.

و غایه ما یقال: انه اذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعی یتجز بالعلم الاجمالی، و حیثیذ یجب اجراء قواعد العلم الاجمالی فیهِ. و لكن لا- یرتبط حیثیذ بمسألتنها- و هی مسألة: ان القاعدة فی المتعارضین هو التساقط او التخییر- لان قواعد العلم الاجمالی تجری حیثیذ حتی مع العلم بعدم حجیه الدلیلین معا. و قد یقتضی العلم الاجمالی فی بعض الموارد التخییر و قد یقتضی الاحتیاط فی البعض الآخر، علی اختلاف الموارد.

اذا عرفت ذلك فیتحصل: ان القاعدة الاولى بین المتعارضین هو التساقط مع عدم حصول مزیه فی أحدهما تقتضی الترجیح.

اما لو كان الدلیلان المتعارضان (۱) یقتضیان معا نفی حکم الثالث فهل مقتضی

(۱) - فرض مسئله از این قرار است مثلاً دلّ دلیل علی وجوب غسل جمعه و دلّ دلیل آخر علی استحباب غسل جمعه.

بر اثر تعارض هر دو دلیل (طبق مبنای استاد مظفر) تساقط نمودند آیا با این دو دلیلی که بر اثر تعارض، از حجیت ساقط شده‌اند، نفی قول سوّم که حرمت غسل جمعه باشد ثابت می‌شود یا خیر؟

مرحوم مظفر می‌فرماید حق مطلب آن است که هر دو دلیل لااقل توان و قدرت آن را دارند که قول سوّم را نفی کنند یعنی هر دو دلیل در حدّ نفی قول سوّم معتبر می‌باشند (می‌گویند شتر هرچه که تشنه باشد لااقل چند لیتر آب در شکم خود دارد و یا گرگ هرچه پیر و ناتوان باشد از پیش برّه گوسفندی برمی‌آید) هر دو دلیل گرچه بر اثر تعارض از اثبات وجوب و یا استحباب غسل جمعه عاجز و ناتوان و در دلالت بر مدلولین متعارضین مطابقی‌شان، از اعتبار و حجیت ساقط شده‌اند و اما دلالت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۸۹

آنها بر نفی قول سوّم (حرمت غسل جمعه) دارای اعتبار می‌باشند و مشمول ادله حجیت خواهند بود.

به سخن دیگر هر دو دلیل با دلالت التزامی، قول سوّم را نفی می‌کنند و دلالت التزامی، گرچه در اصل وجود خود، تابع دلالت مطابقی می‌باشد و لکن در حجیت و اعتبار هرگز، تابع دلالت مطابقی نخواهد بود بنابراین حجیت و اعتبار هر دو دلیل از لحاظ دلالت مطابقی بخاطر تعارض، مواجه با مانع هستند و لکن حجیت و اعتبار آنها از لحاظ دلالت التزامی، مانعی ندارد و قول سوّم (حرمت غسل جمعه) با دلالت التزامی هر دو دلیل نفی خواهد شد.

هذا فیما اذا كانت احدى الدلالتین ... ص ۴۹۴ س ۷.

فرض ما ذکر در جایی بود که دلالت التزامی در اصل وجود خود، تابع دلالت مطابقی باشد که گفتیم اگر مانعی جلو حجیت دلالت مطابقی را بگیرد از حجیت و دلالت التزامی، جلوگیری نخواهد کرد و اما اگر بگوئیم: دلالت التزامی در اصل وجود، تابع دلالت مطابقی نباشد (چنانچه بعضی‌ها قائلند که دلالت التزامی در اصل وجود خود، تابع دلالت مطابقی نمی‌باشد به این معنا که لفظی مثلاً مدلول مطابقی نداشته باشد و تنها مدلول التزامی داشته باشد و این قول ضعیف می‌باشد) بطریق اولی می‌توانیم ادعا کنیم که حجیت دلالت التزامی با سقوط حجیت دلالت مطابقی، باقی خواهد بود.

نتیجه: دلیلین متعارضین بعد از سقوط، در نفی قول سوّم حجّت می‌باشد.

مؤلف: بعضی از محققین بر آن است که حتی حجیت دلالت التزامی تابع و وابسته به حجیت دلالت مطابقی، می‌باشد.

به مصباح الاصول ج ۳ ص ۳۶۸، مراجعه نمائید که راجع به دلالت مطابقی و التزامی و تابع بودن و نبودن دلالت التزامی، بحث جالبی دارد و ما بخاطر رعایت اختصار، از یادآوری آن صرف نظر می‌نمائیم و لکن مثالی در این زمینه نقل می‌کنیم که از این مثال معلوم می‌شود اگر حجیت دلالت مطابقی، ساقط شود حجیت دلالت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۰

التزامی ایضا ساقط خواهد شد.

مثلاً- خانه‌ای تحت تصرف زید قرار دارد و بکر از یک طرف ادعا می‌کند که خانه مال او می‌باشد و آقای خالد از طرف دیگر مدعی می‌شود که خانه مذکور متعلق به او خواهد بود بینه قائم می‌شود که خانه مال بکر است و بینه دیگر قائم می‌شود که خانه متعلق به آقای «خالد» است مدلول مطابقی هر دو بینه معلوم است و مدلول التزامی هر کدام، نفی مالکیت زید می‌باشد اگر دلالت مطابقی هر دو بینه از حجیت و اعتبار ساقط شود بطور مسلم دلالت التزامی هر دو بینه که نفی مالکیت زید باشد ایضا حجیت ندارد یعنی هیچ‌یک از فقهاء نگفته‌اند که در فرض تعارض و تساقط هر دو بینه، خانه مورد نظر مجهول المالک می‌شود و مال زید نمی‌باشد بلکه همه فقهاء اتفاق دارند بر اینکه خانه، مجهول المالک نبوده و بلکه ملک زید خواهد بود (دقت فرمائید) اگر دلالت التزامی هر دو بینه بر حجیت خود باقی باشد، معنایش این است که مالکیت زید که به منزله قول سوّم است باید نفی بشود و خانه

مذکور از اموال مجهول المالک، شناخته شود درحالی که همه فقهاء معتقدند که خانه مذکور بعد از تساقط هر دو بینه بکر و خالد مال زید می‌باشد و مالکیت زید بتوسط دلالت التزامی هر دو بینه نفی نخواهد شد یعنی با سقوط حجیت دلالت مطابقی حجیت دلالت التزامی ایضا بسقوط کشانده خواهد شد فتدبر.

امر هفتم: ۷- الجمع بین المتعارضین اولی من الطرح ... ص ۴۹۴ س ۱۰.

شرح: امر هفتم از امور هفتگانه‌ای که بعنوان مقدمه ورود در بحث تعادل و تراجیح (بیان احکام تعارض ادله) بیان فرموده است، تحقیق و بررسی قاعده (الجمع مهما امکن اولی من الطرح) می‌باشد قبل از توضیح و شرح فرمایشات صاحب کتاب راجع به قاعده مزبور، توضیح مختصری را در رابطه با الفاظ و جملات قاعده مورد بحث، مورد توجه خوانندگان عزیز قرار می‌دهم به امید آنکه برای مفید و مستفید مفید باشد.

اصل عبارت قاعده این است: (الجمع بین المتعارضین مهما امکن اولی من

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۱

الطرح)

۱- الجمع که یکی از جملات قاعده مورد بحث است، باین معنا است که به هر دو دلیل عمل شود و هیچ کدام، الغاء و طرح نگردد مثلا یک دلیل می‌گوید: (لا بأس ببيع العذرة) خرید و فروش مدفوع اشکالی ندارد.

دلیل دیگر می‌گوید (ثمن العذرة سحت) بهای مدفوع حرام است. در ظاهر هر دو دلیل تصرف می‌کنیم و به هر دو دلیل عمل می‌نمائیم و عمل کردن به هر دو دلیل جمع بین دلیلین نام دارد.

۲- مهما امکن: مهما اسم شرط است به معنای هرچه، هر وقت، مهما امکن یعنی هر وقت که ممکن باشد در این جمله دو تا احتمال موجود است:

احتمال اول: مراد از امکان امکان عرفی باشد یعنی از نظر عرف، جمع بین هر دو دلیل ممکن باشد مثلا (اکرم العلماء) (و لا تکرّم زید العالم) را اگر به دست اهل عرف بسپاریم بین هر دو جمع می‌کنند به این کیفیت که لا- تکرّم زید العالم را قرینه برای اکرم العلماء قرار می‌دهند و می‌گویند مراد متکلم از العلماء غیر از زید می‌باشد بنابراین جمع عرفی آن است که یکی از دو دلیل قرینه برای دیگری قرار داده می‌شود و باید برای جمع مجوز موجود باشد.

احتمال دوم: آنست که مراد از امکان امکان عقلی باشد یعنی از نظر عقلی جمع بین دلیلین ممکن باشد که این جمع را تبرعی نامگذاری نموده‌اند مثلا- جمع بین اکرم العلماء و لا تکرّم العلماء از نظر عرف امکان ندارد چه آنکه مجوز ندارد یعنی هیچ کدام قرینه برای دیگری قرار داده نمی‌شود و لکن از نظر عقلی ممکن است بگوئیم: مراد متکلم از اکرم العلماء علماء عادل است و مراد از لا تکرّم العلماء علماء فاسق می‌باشد و لکن جمع مذکور شاهد عرفی و مجوز ندارد و تنها از نظر عقل، امکان پذیر می‌باشد.

مرحوم شیخ در رسائل می‌فرماید: مراد از امکان در قاعده مورد بحث همان امکان عرفی و جمع عرفی خواهد بود و مرحوم مظفر می‌فرماید: مراد از جمع، جمع عرفی می‌باشد چه آنکه اگر مراد از امکان، امکان عقلی و جمع تبرعی باشد دروازه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۲

، باب تعارض، مسدود می‌شود چه آنکه در تمام موارد تعارض ادله، جمع تبرعی و عقلی امکان دارد و هیچ موردی برای تعارض باقی نمی‌ماند و سرانجام سر قواعد و احکام باب تعارض و روایات علاجیه، بی کلاه باقی خواهد ماند.

و اما اگر مراد از امکان، امکان عرفی، و جمع عرفی باشد موارد زیادی برای تحقق تعارض باقی می‌ماند.

۳- اولی: در کلمه اولی - شایسته تر احق، سزاوارتر، ایضا دو احتمال موجود است احتمال اول مراد از اولی استحباب باشد یعنی جمع بین متعارضین استحباب دارد و شایسته تر است و درعین حال ترکش جائز می‌باشد.

احتمال دوم: مراد از اولی وجوب و تعین باشد. چنانچه در آیه ۷۵ سوره ۸ (انفال) (اولو الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله انّ الله بکلّ شیء علیم) اولی به معنای تعین و وجوب آمده است و معنای آیه این چنین است: در کتاب خداوند وارث، مراتب خویشاوندان بعضی مقدّم بر بعضی دیگر، مقرر و معین شده است ...

که با وجود طبقه اول در ارث نوبت به طبقه دوم نمی‌رسد. و یا در باب صلاة میت می‌فرماید نماز میت بر کسی واجب است که اولی به میراث باشد علی‌ای حال مراد از اولی در قاعده مورد بحث، همان تعین و وجوب است.

۴- طرح (طرح طرحا) چیزی را انداخت پرت کرد، افکند. مراد از طرح در قاعده یعنی اسقاط دلیل، و عمل نکردن به آن. طرح در مورد دلیلین متعارضین دو تا مصداق دارد:

(۱) یکی از دو دلیل مرجح دارد و دیگری فاقد مرجح است. بنابراین جمع بین دلیلین و عمل کردن به هر دو دلیل شایسته‌تر است از اینکه به ذی المرجح عمل شود و دلیل فاقد مرجح، طرح گردد.

(۲) هر دو دلیل مساوی باشند و در این فرض بعضی‌ها قائل به تخییر شده‌اند، که به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۳

یکی از دو دلیل عمل شود و دیگری طرح شود، جمع بین دلیلین شایسته‌تر است از تخییر.

با توجه به توضیحات مزبور می‌رویم به سراغ گفتار استاد مظفر و ما حاصل فرمایش او از این قرار است (اشتهر بینهم انّ الجمع بین المتعارضین ...) بین علماء مشهور شده است که جمع بین دو دلیل متعارض، بهتر از طرح است و از کتاب غوالی اللّثالی در مورد قاعده مزبور، ادعای اجماع، نقل شده است و ظاهراً مراد از جمع همان جمع دلالی و عرفی می‌باشد چه آنکه بین دلیلین از نظر دلالت، اگر جمع و عمل کردن به هر دو، ممکن باشد، هر دو دلیل دست از تکذیب همدیگر برمی‌دارند و صلح و سازش و تلائم و توافق را پیشه خود قرار داده و تکاذب و تعارض از بین خواهد رفت.

به سخن دیگر قاعده مزبور مبتنی بر اینکه مراد از جمع، جمع دلالی و عرفی باشد، اکثر موارد تعارض را شامل می‌شود:

۱- صورت تعادل و تساوی متعارضین از نظر سند.

۲- موردی که یکی از دلیلین متعارض، دارای مزیت و مرجح سندی باشد یعنی اگر جمع ممکن باشد شایسته‌تر است از اینکه یکی از دو دلیل متعارضین بخاطر نداشتن مرجح، طرح گردد و به ذی المرجح اخذ شود.

۳- در صورتی که هر دو دلیل متعارض، تعادل نداشته باشد که (مختار تساقط بود) ایضا جمع بین دلیلین اولی می‌باشد.

۴- در صورت مذکور بعضی‌ها قائل به تخییر شده بودند، ایضا جمع بین دلیلین اولی می‌باشد.

۵- در صورتی که یکی از دو دلیل، مرجح داشته باشد به ذی المرجح اخذ و لا مرجح طرح می‌شود، ایضا جمع بین دلیلین اولی خواهد بود.

کوتاه‌سخن قاعده مزبور بنا بر اینکه مراد از جمع، جمع دلالی و عرفی باشد اکثر موارد و صورتهای مختلف باب تعارض را شامل می‌شود و احکام و قواعد تعارض را کنار زده و جمع بین دلیلین را برقرار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۴

تساقطهما عدم حجیتها فی نفی الثالث؟

الحق انه لا- یقتضی ذلك لان المعارضه بینهما أقصى ما تقتضی سقوط حجیتها فی دلالتها فیما هما متعارضان فیه، فبیقین فی دلالتها الاخری علی ما هما علیه من الحجیه، اذ لا مانع من شمول ادله الحجیه لهما معاً فی ذلك. و قد سبق أن قلنا إن الدلالة الالتزامیه تابعه للدلالة المطابقیه فی أصل الوجود لا فی الحجیه فلا مانع من ان یکون الدلیل حجه فی دلالتة الالتزامیه مع وجود المانع عن حجیتة فی الدلالة المطابقیه.

هذا فيما اذا كانت احدى الدالتين تابعة للاخرى فى الوجود، فكيف الحال فى الدالتين اللتين لا تبعية بينهما فى الوجود فان الحكم فيه بعدم سقوط حجية احدهما بسقوط الاخرى أولى.

۷- الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح:

اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح، و قد نقل عن «غوالى اللآلى» دعوى الاجماع على هذه القاعدة. و ظاهر ان المراد من الجمع الذى هو أولى من الطرح هو الجمع فى الدلالة، (۱) فانه

می‌سازد و موارد خیلی کم و نادر، برای جریان قواعد و احکام تعارض، باقی خواهد ماند.

و من اجل هذا ... نظر بر اینکه قاعده مذکور اکثر موارد تعارض، را شامل می‌شود و باعث می‌گردد که در اکثر موارد تعارض نیازی به قواعد و احکام باب تعارض نداشته باشیم لذا از اهمیت بسیار عظیمی برخوردار است و بدین لحاظ راجع به قاعده مزبور از دو

ناحیه و جهت باید بحث نمائیم یکی از جهت مدرک و دلیل آن، که آیا دلیل و مدرکی بر حجیت و اعتبار آن داریم یا خیر؟ و دیگر از جهت اینکه قاعده مزبور تنها جمع عرفی و دلالتی را شامل می‌شود و یا جمع تبرّعی و عقلی را ایضا شامل خواهد شد؟

(۱)- یعنی مراد از جمع در قاعده مورد بحث، جمع دلالتی و عرفی می‌باشد که در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۵

اذا كان الجمع بينهما فى الدلالة ممكنا تلاءما (۱) فیرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان.

و تشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين (۲) فى السند، و صورة ما اذا كانت لاحدهما مزية تقتضى ترجيحه فى السند، لانه فى الصورة الثانية بتقديم ذى المزية يلزم طرح الآخر مع فرض امكان الجمع.

و عليه، فمقتضى القاعدة مع امكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على القول بالتساقط، و عدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخير، و عدم طرح أحدهما المعين غير ذى المزية مع الترجيح.

و من أجل هذا تكون (۳) لهذه القاعدة أهمية كبيرة فى العمل بالمتعارضين، فيجب

مقابل آن، جمع عقلی و تبرّعی است در جمع عرفی باید مجوّز برای جمع موجود باشد یعنی یکی از دو دلیل، قرینه برای دیگری بشود و در جمع تبرّعی شاهد عرفی لازم نمی‌باشد و باصطلاح جمع دلخواهی می‌باشد.

(۱)- (التأم الشّيثان) دو چیز باهم موافق شدند (التأم الفریقان) دو گروه باهم آشتی کردند.

(۲)- مشارالیه ذلک: مراد از جمع در قاعده جمع دلالتی باشد می‌باشد.

(۳)- یعنی بخاطر اینکه قاعده موارد مذکور را شامل می‌شود ...

شرح: جهت اول: ۱- اما من (ناحیه الاولى) استاد مظفر در جهت اول بحث، تنها به یک دلیل عقلی بر اعتبار و حجیت قاعده مورد بحث، اشاره نموده و بدون آنکه از دلیل مزبور پاسخ بدهد به ناحیه دوم بحث می‌پردازد و در طی چند صفحه بحث، ثابت می‌نماید که مراد از جمع در قاعده جمع تبرّعی و عقلی نمی‌باشد و نتیجه بحث در امر سابع، این می‌شود که قاعده مزبور در صورتی که مبتنی بر جمع عرفی و دلالتی باشد، مورد قبول است و در موارد تعارض، جمع تبرّعی، محلّ از اعراب ندارد.

ما حصل دلیل عقلی بر اعتبار قاعده مزبور از این قرار است: قبلا یاد آور شدیم که بین دو دلیل، زمانی تعارض محقق می‌شود که مقومات حجیت هریک تمام باشد یعنی هر دو دلیل از ناحیه سند و دلالت، حجیت و اعتبار داشته باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۶

بنابراین با فرض حجیت هر دو دلیل مقتضی برای حجیت هر دو دلیل موجود است و مانعی که جلو مقتضی حجیت را می‌گیرد و نمی‌گذارد که به فعلیت برسد، همان، تعارض و تکاذب آنها است یعنی در مرحله تعارض همدیگر را تکذیب می‌نماید و اگر جمع بین آن دو ممکن باشد، تکاذب از بین می‌رود و لذا وجود مانع محرز نبوده و بلکه مانع رفع می‌شود و مقتضی حجیت به خاطر عدم مانع، به فعلیت می‌رسد و ما چه مرضی داریم که به تساقط هر دو دلیل و یا تساقط یکی از آنها تن در بدهیم؟

و بلکه عقل به اولویت جمع بین هر دو دلیل و عمل طبق آنها، حکم می‌نماید و ما هم به حکم عقل باید ملتزم بشویم و به هر دو دلیل بعنوان حجّت شرعی، اخذ و عمل نمائیم بنابراین اولویت عقلی تنها دلیل و مدرکی است که برای اعتبار قاعده (الجمع ...) مورد توجه می‌باشد.

جهت دوم: و اما (من ناحیه الثانیة) مراد از جمع در قاعده جمع عرفی و دلالتی می‌باشد نه جمع تبرّعی، جمع تبرّعی چیزی است که به تأویل دل‌بخوایی آن‌چنان‌ای که شاهد عرفی ندارد و اهل محاوره آن را قبول ندارند و دلیل و مجوزی نخواهد داشت بازگشت می‌نماید.

و قد یظنّ الظانّ انّ امکان الجمع ...

بعضی‌ها گمان برده‌اند که محور اصلی برای قاعده و آنچه که به قاعده، قوام می‌بخشد امکان جمع تبرّعی خواهد بود. و لکن یجاب عن ذلك انه لو كان مضمون هذه القاعدة ... مرحوم مظفر می‌فرماید: اگر مراد از جمع، جمع تبرّعی باشد دو تا تالی فاسد دارد یکی اینکه تعارض بین دلیلین بکلی ریشه کن می‌شود و وجود خارجی خود را از دست می‌دهد چه آنکه با جمع تبرّعی همه تعارضات نابود می‌شوند و باب تعادل و تراجیح و مسئله تعارض ادله، از بیخ و بن برانداخته خواهد شد. دیگر اینکه اخبار و روایات علاجیه که در باب تعارض ادله وارد شده‌اند، همه باید طرح و بدور افکنده شوند چه آنکه با جمع تبرّعی کلیه تعارضات از بین می‌روند و محل حاجت و نیاز برای اخبار و روایات علاجیه باقی نخواهد ماند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۷

الّا فیما هو نادر ندره لا یصحّ ... آری اگر دو دلیل از نظر دلالت نصّ و تصریح باشند در این صورت تعارض برقرار است و از دست جمع تبرّعی، کاری ساخته نخواهد بود چه آنکه دلیلین نصّین، به هیچ وجه قابل تأویل نمی‌باشند و در عین حال حمل اخبار علاجیه را بر صورت مذکور، صحیح نمی‌باشد چه آنکه حمل آن‌همه اخبار را تنها بر یک صورت، غیر معقول است به عبارت دیگر عقل ما اجازه نمی‌دهد که فقط بخاطر یک صورت این همه اخبار و روایات از ائمه علیهم السلام وارد شده باشد.

و بیان آخر برهانی نقول ... مرحوم مظفر ۴ صورت برای تعارض بیان می‌نماید که در یک صورت آنها جمع عرفی راه ندارد و در بقیه صور راه خواهد داشت.

۱- صورت اول: هر دو دلیل از نظر دلالت قطعی و از نظر سند مظنون باشند این صورت از محلّ جریان قاعده، خارج است چه آنکه در دلالت هر دو دلیل قطع و یقین داریم و هر دو دلیل نصّ و تصریح در معنا دارند مثلاً یک روایت می‌گوید بیع عذرّه انسان حرام است و روایت دوم می‌گوید بیع عذرّه انسان حرام نیست.

در دلالت هر دو دلیل هیچ‌گونه تصرّفی چه بعنوان جمع عرفی و چه بعنوان جمع تبرّعی، جائز نخواهد بود و لذا در این صورت یا به مرجّحات سندی باید مراجعه شود (مثلاً- یکی از آنها مطابق کتاب است و دیگری مخالف با کتاب است موافق کتاب را باید اخذ نمائیم) و اگر مرجّحی در کار نباشد قائل به تساقط هر دو دلیل می‌شویم (مختار صاحب کتاب همین است) و یا قول به تخییر را اخذ می‌کنیم (چنانچه بعضی‌ها قائل به تخییر هستند).

۲- صورت دوم: هر دو دلیل از نظر سند قطعی و از نظر دلالت، ظنی باشند مثلاً دو روایت متواتر و یا دو آیه، با هم تعارض دارند در این صورت طرح هر دو و یا طرح یکی از آنها، از نظر سند جائز نمی‌باشد و تنها جمع عرفی و دلالتی (اگر ممکن باشد) مورد دارد

به این کیفیت که یکی از آنها قرینه می‌شود و دیگری ذی‌القرینه و یا هر یک از دو دلیل قرینه بر دیگری باشد مثلاً- دلیل (ثمن العذرة سحت) قرینه است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۸

بر اینکه مراد از عذرة در لا- بأس بیع العذرة، حیوان مأكول اللحم است و لا بأس بیع العذرة، قرینه است که مراد از عذرة در ثمن العذرة سحت عذرة انسان می‌باشد جمع مذکور در حقیقت از جهت تصرف در ظواهر هر دو دلیل است و جمع عرفی می‌باشد. و جمع تبرعی در صورت مزبور جائز نمی‌باشد چه آنکه مجوز و شاهد ندارد.

۳- یکی از دو دلیل مقطوع الدلالة و مظنون السند و دیگری مقطوع السند و مظنون الدلالة باشد، در این صورت ایضا جمع دلالتی و عرفی اگر ممکن باشد مورد خواهد داشت به این کیفیت: دلیل مقطوع الدلالة را (اگر صلاحیت داشته باشد) قرینه قرار می‌دهیم و در دلالت دلیل دیگری که مظنون الدلالة است، تصرف می‌نمائیم و بدین وسیله برای هر دو دلیل ظاهری ساخته می‌شود و از باب ظواهر دارای اعتبار و حجیت خواهد شد و اما اگر دلیل مقطوع الدلالة صلاحیت قرینه بودن را نداشته باشد جمع عرفی غیر ممکن می‌شود و جمع تبرعی چاره‌ساز نخواهد بود چه آنکه تأویل ظاهر دلیل، از باب تبرع و دلخواهی بخاطر نداشتن دلیل و مدرک، نمی‌تواند برای هر دو دلیل ظاهری بسازد و آنها را در باب ظواهر داخل نماید و تصرف و تأویل دلخواهی و تبرعی، نه ببناء عقلاء حجیت دارد و نه دلیل دیگر بر اعتبار آن، وجود خواهد داشت.

بنابراین در صورت سوم از صور اربعة تعارض، باید هر دو دلیل، طرح شود و دلیل مظنون الدلالة و مقطوع السند از ناحیه دلالت، به ویرانگی و طرد و طرح، خواهد گرائید.

وجه و دلیل طرح هر دو دلیل از این قرار است: (اذ لیس اجراء الدلیل اصالة السند ... ص ۵۰۳ س ۵.

مثلاً در دلیل شماره ۱ که مقطوع السند و مظنون الدلالة است اصالة السند، موجود است و اقتضای اخذ بسند آن را دارد و در دلیل شماره ۲ که مظنون السند و مقطوع الدلالة است، اصالة الظهور موجود است اقتضای اخذ به ظاهر آن را دارد نظر بر اینکه هیچ یک از هر دو اصل اولویت بر دیگری ندارد لذا هیچ کدام جاری نخواهد شد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۴۹۹

بدین کیفیت ثابت می‌شود که هر دو دلیل باید طرح گردد و در این فرض، مرجحات سندی نقشی را ایفا نمی‌کند چه آنکه دلیل شماره ۱ مقطوع السند است و مراجعه به مرجحات سندی معنا ندارد بالاخره در صورت سوم، هر دو دلیل طرح می‌شوند و جمع تبرعی محلی از اعراب ندارد.

۴- هر دو دلیل هم از نظر سند و هم از نظر دلالت مظنون می‌باشند، در این صورت امر دائر است بین اینکه در سند دلیل شماره ۱ تصرف نمائیم و بگوئیم که سند شماره ۱ قابل خدشه است و باید از اعتبار ساقط شود و به دلیل شماره ۲ عمل گردد، و بین اینکه در ظاهر دلیل شماره ۲ تصرف نمائیم و بگوئیم دلیل شماره ۲ از نظر دلالت مخدوش است و به دلیل شماره ۱ باید عمل شود (و الشر فی هذا الدوران) انگیزه دوران مزبور آن است که دلیل حجیت سند، سند هر دو دلیل را حجت می‌نماید و حسب فرض (هر دو مظنون السند می‌باشد) سند هر دو در حد مساوی، حجیت دارند بنابراین دوران امر بین سندی غیر ممکن است چه آنکه هیچ یک از دو سند مزیتی بر دیگری ندارد و همچنین دلیل حجیت ظهور، ظاهر دو دلیل را در حد مساوی، حجت می‌نماید و لذا دوران امر بین ظهورین ایضا معنا ندارد و نظر بر اینکه هر دو دلیل با هم تعارض دارند، لذا اخذ به ظاهر هر دو ممنوع است. پس اگر به سند هر دو اخذ نمائیم به ناچار باید بگوئیم که ظاهر یکی از آنها دروغ است و بنابراین حجیت سند احدهما با حجیت ظاهر دیگری تصادم و برخورد می‌نماید و همچنین اگر به ظاهر هر دو دلیل اخذ نمائیم، به ناچار باید ملتمز شویم که سند یکی از آنها دروغ است بنابراین حجیت ظهور احدهما با حجیت سند دیگری تصادم و برخورد خواهند داشت و سرانجام باین نتیجه می‌رسیم که دوران امر در

صورت چهارم بین حجیت سند احدهما و حجیت ظاهر دیگری خواهد بود و هیچ کدام از دو دلیل نسبت به دیگری اولویت ندارد و اگر جمع عرفی ممکن باشد مورد عمل قرار می‌گیرد و اصالة الظهور در مورد هر دو دلیل در حد مساوی جاری نخواهد شد.

و بلکه جمع عرفی ملائمت و سازش بین هر دو دلیل برگزار نموده و جناب تعارض

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۰

البحث عنها من ناحية مدرکها، و من ناحية عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعی.

۱- اما من (الناحية الأولى) فمن الظاهر انه لا- مدرک لها الا- حکم العقل باولوية الجمع، لأن 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 (ص ۴۴۸) و مع فرض وجود مقومات الحجية أي 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 امکان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما، فكيف يصح ان نحكم بتساقطهما او

و تکاذب، صلاحیت و شایستگی خود را در مورد هر دو دلیل از دست می‌دهند و صلاحیت و شایستگی از آن جمع عرفی می‌شود و هر دو دلیل از حالت تعارض و تکاذب خارج می‌شوند و قاعده (الجمع ...) البته در صورتی که مبتنی بر جمع عرفی باشد، آوای رجزخوانی را سر داده و با صدای بلند و رسا فریاد می‌زند: جمع عرفی شایسته‌تر از طرح می‌باشد و اگر جمع عرفی غیر ممکن باشد جمع تبرعی هرگز صلاحیت برقراری صلح و سازش را فی ما بین دلیلین نخواهد داشت و هر دو دلیل بر حالت تعارض باقی می‌مانند و باید به قواعد باب تعارض مراجعه شود که در صورت مرجح داشتن، ذی المرجح بر دیگری مقدم می‌شود و در صورت تساوی و تعادل، قائلین به تخیر، تخیر را و قائلین به تساقط، تساقط را انتخاب خواهند کرد.

فتحصّل من ذلك كلّ ... ۵۵۰۴ حاصل سخن از این قرار شد که تعارض فقط چهار صورت دارد و در هر چهار صورت جمع تبرعی به هیچ وجه جای پا ندارد.

و اما جمع عرفی و دلالتی غیر از صورت اولی، در هر سه صورت دیگری جلوه‌گری و درخشش داشت.

بالاخره استاد مظفر قاعده (الجمع مهما امکن ...) را اگر مبتنی بر جمع عرفی و دلالتی باشد، قبول دارد و اما اگر مبتنی بر جمع تبرعی باشد قبول ندارد و ثابت نمود که جمع تبرعی دلیل و مدرکی، برای حجیت و اعتبار نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۱

سقوط أحدهما.

۲- و اما من (الناحية الثانية) فانا نقول: ان المراد من الجمع التبرعی ما يرجع الى التأویل الكيفی الذی لا- يساعد عليه عرف أهل المحاوره و لا شاهد عليه من دلیل ثالث.

و قد یظن الظان ان امکان الجمع التبرعی يحقق هذه القاعدة و هی اولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقرير المتقدم فی مدرکها، إذ لا يحرز المانع و هو تکاذب المتعارضین حیثئذ، فیکون الجمع اولی.

و لكن یجاب عن ذلك: انه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع علیها ما يشمل الجمع التبرعی فلا یبقی هناك دلیلان متعارضان و للزم طرح کل ما ورد فی باب التعارض من الاخبار العلاجية الا فیما هو نادر ندره لا یصح حمل الاخبار علیها.

و هو صورة کون کل من المتعارضین نصا فی دلالتها لا- یمکن تأویله بوجه من الوجوه. بل ربما یقال: لا وجود لهذه الصورة فی المتعارضین.

و بیان آخر برهانی نقول: إن المتعارضین لا- یخلوان عن حالات اربع: اما ان یكونا مقطوعی الدلالة مظنونی السند، او بالعکس أي

یکونان مذنونی الدلالة مقطوعی السند، او یکون أحدهما مقطوع الدلالة مذنون السند و الآخر بالعکس، او یکونان مذنونی الدلالة و السند معا. اما فرض أحدهما او کل منهما مقطوع الدلالة و السند (۱) معا، فان ذلك یرجها عن کونهما متعارضین، بل الفرض الثانی مستحیل کما

(۱) - از نظر مقام تصوّر، علاوه بر چهار صورت ۲ صورت دیگری ایضا برای تعارض می‌توانیم تصوّر نمائیم:

(۱) یکی از دو دلیل از نظر سند و دلالت مقطوع باشد و دیگری مذنون باشد در این صورت مسئله تعارض استحاله دارد چه آنکه با دلیل مقطوع السند و الدلالة، هیچ دلیل ظنی نمی‌تواند به معارضه برخیزد.

(۲) دلیل شماره ۱ هم از نظر سند و هم از نظر دلالت، مقطوع باشد و دلیل شماره ۲ ایضا هم از نظر سند و هم از نظر دلالت مقطوع باشد در این صورت ایضا تعارض

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۲

تقدم (ص ۴۴۶) و علیه فللمتعارضین اربع حالات ممکنه لا غیرها:

فان كانت (الاولی) فلا مجال فیها للجمع فی الدلالة مطلقا للقطع بدلالة کل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأسا کما أشرنا الیه، بل هما فی هذه الحالة اما ان یرجع فیهما الی الترجمات السندیة او يتساقطان حیث لا مرجح او یتخیر بینهما.

و ان كانت (الثانیة)، فانه مع القطع بسندهما کالمتواترین او الآتین القرآنیین لا یعقل طرحهما او طرح احدهما من ناحیه السند، فلم یبق الا التصرف فیهما من ناحیه الدلالة. و لا یعقل جریان أصالة الظهور فیهما معا لتکاذبهما فی الظهور.

و حیثذ فان کان هناك جمع عرفی بینهما بأن یکون احدهما المعین قرینه علی الآخر او کل منهما قرینه علی التصرف فی الآخر علی نحو ما یأتی من بیان وجوه الجمع الدلالتی، فان هذا الجمع فی الحقیقه یکون هو الظاهر منهما فیدخلان بحسبه فی باب الظواهر و یتعین الاخذ بهذا الظهور. و ان لم یکن هنا جمع عرفی فان الجمع التبرعی لا یجعل لهما ظهورا فیہ لیدخل فی باب الظواهر و یکون موضعا لبناء العقلاء. و لا دلیل فی المقام غیر بناء العقلاء علی الاخذ بالظواهر، فما الذی یصحح الاخذ بهذا التأویل التبرعی و یکون دلیلا علی حجیته؟

و غایه ما یقتضی تعارضهما عدم إرادة ظهور کل منهما، و لا یقتضی ان یکون المراد غیر ظاهرهما من الجمع التبرعی فان هذا یرتفع الی دلیل یعینه و یدل علی حجیتهما فیہ. و لا دلیل حسب الفرض؟

و ان كانت (الثالثة) فانه یدور الامر فیها بین التصرف فی سند مذنون السند و بین التصرف فی ظهور مذنون الدلالة أو طرحهما معا، فان کان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاوره فی ظهور الآخر تعین ذلك، اذ یکون

استحاله دارد بنابراین در مرحله امکان تنها چهار صورت برای دلیلین متعارضین قابل توجه می‌باشد و دو صورت مذکور، غیر ممکن و مستحیل خواهد بود.

مرحوم مظفر با عبارت مذکور به دو صورت مزبور اشاره نموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۳

قرینه علی المراد من الآخر فیدخل بحسبه فی الظواهر التي هی حجة. (۱) و اما اذا لم یکن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحیه فان تأویل الظاهر تبرعا لا یدخل فی الظاهر حیثذ لیکون حجة لبناء العقلاء و لا دلیل آخر علیه کما تقدم فی الصورة الثانیة. و یتعین فی هذا الفرض طرح هذین الدلیلین: طرح مقطوع الدلالة من ناحیه السند، و طرح مقطوع السند من ناحیه الدلالة. فلا یکون الجمع اولی، اذ لیس إجراء دلیل أصالة السند بأولی من دلیل أصالة الظهور، و كذلك العکس، و لا معنی فی هذه الحالة للرجوع الی المرجحات فی

السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح.

و ان كانت (الرابعة)، فان الامر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما و التصرف في أصالة الظهور في الآخر، لا أن الامر يدور بين السندين و لا بين الظهورين، و السر في هذا الدوران: أن دليل حجية السند يشملهما معا على حد سواء بلا ترجيح لاحدهما على الآخر حسب الفرض، و كذلك دليل حجية الظهور.

و لما كان يتمتع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فاذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا، لا بد ان نحكم بكذب ظهور احدهما، فيصدم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر، و كذلك اذا أردنا ان نأخذ بظهورهما معا لا بد ان نحكم بكذب سند أحدهما، فيصدم حجية ظهور أحدهما حجية سند الآخر. فيرجع الامر في هذه الحالة الى الدوران بين حجية سند أحدهما و حجية ظهور الآخر.

و اذا كان الامر كذلك فليس أحدهما اولی من الآخر، كما تقدم.

نعم لو كان هناك جمع عرفی بين ظهوريهما فانه حينئذ لا- تجرى أصالة الظهور فيهما على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفی الذي يقتضى الملاءمة بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضه الآخر.

و من هنا نقول: ان الجمع العرفی اولی من الطرح. بل بالجمع العرفی يخرجان

(۱)- یعنی دلیل مقطوع الدلالة بحسب صلاحیت داشتن برای قرینه بودن، داخل در ظواهر می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۴

عن كونهما متعارضين، كما سيأتي. فلا مقتضى لطح أحدهما او طرحهما معا.

اما اذا لم يكن بينهما جمع عرفی، فان الجمع التبرعی لا- يصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية أو يتخير بينهما أو يتساقطان.

فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعی من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين.

اذا عرفت ما ذكرناه من الامور في (المقدمة)- (۱) فلنشرع في المقصود، و الامور

(۱)- پس از آشنا شدن به امور هفتگانه‌ای که بعنوان مقدمه بیان گردید، بحث راجع به اصل مقصود را آغاز می‌نمائیم و اموری که در رابطه با تعارض ادله، باید مورد بررسی قرار دهیم، سه امر است:

۱- جمع عرفی ۲- قاعده ثانوی در فرض تعادل دلیلین ۳- مرجحات سندی در مورد دلیلین متعارضین.

الامر الاول الجمع العرفی قوله بمقتضى ما شرحناه في المقدمة ... ص ۵۰۶ س ۴

از بررسیهای راجع به قاعده (الجمع مهما امکن ...) که در مقدمه بحث داشتیم معلوم گردید که قدر متیقن و آنچه که صددرصد در قاعده مزبور مورد نظر و مراد است همان جمع عرفی و دلالتی می‌باشد که مرحوم شیخ انصاری آن را به الجمع المقبول (در نزد اهل عرف مورد قبول است) نامگذاری نموده است و نام سوم آن الجمع الدلالتی می‌باشد.

بنابراین قدر متیقن قاعده مزبور سه تا نام دارد:

۱- جمع عرفی ۲- الجمع المقبول ۳- جمع دلالتی.

همان‌طور که کرارا یادآوری شد، قاعده مورد بحث مبتنی بر جمع عرفی داخل در باب ظواهر شده و از باب ظواهر، حجیت و اعتبار خواهد داشت و در حقیقت با جمع عرفی بحران و مشکله تعارض و تکاذب، حل شده و دلیلین متعارضین، بکلی از حالت ناسازگاری و همدیگر را تکذیب کردن، بیرون می‌آیند و با کمال صفا و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۵

صمیمیت و با زمزمه کردن آیات: (بیا تا مونس هم جان هم جانان هم باشیم، انیس جان هم فرسوده بیمار هم باشیم بهم یکتا شویم و یکدل و یک کار و یک پیشه سری در کار هم آریم و دست و پای هم باشیم). و با صلح و سازش در کنار هم قرار می‌گیرند. و الوجه فی ذلک ... انگیزه و دلیل مطلب و مزبور (با جمع عرفی تعارض بین دلیلین رفع و برطرف می‌شود) آن است که در مورد دو دلیل متعارض در چهارراه چکنم؟ و حالت تحیر و سرگردانی، واقع می‌شویم و بخاطر نجات از تحیر و بیرون رفتن از چهارراه چکنم؟ به احکام و قواعد تعارض، یعنی به تساقط دلیلین و یا به تخییر بین آنها و یا بکار بردن مرجحات سندی و اخذ نمودن به ذی المرجح، ملتزم می‌شویم و اما در مورد جمع عرفی، تحیر و تردیدی در کار نیست تا به قواعد مذکور، نیازمند بشویم. به سخن دیگر نظر بر اینکه تعبد و التزام و اخذ به هر دو دلیل منافی هم، محال است لذا به ناچار در صدد علاج برمی‌آئیم یا هر دو دلیل را از اعتبار ساقط می‌نمائیم و یا قائل به تخییر می‌شویم و یا به مرجحات و برتری‌های سندی عمل نموده و به ذی المرجح اخذ، و فاقد مرجح را بدور می‌افکنیم و اما اگر با جمع عرفی، تعارض و تنافی رفع شود و تلائم و سازش بین هر دو دلیل برقرار گردد در این فرض، تعبد و التزام و عمل کردن به هر دو دلیل، در حقیقت تعبد و التزام و عمل کردن به دو دلیلی است که باهم تلائم و سازش دارند استحاله و محذوری در کار نبوده و احتیاج و نیازی به علاج نخواهیم داشت.

کوتاه‌سخن در مورد تعارض، جمع عرفی راه ندارد و همچنین در موارد جمع عرفی تعارض و تنافی محلّ از اعراب ندارد. یعنی در موارد جمع عرفی گرچه ابتداء به نظر می‌رسد که بین هر دو دلیل تعارض برقرار است و لکن پس از دقت و اعمال جمع عرفی، معلوم می‌شود که (دراز گوش ملما نصر الدین از اصل دم نداشته است) بین دو دلیل از اصل، تعارض و تنافی وجود نداشته است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۶

التی ینبغی ان نبحتها ثلاثه: الجمع العرفی، و القاعدة الثانویة فی المتعادلین، و المرجحات السندیة و ما یتعلق بها.

الامر الاول - الجمع العرفی

بمقتضی ما شرحناه فی المقدمة الاخیره یتضح ان القدر المتیقن من قاعدة اولویة الجمع من الطرح فی المتعارضین هو «الجمع العرفی» الذی سماه الشیخ الاعظم ب «الجمع المقبول»، و غرضه المقبول عند العرف. و یرسمی الجمع الدلالتی. و فی الحقیقه - كما تقدمت الاشارة الی ذلک (۱) - انه بالجمع العرفی یرجح الدلیلان عن التعارض. و الوجه فی ذلک انه انما نحکم بالتساقط أو التخییر أو الرجوع الی العلاجات السندیة حیث تكون هناك حیره فی الاخذ بهما معا. و فی موارد الجمع العرفی لا حیره و لا تردد.

و بعبارة أخرى، انه لما كان التعبد بالمتنافیین مستحیلا، فلا بد من العلاج اما بطرحهما أو بالتخییر بینهما أو بالرجوع الی المرجحات السندیة و غیرها، و اما لو كان الدلیلان متلائمین غیر متنافیین بمقتضی الجمع العرفی المقبول فان التعبد بهما معا یكون تعبدا بالمتلائمین، فلا استحالة فیة و لا محذور حتی نحتاج الی العلاج. و یتضح من ذلک انه فی موارد الجمع لا تعارض، و فی موارد التعارض لا جمع. و للجمع العرفی موارد لا بأس بالاشارة الی بعضها للتدریب: (۲)

برای جمع عرفی مصادیق و موارد زیاد و فراوانی است که ۴ تا از آن موارد را توضیح خواهیم داد.

(۱) - مشارالیه ذلک (حقیقت) است یعنی در سابق به اینکه جمع عرفی تعارض دلیلین را ریشه کن می‌کند و هر دو دلیل را از حالت تعارض و تکاذب، بیرون می‌نماید، اشاره نمودیم.

(۲) - تدرّب به معنای تمرین کردن است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۷

(فمنها) ما إذا كان أحد الدليلين (۱) أخص من الآخر، (۲) فان الخاص مقدم على

(۱) - یکی از موارد جمع عرفی موردی است که از باب عامّ و خاصّ مطلق است که یکی از دو دلیل خاصّ است و دیگری عامّ می‌باشد مانند اکرم العلماء و «لا تکرّم الفسّاق من العلماء در ابتداء نظر بین هر دو دلیل، تعارض و تنافی، جلوه‌گر است و لکن با یک مقدار دقت معلوم می‌شود که دلیل خاصّ حق تقدّم دارد و با مقدّم داشتن دلیل خاصّ را بر دلیل عامّ، تعارض از بین می‌رود و مسئله تقدیم دلیل خاصّ را بر دلیل عامّ، مورد اتفاق می‌باشد.

و قد جرى البحث في أنّ الخاصّ مطلقا بما هو خاصّ ... ص ۵۰۸ س ۱.

در این زمینه بحث شده است که آیا دلیل خاصّ بطور مطلق، مقدّم بر عامّ می‌شود و یا آنکه تقدّم دلیل خاصّ بر دلیل عامّ، مشروط بر آنست که ظهور دلیل خاصّ، از قوّت و قدرت برخوردار باشد؟ به سخن دیگر در مورد تقدیم خاصّ بر عام دو قول وجود دارد:

۱- بعضی‌ها معتقدند بر اینکه دلیل خاصّ حکم قرینه را دارد و قرینه همیشه حقّ تقدّم دارد چه ظهورش قوی باشد و یا ضعیف مثلا در جمله (رایت اسدا یرمی) اسد ظهور در حیوان مفترس دارد و یرمی ظهور در آن دارد که مراد از اسد رجل شجاع است در این مثال بفرضی که ظهور یرمی نسبت به ظهور لفظ اسد، ضعیف باشد اخذ به قرینه و عمل به آن، مقدّم است و باید لفظ اسد را بر رجل شجاع حمل نمائیم.

۲- بعضی از علماء مانند شیخ انصاری، قائلند که دلیل خاصّ زمانی مقدّم بر دلیل عامّ می‌شود که ظهور آن نسبت به دلیل عامّ، قوی و توانمندتر باشد و اگر دلیل عامّ از نظر ظهور قوی‌تر باشد، بر دلیل خاصّ مقدّم خواهد شد مثلا دلیل عام لفظی باشد و دلیل خاصّ، مفهوم باشد و بدون شکّ ظهور لفظی اقوای از ظهور مفهوم است و دلیل عامّ، مقدّم خواهد بود.

(۲) - منظور از اخصّ، اخصّ مطلق است مانند (اکرم العلماء و لا تکرّم عالم الفاسق) که بین هر دو دلیل عموم و خصوص مطلق است که یک ماده اجتماع دارد و یک ماده افتراق.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۸

العام یوجب التصرف فیه، (۱) لانه بمنزلة القرینة علیه. و قد جرى البحث في ان الخاصّ مطلقا بما هو خاصّ مقدم علی العام، أو انما یقدم علیه لکونه أقوى ظهورا فلو کان العام أقوى ظهورا کان العام هو المقدم، و مال الشيخ الاعظم الی الثانی. (۲) کما جرى البحث فی أن أصالة الظهور فی الخاصّ حاکمة، (۳) أو واردة علی أصالة الظهور فی

(۱) - یعنی دلیل خاصّ باعث تصرف در دلیل عام می‌شود که موضوع دلیل عامّ را تحدید و مضیق خواهد نمود. مرجع ضمیر فیه و ضمیر (علیه) عام خواهد بود و مرجع ضمیر لآنه (دلیل خاصّ) می‌باشد.

(۲) - یعنی مختار شیخ همچنان که از عبارت رسائل استفاده می‌شود آن است که دلیل خاصّ بخاطر قوّت ظهوری آن، بر دلیل عامّ مقدّم می‌شود بنا بر قول شیخ انصاری اگر دلیل عامّ لفظ باشد و دلیل خاصّ مفهوم باشد عامّ مقدّم بر خاصّ خواهد بود.

(۳) - ما حصل مطلب آن است که در مورد أصالة الظهور دلیل عامّ و دلیل خاصّ، سه قول است:

۱- أصالة الظهور دلیل خاصّ «حاکم» بر أصالة الظهور دلیل عامّ است.

۲- أصالة الظهور دلیل خاصّ «وارد» بر أصالة الظهور دلیل عامّ است.

۳- قول به تفصیل که در بعض موارد حاکم است و در بعضی موارد وارد خواهد بود.

در اینجا نکته جالب و عمیقی موجود است که جهت تقریب به ذهن و زود فهمیدن آن، مطلب را بصورت اشکال و جواب مطرح می‌نمائیم: (دقت فرمائید)

(اشکال) در سابق بطور تفصیل بیان گردید که هر یک از واژه‌های حکومت و تخصیص و ورود و تخصیص، معنای مخصوص و مشخصات مختص به خود دارند گرچه حکومت با تخصیص و همچنین ورود با تخصیص، از نظر نتیجه نزدیک به هم می‌باشند و لکن هیچ‌یک از واژه‌ها بر دیگری صادق نمی‌باشند و راجع به فرق هر یک از آنها مفصلاً بحث نمودیم (به صفحه ۴۷۵ ج ۲ شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود) و لکن از عبارت (كما جرى البحث في ان اصالة الظهور في الخاص حاکمة أو وارده علی اصالة الظهور فی العام ...) استشمام می‌شود که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۰۹

العام، او ان فی ذلک تفصیلاً. و لا- یهمنا التعرض الی هذا البحث، فان المهم تقدیم الخاص علی العام علی ای نحو کان من انحاء التقدیم.

در مورد دو دلیل خاص و عام که مسئله تخصیص مصداق دارد، واژه حکومت و ورود ایضا صادق باشد و این خلاف مطلبی است که در سابق بیان شده است مبنی بر اینکه واژه‌های مزبور در مورد همدیگر صادق نمی‌باشند و باهم فرق دارند.

(جواب) بلی قبول است که واژه‌های مزبور در مورد همدیگر صادق نمی‌باشند و لکن عبارت مزبور مربوط به خود دو دلیل خاص (لا تکرّم عالم الفاسق) و دلیل عام (اکرم العلماء) نمی‌باشد آری در مورد هر دو دلیل مزبور تخصیص مصداق دارد و «حکومت» و «ورود» مصداق نخواهد داشت و لکن دلیل خاص (لا تکرّم عالم الفاسق) یک پشتیبان دارد بنام اصالة الظهور و همچنین دلیل عام (اکرم العلماء) پشتیبانی دارد بنام اصالة الظهور و این دو اصالة الظهور رو در روی هم قرار دارند و بین هر دو اصالة الظهور یا حکومت است و یا «ورود».

بعضی‌ها قائلند که اصالة الظهور در دلیل خاص، بر اصالة الظهور در دلیل عام، حکومت دارد یعنی اصالة الظهور دلیل خاص موضوع خود را از تحت اصالة الظهور دلیل عام، با خروج تنزیلی، خارج می‌نماید و موضوع دلیل عام محدود می‌گردد به این معنا که (اکرم العلماء فقط در اکرام علماء عدول ظهور دارد و ظهور آن در اکرام عالم فاسق، نازل منزله عدم، خواهد بود و این است که اصالة الظهور دلیل خاص بر اصالة الظهور دلیل عام حاکم می‌باشد و بعضیها اصالة الظهور دلیل خاص را بر اصالة الظهور دلیل عام وارد، می‌دانند یعنی خروج موضوع اصالة الظهور دلیل خاص (عدم اکرام عالم فاسق) از تحت موضوع اصالة الظهور دلیل عام بتعبد از شارع مقدّس خواهد بود باین معنا که (اکرم العلماء) اصلاً ظهور در وجوب اکرام عالم فاسق ندارد و تنها در وجوب اکرام علماء عدول، ظهور خواهد داشت.

و بعضی‌ها در این مسئله قائل به تفصیل شده‌اند.

بنابراین روشن گردید که مسئله «حکومت» و «ورود» در مورد دو تا اصالة الظهور است نه در مورد خود دلیل عام و خاص فتأملوا و اغتنموا.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۰

و يلحق بهذا الجمع العرفی (۱) تقدیم النص علی الظاهر، و الاظهر علی الظاهر، فانها من باب واحد.

و (منها) ما اذا كان لاحد المتعارضین (۲) قدر متیقن فی الارادة او لكل منهما قدر

(۱) - مثلاً در روایتی آمده است.

اغتسل فی یوم الجمعة و در روایت دیگری آمده است: الغسل الجمعة مستحب.

دلیل اول: (اغتسل فعل امر است) ظهور در وجوب غسل دارد و دلیل دوم: نص در استحباب غسل جمعه دارد و نص مقدم بر ظاهر خواهد بود.

(۲) - یکی از موارد جمع عرفی موردی است که در باب عموم و خصوص من وجه می‌باشد (در جلد اول شرح فارسی بر اصول فقه راجع به قدر متیقن نظر صاحب کفایه (ره) را نقل نمودیم که قدر متیقن (تاره) به ملاحظه امر خارج از مقام تخاطب و غیر مربوط به لفظ می‌باشد.

و (آخری) به ملاحظه تخاطب و لفظ می‌باشد در آنجا بیان گردید که قدر متیقن مربوط به لفظ تخاطب، مانع از تمسک به اطلاق می‌شود و اما قدر متیقن مربوط به امر خارج از لفظ و تخاطب، مانع از تمسک باصالة الاطلاق نخواهد شد.

در ما نحن فیه اگر در مورد دو دلیل متعارض، قدر متیقن مربوط به لفظ و مقام تخاطب باشد، تعارض بین دلیلین از همان ابتداء امر و حتی در نظر اول، منتفی بوده و لذا جمع عرفی در فرض مزبور اصلاً مورد نخواهد داشت.

مثلاً مولی با نوکرش راجع به آزادی برده‌ها مذاکره می‌نماید و در مورد برده‌های مؤمن اظهار تأسف نموده و راجع به برده‌های کافر اظهار خوشحالی نموده است و بلافاصله در کرسی فرمان صادر کردن، قرار گرفته و دستور این چنینی صادر نموده است: (اعتق رقبة و لا تعتق رقبة).

در این مثال قدر متیقن آن است که منظور مولی از رقبه‌ای که باید آزاد شود (رقبه) مؤمنه است و از رقبه‌ای که نباید آزاد شود رقبه کافره است این قدر متیقن جلو ظهور هر دو رقبه را در اطلاق، می‌گیرد و از همان ابتداء امر آقای نوکر اصلاً بین هر دو دلیل تعارض و تنافی را تصور نمی‌کند و لذا بین هر دو دلیل تعارض و تنافی وجود ندارد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۱

متیقن، و لکن لا علی ان یکون قدرا متیقنا من اللفظ، بل من الخارج، لانه لو کان للفظ قدر متیقن فان الدلیلین یکونان من اول الامر غیر متعارضین، اذ لا إطلاق حینئذ و لا عموم للفظ، فلا یکون ذلک من نوع الجمع العرفی للمتعارضین سالبه بانتفاء الموضوع، اذ لا تعارض.

مثال القدر المتیقن من الخارج ما اذا ورد (ثمن العذرة سحت) (۱) و ورد ایضا (لا بأس ببيع العذرة)، فان عذرة الانسان قدر متیقن من الدلیل الاول، و عذرة مأکول اللحم قدر متیقن من الثانی، فهما من ناحیة لفظیة متباینان متعارضان، و لکن لما کان لكل منهما قدر متیقن فالتکاذب یکون بینهما بالنسبة الی غیر القدر المتیقن، فیحمل کل منهما علی القدر المتیقن، فیرفع التکاذب بینهما، و یتلاءمان عرفاً.

و (منها) ما اذا کان احد العامین (۲) من وجه بمرتبة لو اقتصر فیه علی ما عدا

و جمع عرفی ایضا محلی از اعراب نخواهد داشت.

و امّا اگر دو دلیل دارای قدر متیقن مربوط به امر خارج باشد، مصداق و مورد، برای جمع عرفی خواهد بود مثلاً- (ثمن العذرة سحت) بهای عذرة (مدفوع) حرام است با (لا بأس ببيع العذرة) فروش عذرة اشکالی ندارد از نظر لفظ تعارض و تنافی دارد و لکن قدر متیقن در دلیل اول عذرة انسان است و در دلیل دوم عذرة مأکول اللحم است و هر کدام بر قدر متیقن حمل می‌شود و تعارض و تنافی مرتفع خواهد شد.

(۱) - سحت مفرد اسحات به معنی در آمد پشت و بد، مال حرام مانند رشوة می‌باشد.

(۲) - مثال فرضی برای مورد سوم جمع عرفی، آن است که مولی فرموده است: (لا- تکرم النّحویین) و همچنین فرموده است (اکرم الفقهاء) فرض می‌کنیم هزار نفر فقیه داریم و دو نفر نحوی و ادیب و صد نفر دیگر که هم فقیه است و هم در علم نحو تبحر دارد در مورد صد نفر، دلیل اولی می‌گوید نباید احترام و اکرام بشوند و دلیل دوم می‌گوید باید مورد اکرام واقع شوند در این فرض اگر صد نفر را مشمول دلیل دوم بدانیم برای دلیل اول تنها دو فرد باقی می‌ماند و این مستهجن است و مسئله لزوم استهجان قرینه است که دلیل دوم تخصیص بخورد و صد نفر عالم فقیه و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۲

مورد الاجتماع یلزم التخصیص المستهجن اذ یكون الباقی من القلة لا یحسن ان یراد من العموم، فان مثل هذا العام یقال عنه: انه یأبی عن التخصیص. فیکون ذلك قرینه علی تخصیص العام الثانی.

و (منها) ما اذا كان احد العامین من وجه واردا مورد التحیدات (۱) کالاوزان و المقادیر و المسافات، فان مثل هذا یكون موجبا لقوة الظهور علی وجه یلحق

نحوی را شامل نگردد و لذا صد نفر عالم فقیه نحوی مشمول دلیل اول است و از اکرام برخوردار نخواهند بود و سرانجام یک صد و دو نفر مشمول دلیل اول است و هزار نفر مشمول دلیل دوم خواهد بود و دلیل دوم به علماء فقیه خالص، اختصاص می‌یابد و فقهاء نحوی را شامل نخواهد شد.

(۱) - برای مورد چهارم جمع عرفی به سه مثال بسنده می‌کنیم:

در روایتی آمده است شخصی از امام (ع) سؤال کرد ما حدّ الزّکاة؟ زکات را برایم تعریف نما.

در جواب فرمود: هر مسلمانی ما زاد اموالش را باید بعنوان زکاة بدهد.

در روایت دیگری آمده است که زکات گندم زمانی واجب می‌شود که به حدّ نصاب برسد یعنی ما زاد به مقدار ۲۸۸ من تبریز برسد. که دلیل دوم بیانگر وزن است و قابل تخصیص نمی‌باشند و ظهور دلیل دوم قوی می‌باشد ملحق به نصّ بوده و از تخصیص ابراء خواهد داشت.

مثال مقادیر: مثلا روایتی دارد که آب کثر با ملاقات نجاست، نجس نمی‌شود و یک روایت دیگر مقدار کثر را مشخص می‌کند که مقدار عمق و طول و عرض حوض آب مثلا سه وجب و نیم باشد با ملاقات نجاست، نجس می‌شود. دلیل دوم مقدم است و قابل تخصیص نمی‌باشد.

مثال مسافت: مثلا دلیلی می‌گوید اگر مسافت زیادی را طی نماید نماز شکسته می‌شود و دلیل دوم می‌گوید اگر به مقدار چهار فرسخ طی مسافت نماید، نماز شکسته خواهد شد در این فرض، دلیل دوم مقدم است و ابراء از تخصیص خواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۳

بالنص، اذ یكون ذلك العام ایضا مما یقال فیه: انه یأبی عن التخصیص.

و هناك موارد أخرى (۱) وقع الخلاف فی عدها من موارد الجمع العرفی، مثل ما اذا كان لكل من الدلیلین مجاز (۲) هو اقرب مجازاته، و مثل ما اذا لم یکن لكل منهما الا

(۱) - مرحوم مظفر پس از برشمردن چهار مورد برای جمع عرفی، به سه مورد دیگر اشاره می‌نماید که از نظر علماء مورد خلاف واقع شده است که آیا آن موارد ثلاثه از مصادیق جمع عرفی می‌باشد یا خیر؟

(۲) - هرگاه دو دلیل معارض هریک دارای دو یا چندین معنای مجازی باشند که بعضی از آن مجازات به معنای حقیقی نزدیکتر از

معنای مجازی دیگر هستند در چنین موردی اختلاف است که آیا می‌توانیم هر کدام از متعارضین را بر اقرب المجازات آن حمل کنیم تا تعارض مرتفع شود یا خیر؟

گروهی بر آنند که (اذا تعدرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالاراده) پس حمل بر آن می‌کنیم و جمع صورت می‌گیرد و گروهی بر آنند که مجازات کثیره برابرنند و هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد در نتیجه جایی برای جمع عرفی نیست. مثال: یک دلیل می‌گوید: افعال کذا و دلیل دیگر می‌گوید: لا تفعل کذا، «امر» یک معنای حقیقی دارد و آن وجوب است و دو معنای مجازی دارد که عبارتند از «استحباب» مثل (امر فکاتبوهم ان علمتم رشدًا) و «اباحه» در مثل «امر عقیب حذر و اذا حللتهم فاصطادوا و ... و «استحباب» اقرب به وجوب است از «اباحه».

متقابلاً، «نهی» نیز یک معنای حقیقی دارد که «حرمت» باشد و دو معنای مجازی دارد که یکی «کراهت» است چنان که نوع نواهی وارده در روایات، دال بر «کراهت» هستند. و یکی «اباحه» مثل اینکه طیب تا بحال به مریض می‌گفت حتماً باید فلان دارو را بخوری ولی حالا - می‌گوید: نخور، یعنی لازم نیست بخوری بلکه مجاز هستی. اگر امر «افعل کذا» را حمل بر «استحباب» کنیم که اقرب المجازات است و هکذا نهی «لا تفعل هذا» را اگر حمل بر «کراهت» کنیم، تعارض مرتفع می‌شود (البته «کراهت» و «استحباب» هم متعارضند ولی در مقام عمل چندان مشکلی نداریم)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۴

مجاز بعید (۱) أو مجازات متساویة النسبة الی المعنی الحقیقی، و مثل ما اذا دار الامر بین التخصیص و النسخ فهل مقتضی الجمع العرفی تقدیم التخصیص (۲) أو تقدیم النسخ أو التفصیل فی ذلك و قد تقدم البحث عن ذلك فی الجزء الاول ص ۴۴۴، فراجع ... و لا تسع هذه الرسالة استیعاب هذه الابحاث.

الامر الثانی - القاعدة الثانویة للمتعادلین

قد تقدم ان القاعدة الاولیة المتعادلین (۳) هی التساقط، و لكن استفاضت

اینجا یکی از موارد اختلافی است.

(۱) - هر یک از دو دلیل متعارض دارای یک معنای مجازی «بعید» هستند یعنی معنای مجازی نسبت به معنای حقیقی «بعید» است و یا دارای چندین معنای مجازی هستند که همه آنها نسبت به معنای حقیقی، مساوی‌اند و هیچ کدام اقرب از دیگری نیست در اینجا نیز اختلاف است که آیا می‌توان بین آن دو را جمع کرد یا خیر؟

(۲) - در مواردی که دوران امر بین حمل یک دلیل بر تخصیص یا نسخ است آیا مقتضای جمع عرفی چیست؟ تخصیص را مقدم بداریم؟ یا نسخ را؟ و یا تفصیل دهیم میان آنجا که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید با مواردی که چنین نیست؟ صور متعددی در مسئله وجود دارد که مشروحاً در پایان باب عام و خاص از ابواب مباحث الفاظ بیان شد فراجع.

الامر الثانی - القاعدة الثانویة للمتعارضین: (۳) - استاد مظفر در طی دو صفحه و نیم ۴ مطلب را بیان می‌فرماید:

مطلب اول: در ص ۴۸۲ کتاب اصول فقه، بیان گردید که در مورد دو خبر متعارض و متعادل، قاعده اولیه (یعنی ادله حجیت خبر واحد با قطع نظر از ادله و اخبار علاجیه) اقتضای تساقط را دارد که هر دو خبر، از مقام حجیت و اعتبار، ساقط می‌باشند و لكن مقتضای قاعده ثانویه (اخبار علاجیه) عدم تساقط است، به این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۵

معنا که از اخبار علاجیه، تساقط هر دو دلیل متعارض و متعادل، استفاده نمی‌شود بلکه تخییر و یا توقّف و یا احتیاط، استفاده خواهد

شد بنابراین مقتضای قاعده اولیه (ادله حجیت خبر واحد) با مقتضای قاعده ثانویه (اخبار علاجیه) در مورد خبرین متعارضین و متعادلین، تفاوت دارد.

مطلب دوم: اخبار علاجیه در مورد خبرین متعارضین متعادلین، از نظر افاده حکم، مختلف می‌باشند و لذا بین علماء و اصحاب در رابطه با استفاده حکم برای دو خبر متعارض و متعادل، را از اخبار علاجیه به، سه قول بوجود آمده است که انگیزه و سرچشمه اقوال ثلاثه، اختلاف روایات علاجیه می‌باشد.

۱- قول به تخییر: یعنی مکلف مخیر است به هر یک از دو روایت، عمل نماید و دیگری را طرح نماید قول به تخییر مربوط به مشهور از علماء است که در مورد آن، نقل اجماع ایضا شده است.

۲- قول بتوقف: یعنی آقای مجتهد در فرض مذکور، طبق هیچ‌یک از دو روایت، فتوی نمی‌دهد و لکن در مقام عمل باید احتیاط نماید.

و لذا می‌گویند: توقف مذکور برگشت به «احتیاط» دارد مثلاً روایتی دلالت بر وجوب «قصر» دارد و روایت دیگر دلالت بر وجوب «تمام» دارد و هر دو روایت متعادل و مساوی هستند و هیچ‌کدام مرجحی ندارد در این فرض آقای مجتهد طبق هیچ‌یک از دو روایت فتوی نمی‌دهد و لکن در مقام عمل می‌گوید: احتیاط واجب آن است که نماز را هم «قصر» و هم «تمام» بخواند و این احتیاط در حقیقت با هر دو روایت، مخالف می‌باشد.

۳- قول به احتیاط: یعنی عمل کردن به روایتی که مطابق با احتیاط باشد مثلاً- یک روایت وجوب غسل جمعه را دلالت دارد و روایات دیگر استحباب آن را ثابت می‌نمایند.

عمل به احتیاط آن است به روایت دال بر وجوب، اخذ شود و امّا اگر عمل به هیچ‌یک از آنها مطابق احتیاط نباشد مثلاً در یک روایت وجوب صلاة جمعه آمده و در دیگری حرمت آن، ثابت شده است در این صورت مسئله تخییر پیش خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۶

الاحبار بل تواترت فی عدم التساقط، غیر ان آراء الاصحاب اختلفت فی استفاده نوع الحكم منها لاختلافها علی ثلاثة اقوال: (۱)

مطلب سوم: باید بررسی نماییم که کدام‌یک از اقوال ثلاثه واقعا از اخبار علاجیه استفاده می‌شود؟ پیش از بررسی اخبار علاجیه و استظهار یکی از اقوال را از آنها به پرسشی پاسخ می‌دهیم: سؤال «اقتضای قاعده اولیه بحکم عقل، در مورد دو خبر متعارض و متعادل، تساقط است و با این وضع چگونه می‌توانیم برخلاف حکم عقل، حکم نماییم و ملتزم به عدم تساقط بشویم و یکی از اقوال ثلاثه را انتخاب نماییم به سخن دیگر مثلاً- قول بتخییر، با حکم عقلی مزبور، از نظر ظاهر منافات دارد بنابراین با توجه به مقتضای قاعده اولیه (ادله حجیت خبر واحد) که عقل حکم به تساقط می‌نماید، مشکل به نظر می‌رسد که در مورد خبرین متعارضین و متعادلین، قائل به تخییر بشویم.

جواب: نقول فی الجواب عن هذا السؤال ... مسئله «تساقط» و تخییر در دو مرحله مطرح است در مرحله ادله حجیت خبر واحد ادله حجیت خبر واحد (آیه نباء و غیرها) نمی‌توانند در مورد خبرین متعارضین، تخییر را ثابت نمایند و بلکه حجیت خبرین متعارضین، از ادله مزبور، در مرحله قاعده اولیه استفاده نمی‌شود و لذا هر دو خبر از حجیت ساقط می‌شوند و لذا جناب عقل در این مرحله، حکم به تساقط می‌نماید و لکن با توجه به اخبار علاجیه، و استفاده تخییر را از آنها، در مرحله دیگری خواهیم بود به سخن دیگر با قطع نظر از ادله حجیت خبر واحد و با توجه به اخبار علاجیه، جعل جدید و تازه‌ای از ناحیه شارع مقدّس، محقق می‌شود یعنی پس از آنکه در مرحله ادله حجیت خبر واحد، جناب عقل حکم به تساقط را صادر نمود، نوبت به اخبار علاجیه می‌رسد و اخبار علاجیه می‌آیند یکی از دو خبر را لا علی التّعیین، حجّت می‌نماید و مسئله تخییر به اثبات می‌رسد بنابراین دو تا جعل است و در دو مرحله.

و لذا منافاتی در کار نخواهد بود و تنافی و تناقض در صورتی است که با جعل واحد و در مرحله واحد، هم تساقط و هم تخییر، جعل و تشریح بشود.

(۱) - مرجع ضمیر «اختلافها» «اخبار» است «علی ثلاثه اقوال» متعلق به «اختلفت»

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۷

۱- التخییر فی الاخذ باحدهما، و هو مختار المشهور، بل نقل الاجماع علیه.

۲- التوقف بما يرجع الی الاحتیاط فی العمل، و لو كان الاحتیاط مخالفا لهما كالجمع بین القصر و الاتمام فی مورد تعارض الأدلة بالنسبة الیهما.

و انما كان التوقف يرجع الی الاحتیاط، لان التوقف یراد منه التوقف فی الفتوی علی طبق احدهما، و هذا یرتفع الاحتیاط فی العمل، كما فی المورد الفاقد للنص، (۱) مع العلم الاجمالی بالحکم.

۳- وجوب الاخذ بما طابق منهما الاحتیاط، فان لم یکن فیهما ما یطابق الاحتیاط (۲) تخییر بینهما.

و لا بد من النظر فی الاخبار لاستظهار الاصح من الاقوال. و قبل النظر فیها

می‌باشد.

قوله و لو كان الاحتیاط مخالفا لهما ... ص ۵۱۷ س ۲

یعنی احتیاط با هر دو روایت متعارض، مخالف است چه آنکه جمع بین قصر و تمام، «تمام» با روایت قصر مخالف است و «قصر» با روایت تمام، مخالف می‌باشد.

(۱) - مثلاً- فرض می‌کنیم که علم اجمالی داریم که در روز جمعه یا صلاة ظهر و یا صلاة جمعه واجب است و نمی‌دانیم که کدام واجب است؟ و یا در نقطه‌ای از فاصله با وطن، قرار داریم علم داریم که یکی از صلاة قصر و یا تمام واجب است و برای هر دو احتمال، نص و روایت و آیه‌ای وجود ندارد در این فرض فتوا به یکی از قصر و تمام غیر ممکن است و لکن در مقام عمل باید احتیاط نمائیم و هر دو را انجام بدهیم.

(۲) - یعنی در مورد دو خبر متعارض دو صورت تصوّر می‌شود:

۱- عمل به یکی از آنها مطابق احتیاط است مانند آنجائی که امر دائر بین وجوب و استحباب باشد.

۲- عمل به هیچ‌یک از آنها مطابق احتیاط نیست مانند آنجایی که امر دائر بین وجوب و حرمت باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۸

ینبغی الکلام (۱) عن امکان صحه هذه الاقوال جمله، بعد ما سبق من تحقیق ان القاعدة الاولية بحکم العقل هی التساقط، فكیف یصح الحکم بعدم تساقطهما حیثین؟

و اكثرها اشکالا هو القول بالتخییر بینهما، للمنافاة الظاهرة بین الحکم بتساقطهما و بین الحکم بالتخییر.

نقول فی الجواب عن هذا السؤال: انه اذا فرضت قیام الاجماع و نهوض الاخبار علی عدم تساقط المتعارضین، (۲) فان ذلك یکشف عن جعل جدید من قبل الشارع لحجیه احد الخبرین بالفعل لا علی التعین. و هذا الجعل جدید لا ینافی ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضین (۳) بناء علی الطریقیه، لانه انما حکمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدله حجیه الامارة عن شمولها للمتعارضین او لاحدهما لا علی التعین، و لکن لا یقدح فی ذلك ان یرد دلیل خاص یتضمن بیان حجیه احدهما

(۱) - «جمله» یعنی همه اقوال ثلاثه به این معنا که اولاً- باید بررسی نماییم که آیا همه اقوال ثلاثه در مقام ثبوت، امکان دارد که

صحیح باشد یا نه؟

از اقوال ثلاثه تنها قول به تخییر اکثر اشکالات را بیان نمود و پاسخ داد، و ما هم شرح دادیم.
(۲) - «نهوض» به معنای قیام و قائم شدن است و مراد از اخبار، همان اخبار علاجیه است که به عنوان قاعده ثانوی، بر عدم تساقط، قائم شده‌اند.

(۳) - در صفحه ۴۸۴ کتاب اصول فقه جلد ۲ بیان گردید که علی القول به اینکه امارات از باب طریقیّت حجّت باشند، ادله حجّیت امارات همانند (آیه نبأ) و آیه نفر، و بناء عقلاء و ... تنها خبری را حجّت می‌نماید که در حال تعارض نباشد بنابراین دو خبر متعارض از باب طریقیّت، با ادله حجّیت امارات، حجّت و معتبر نخواهند شد و اما از باب سببیت که در مؤدای هر دو خبر متعارض، مصلحتی ایجاد شود، از باب تعارض، خارج می‌شوند و در باب تراحم داخل خواهند بود و بحث آن گذشت و ما تاکنون همه مباحثی را که مطرح کردیم بر مبنای این بود که امارات از باب طریقیّت حجّت می‌باشند و اما اگر از باب سببیت حجّت باشند (که برخلاف مبنای ما است) بحث گسترده‌ای دارد که از حوصله این مختصر خارج می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۱۹

غير المعین بجعل جدید، لا بنفس الجعل الاول الذی تتضمنه الادله العامه.

و لا يلزم من ذلك - كما قيل - أن تكون الامارة حينئذ مجعولة على نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الاول.

و بعبارة اخرى أوضح: انه لو خلينا نحن و الادله العامه الدالة على حجية الامارة فانه لا يبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين، لقصور تلك الادله عن شمولها لهما، فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معا. اما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية احدهما فلا بد من الاخذ به و يدل على حجية احدهما بجعل جديد، و لا مانع عقلي من ذلك.
و على هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعدة الاولى بحكم العقل هي التساقط.

بقي علينا ان نفهم معنى التخيير (۱) على تقدير القول به، بعد ان بينا سابقا (۲) انه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية، و لا من جهة الواقع فنقول:

إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين

(۱) - مطلب چهارم: اگر بالفرض از اخبار علاجیه، حکم به تخییر را استظهار نماییم و قول به تخییر سر و سامانی، پیدا کند، مراد از تخییر، تخییر در حکم واقعی الهی نخواهد بود چه آنکه در نفس الامر و واقع، حکم الهی در مسئله مورد مثال، یا وجوب است و یا حرمت، دو تا حکم نیست که مسئله تخییر مطرح باشد و بلکه مراد از تخییر، تخییر از نظر «حجّت» است به این معنا که به مقتضای اخبار علاج، آقای مکلف به هریک از خبرین، عمل نماید عمل به حجّت نموده است یعنی عمل برطبق هریک از دو خبر، معذّر و منجّز می‌باشد اگر مطابق واقع در آمد، معذّر است و آقای مکلف مصون از عقاب خواهد بود.

(۲) - مراد از تخییر، تخییر از جهت حجّیت است نه از جهت حکم واقعی یعنی آقای مکلف هریک از دو خبر را مورد عمل قرار بدهد (برفرض قول به تخییر) عمل به حجّت نموده است قبلا این مطلب را شرح دادیم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۰

منجّز للواقع على تقدير اصابته للواقع و معذّر للمكلف على تقدير الخطأ، و هذا هو معنى الجعل الجديد الذى قلناه، فللمكلف ان يختار ما يشاء منهما فان اصاب الواقع فقد تنجّز به و الّا فهو معذور. و هذا بخلاف ما لو كنا نحن و الادله العامه، (۱) فانه لا منجزية لاحدهما

غیر المعین و لا معذریه له.

و الشاهد علی ذلك (۲) انه بمقتضى هذا الدلیل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معا، لانه علی تقدیر الخطأ فی تركهما لا معذر له فی مخالفه الواقع، بینما انه معذور فی مخالفه الواقع لو اخذ باحدهما. و هذا بخلاف ما لو لم یکن هذا الدلیل الخاص، موجودا فانه يجوز له ترك العمل بهما معا و ان استلزم مخالفه الواقع اذ لا منجز للواقع بالمعارضین بمقتضى الادله العامه.

اذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر (۳) لك اخبار الباب لیتضح الحق فی المسأله، فان منها

(۱) - یعنی با قطع نظر از اخبار علاجیه که خبرین متعارضین را با جعل جدید و علی نحو لا علی التعمین، حجت نموده است. ما باشیم و ادله حجیت خبر واحد، هیچ یک از دو خبر متعارض، منجزیت و معذوریّت نخواهد داشت و بلکه هر دو خبر از حجیت و از منجز بودن و معذر بودن ساقط می شوند و باید عمل به هر دو را ترک نماییم و باصول عملیه رجوع نماییم.

(۲) - شاهد بر اینکه به مقتضای اخبار علاجیه یکی از دو خبر متعارض لا علی التعمین حجیت دارد و منجز و معذر می باشد، آن است که ترک عمل به هر دو خبر، جائز نمی باشد چه آنکه اگر عمل به هر دو را ترک نماید و به خلاف واقع بیفتد، معذری ندارد و اما اگر طبق یکی از آن دو خبر عمل کند و به خلاف واقع بیفتد معذور می باشد و اما اگر از اخبار علاجیه صرف نظر شود و تنها ادله حجیت خبر واحد، مورد توجه واقع شود، ترک عمل به هر دو خبر متعارض، جائز است چه آنکه در این فرض هر دو خبر از حجیت ساقط می باشد و عمل به آنها فائده‌ای ندارد و معذوریّت و منجزیت مترتب نخواهد شد.

(۳) - استاد مظفر در صدد آن است که روایات علاجیه را مورد بررسی قرار دهد و ثابت نماید که کدام یک از اقوال ثلاثه ذکر شده از آنها، استظهار می گردد و می فرماید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۱

روایات علاجیه را به سه دسته و طائفه می توانیم تقسیم نمائیم یک طائفه از آنها دلالت بر تخییر دارد مطلقا چه دلیلین متعارضین متساویین باشند و یا متراجحین (یعنی یکی از آنها دارای مرجح باشد) طائفه دوم آنها، دلالت بر تخییر دارد در صورتی که هر دو دلیل، متعادل و مساوی باشند، طائفه سوم از روایات دلالت بر توقّف دارند.

ثم نعب علیها ... ص ۵۲۶ س ۲.

پس از ذکر اخبار مذبور، اخبار مزبور را به آنچه که اقتضا دارند پسوند خواهیم داد یعنی حق مطلب را مبنی بر اینکه از اخبار علاجیه کدام یک از اقوال ثلاثه مذکور استفاده می شود، بیان خواهیم نمود.

فنقول: آنچه را که ما از اخبار علاجیه بدست آوردیم اخباری است که ذیلا یک یک آنها را، ذکر نموده و مستفاد از هر یک را مورد توجه قرار خواهیم داد.

۱- روایت اول: روایت ۴۰ باب ۹ از ابواب صفات قاضی جلد ۱۸ وسائل الشیعه صفحه ۸۷ طبع بیروت.

و عن الحسن بن الجهم عن الرضا (ع) قال قلت له: تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفه.

فقال: ما جاءك عننا فقس علی كتاب الله عزّ و جل، و احادیثنا فان كان يشبههما فهو منا و ان لم یکن يشبههما فلیس منا.

قلت: یجیئنا الزّجلان و كلاهما ثقّه بحدیثین مختلفین فلا نعلم أیّهما الحقّ قال: فاذا لم تعلم فموسع علیك بایّهما اخذت. «به امام رضا (ع) عرض کردم حدیث‌های مختلفی از شما به ما می‌رسد؟ فرمود با قرآن کریم و روایات ما، مقایسه نما اگر شباهتی با قرآن و روایات ما، داشتند از ما خواهند بود و گرنه از ما نخواهند بود. عرض کردم: دو مورد اعتماد دو روایت مخالف هم برای ما نقل می‌کنند؟»

فرمود اگر نمی‌دانی که کدام یک حق است مخیر هستی به هر کدام عمل نمایی.» ذیل حدیث (ظهور در تخییر دارد یعنی اگر دو

روایت متعارض باشند، حکم آن طبق ذیل روایت، تخییر است که از جمله (فموسّع علیک بایهما اخذت) «در توسعه اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۲ هستی و به هریک می‌توانی عمل کنی» استفاده می‌شود.

بنابراین از ذیل حدیث، تخییر مطلق چه مرجح باشد و یا نباشد استفاده می‌شود ولی از صدر حدیث که مرحوم مظفر ذکر نکرده و ما ذکر نمودیم، استفاده می‌شود که به هر کدام از دو روایتی که مطابق کتاب و سنت باشد باید اخذ شود و اگر هر دو از جهت موافقت با کتاب و سنت مساوی بودند ذیل حدیث تخییر را ثابت می‌کند بنابراین از حدیث مزبور با توجه به ذیل و صدر آن تخییری استفاده می‌شود که هیچ کدام مرجح نداشته باشد.

مرحوم مظفر این حدیث اول را فعلا نقد نمی‌کند.

۲- روایت دوم از اخبار علاجیه روایت ۴۱ از باب مذکور است:

و عن الحارث بن المغیره عن ابی عبد الله (ع) قال: اذا سمعت من اصحابک (شیعیان) الحدیث و کلهم ثقۀ فموسّع علیک حتی تری القائم (ع) فتردّ علیه. «امام صادق (ع) فرمود هر گاه از شیعیانی که مورد اعتماد هستند حدیثی را شنیدی می‌توانی عمل بکنی یا نکنی تا اینکه قائم آل محمد (ص) را ببینی و به او واگذار نمایی».

از این حدیث (از جمله فموسّع علیک) تخییر مطلق استفاده می‌شود ولی این حدیث با احادیث دیگری (که می‌گویند بعد از نبود مرجح، و یا تساوی خبرین، از نظر ترجیح، تخییر مطرح است) مقید خواهد شد.

مرحوم مظفر حدیث مزبور را از دو جهت مناقشه می‌کند و سرانجام ثابت می‌نماید که روایت مذکور ثابت گر تخییر نخواهد بود.

اولاً- بان، الخبر ... ص ۵۲۷ س ۱۲ خبر مزبور مربوط به زمان حضور است چنانچه از جمله (حتی تری القائم (ع) استفاده می‌شود و اجازه در تخییر در مدت کوتاهی است که تا امام (ع) را ملاقات نماید و تخییر دائمی را ثابت نخواهد کرد بنابراین روایت شماره ۲ بر تخییر دائمی دلالت ندارد.

ثانیا بانّ الخبر ... ص ۵۲۷، س ۱۵. روایت مزبور اصلا مربوط به فرض تعارض روایتین نمی‌باشد و ظهور در فرض تعارض، نخواهد داشت و بلکه بیانگر حجّیت و

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۳

اعتبار روایاتی است که شیعیان مورد اعتماد، نقل می‌کنند.

بنابراین معنای جمله (فموسّع علیک) این است که خبر ثقۀ حجّت است منتهی تا مدت زمانی که خدمت امام (ع) مشرف شود و حکم را از امام (ع) علی نحو یقین، اخذ نماید و حجّیت و اعتبار همه حجج و دلائل ظنی مدت و زمان معینی دارد در زمان حضور با ملاقات معصوم (ع) مدّتش به پایان می‌رسد و در زمان غیبت تا حصول یقین برخلاف، مدت آن به آخر خواهد رسید بنابراین روایت شماره ۲ از موضوع بحث خارج است و نمی‌تواند حکم متعارضین را بعنوان تخییر، ثابت نماید.

۳- روایت ۴۴ باب ۹ جلد ۱۸ وسائل الشّیعه صفحه ۸۸، محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن العباس بن معروف عن بن مهزیار قال قرأت فی کتاب لعبد الله بن محمد الی ابن الحسن (امام موسی بن جعفر (ع) «اختلف اصحابنا فی روایتهم عن ابی عبد الله (ع) فی رکعتی الفجر فی السّفر: فروی بعضهم ان صلّهما فی المحمل و روی بعضهم لا تصلّهما الا علی الارض فوقّ (علیه السلام) موسّع علیک بأیة عملت: اصل روایت همین است که در جلد ۱۸ وسائل الشّیعه صفحه ۸۸ ذکر شده ولی طبق نقل مرحوم مظفر، جمله (فاعلمنی کیف تصنع أنت لأقتدی بک فی ذلك) اضافه شده است. ترجمه: «در نامه‌ای که به عبد الله بن محمد موسی بن جعفر (ع) داده بود خواندم: شیعیان در روایات شان از امام صادق (ع) در مورد دو رکعت نماز نافله صبح، اختلاف نموده‌اند پس بعضی از آنها چنین روایت کرده‌اند که در محمل دو رکعت نماز صبح را بخواند، و بعضی آنها روایت کرده‌اند که باید در زمین

بخوانی؟ امام موسی بن جعفر (ع) مرقوم فرموده است: به هریک از آن دو روایت عملی کنی درست است».

علی‌ای‌حال مرحوم مظفر می‌فرماید از روایت مزبور استظهار نموده‌اند که تخییر مطلق ثابت می‌شود و این روایت همانند روایت شماره ۲ با روایات دیگر که تخییر را بعد از فقد مرجح ثابت می‌نماید، مقید خواهد شد.

و لکن یمكن المناقشة ... ص ۵۲۸ س ۶.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۴

خلاصه مناقشه، این است که روایت مزبور مربوط به بیان حکم خیرین متعارضین نمی‌باشد بلکه در مقام بیان آن است که دو رکعت نماز نافله چه در زمین خوانده شود و یا در محمل، اشکالی ندارد چه آنکه دو رکعت نماز نافله صبح، مستحب است و غرض روایت این است که هر دو روایت که یکی می‌گوید در زمین خوانده شود و دیگری می‌گوید در محمل خوانده شود، خطا می‌باشد چه آنکه نماز نافله مستحب است و جائز التَّرك خواهد بود بنابراین روایت شماره ۳ در مقام بیان حکم خیرین متعارضین نخواهد بود.

و شاهد مطلب آن است که در روایت مورد بحث سائل از حکم صلاة فجر سؤال می‌کند (فاعلمنی کیف تصنع انت لأقتدی بک فی ذلک) که شما چگونه عمل می‌کنی؟

و امام در جواب می‌فرماید: صلاة فجر (نافله صبح) مستحب است به هر کیفیتی انجام شود جائز است و اصلا سؤال از خیرین متعارضین، نمی‌باشد.

یعنی مورد نظر سائل، حکم صلاة نافله صبح در حال سفر است نه حکم متعارضین و چگونه جواب امام (ع) را بر بیان کیفیت عمل به متعارضین می‌توان حمل نمود بنا بر این روایت شماره ۳ ایضا ربطی به حکم خیرین متعارضین ندارد.

۴- روایت چهارم: روایت ۳۹ باب ۹ جلد ۱۸ ص ۱۸۷ احمد بن علی بن ابی اطالب الطبرسی فی الاحتجاج فی جواب مکاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحمیری الی صاحب الزمان (ع) الی ان قال علیه السلام فی الجواب عن ذلک:

حدیثان اما احدهما: فاذا انتقل من حاله الی اخری فعلیه التکبیر، و اما الحدیث الآخر فانه روی انه اذا رفع رأسه من السجده الثانیة و کبر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود، تکبیر. و كذلك التَّشهد الاول و یجری هذا المجرى و بأیهما اخذت من باب التَّسليم کان صوابا.

«امام زمان (ع) در جواب نامه محمد بن عبد الله فرمود: دو روایت اما یکی از آنها:

هرگاه در نماز از حالتی به حالت دیگر منتقل شود باید تکبیر بگوید و اما روایت دیگر: هرگاه سر از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت سپس نشست سپس ایستاد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۵

پس در قیام بعد از قعود، تکبیر لازم نیست و همچنین در تشهد اول ... و به هریک از دو روایت عمل کنی و هدف تسلیم در برابر خدا باشد، حق می‌باشد».

از جمله (و بأیهما اخذت من باب التَّسليم ...) استفاده تخییر مطلق را نموده‌اند و حمل بر روایات مقید خواهد شد یعنی تخییر بعد از فقدان مرجح را ثابت می‌نماید.

مرحوم مظفر می‌فرماید: از این روایت ایضا تخییر استفاده نمی‌شود چه آنکه منظور روایت، بیان تخییر در عمل است که آقای مصلی اختیار دارد در موقع انتقال از حالتی به حالت دیگر تکبیر بگوید و یا نگوید و تخییر بین خیرین متعارضین را متعرض نشده است.

و یشهد لذلك ... ص ۵۲۸ س آخر.

شاهد مطلب مذکور تعبیر «کان صوابا» می‌باشد چه آنکه تعبیر «کان صوابا» با خیرین متعارضین سازش ندارد برای اینکه خیرین متعارضین، هر دو تا نمی‌توانند صواب و حق باشند یکی از هر دو متعارض حتما خلاف صواب خواهد بود و ثانیاً سؤال سائل از

حکم واقعی شرعی الهی بوده است که آیا در موقع انتقال از حالتی به حالت دیگر بر مصلی تکبیر واجب است یا خیر؟ و پاسخ امام (ع) ایضا باید مربوط به حکم باشد و معنا ندارد که امام (ع) در مقام پاسخ، به بیان حکم خبرین متعارضین، پرداخته باشد و بلکه منظور امام (ع) این بوده که هر دو روایت خطاء می‌باشند و حکم واقعی برخلاف هر دو روایت خواهد بود.

۵- مرفوعه زراره که در مبحث شهره بیان گردید، که از کتاب «غوالی اللالی» روایت شده است که در آخر آن آمده است: (اذن فتخیر احدهما، فتأخذ به و تدع الآخر). از فقره مذکور در «مرفوعه زراره» تخیر استفاده می‌شود البته بعد از فرض تعادل خبرین متعارضین، تخیر ثابت می‌گردد و لکن «مرفوعه زراره» از نظر سند قابل خدشه است که بحث آن خواهد آمد.

۶- در خبر سماعه جمله‌ای آمده است که از آن جمله، تخیر مطلق را استفاده نموده‌اند و آن جمله این است (فهو فی سعة) یعنی آن رجلی که دو روایت برایش

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۶

ما یدل علی التخییر مطلقا، و منها ما یدل علی التخییر فی صورة التعادل، و منها ما یدل علی التوقف، ثم نعقب علیها بما یقتضی، فنقول: ان الذی عثرنا علیه من الاخبار هو کما یلی:

۱- خبر الحسن بن جهم عن الرضا علیه السلام (۱):

نقل شده است مخیر می‌باشد.

و فيه اولاً... ص ۵۲۹ س ۱۴. روایت مربوط به زمان حضور امام (ع) است و از محل بحث خارج می‌باشد و مانند روایت شماره ۲ خواهد بود و بحث ما در زمان غیبت است که بین خبرین متعارضین، باید چاره و علاجی بجوئیم.

ثانیا ... ص ۵۲۹، س ۱۷. روایت شماره ۶ توقف را ثابت می‌کند نه تخیر را چه آنکه از جمله (یرجئه) «منتظر و امیدوار باشد» توقف استفاده می‌شود به این معنا که تا زمان ملاقات امام (ع) و یا ملاقات کسی که او را آگاه نماید، باید دست نگهدارد و به هیچ‌یک عمل نکند و مراد از (فی سعة) این است که او بین فعل و ترک مخیر است نه اینکه بین اخذ به خبرین متعارضین، مخیر باشد.

چه آنکه فرض سؤال در مورد دوران امر بین محذورین (بین وجوب و حرمت) می‌باشد در آنجا که سائل می‌گوید یکی او را امر می‌نماید و دیگری او را نهی می‌کند از نهی، «حرمت» و از امر «وجوب» استفاده خواهد شد.

مؤید مطلب مزبور (لا- سیما ان ذلک لا- یلتئم...) آن است که عمل به یکی از دو روایت به نحو تخیر، با مسئله امر به «رجاء» و امیدوار بودن، سازش ندارد و معنای «ارجاء» (امیدوار بودن) یعنی به هر دو روایت عمل نکند.

بنابراین روایت شماره ۶ از دلالت بر تخیر بین متعارضین، کوتاهی خواهد داشت.

۷- و قال الکلبینی ... مرحوم کلینی در دنباله روایت ۶ فرموده است: و فی رواية اخرى: «بأیهما اخذت من باب التسليم وسعک» یعنی به هریک از دو روایت اخذ نمائی از باب تسلیم در مقابل احکام الله، در سعه هستی یعنی اختیار داری و مخیر هستی.

(۱)- الوسائل، کتاب القضاء الباب ۹ من ابواب صفات القاضی، عن الاحتجاج.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۷

قلت: یجئنا الرجال و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین، فلا نعلم ایهما الحق؟

قال: فاذا لم تعلم، فموسع علیک بأیهما اخذت.

و هذا الحدیث بهذا المقدار منه ظاهر فی التخییر بین المتعارضین مطلقا، و لکن صدره- الذی لم نذکره- مقید بالعرض علی الكتاب و السنة، فهو یدل علی ان التخییر إنما هو بعد فقدان المرجح و لو فی الجملة.

۲- خبر الحارث بن المغیره عن ابی عبد الله علیه السلام (۱).

«إذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم (ع) فترد عليه».

و هذا الخبر ايضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمة (فموسع عليك) و يقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية.

و لكن يمكن ان يناقش في استظهار التخيير منه:

(اولا)- بان الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الامام و الاخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمننا اثباته، لان الرخصة في التخيير مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه ابدًا و لا تدل عليها.

(ثانيا) بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض، بل ربما يكون واردا لبيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات من الاصحاب. و معنى (موسع عليك) الرخصة بالاخذ به كناية عن حجيته، غاية الامر انه يدل على ان الرخصة مغياة برؤية الامام لأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. و هذا امر 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 الى ابي الحسن عليه السلام (۲).

(۱)- نفس المصدر.

(۲)- نفس المصدر.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۸

«اختلف أصحابنا في روايتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر:

فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، و روى بعضهم ان لا تصلّهما إلا على الارض، فاعلمنى كيف تصنع انت لأقتدى بك في ذلك!»
فوق عليه السلام: «موسع عليك بأية عملت».

و هذه ايضا استظهروا منها التخيير مطلقا و تحمل على المقيدات كالثانية.

و لكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل ان يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار ان الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل و على الارض معا، لا- ان المراد التخيير بين الروايتين، فيكون الغرض تخطئة الروايتين.

و هو احتمال قريب جدا، لا سيما ان السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الامام ليقضى به، أى انه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا- عن حكم المتعارضين، و الجواب ينبغي ان يطابق السؤال، فكيف صح ان يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين، و عليه فلا يكون في هذا الخبر ايضا شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

۴- جواب مكاتبة الحميرى الى الحجة عجل الله فرجه (۱).

«في ذلك حديثان: اما احدهما فانه إذا انتقل من حالة الى أخرى فعليه التكبير، و اما الحديث الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى. و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا».

و هذا الجواب ايضا استظهروا منه التخيير مطلقا و يحمل على المقيدات. و لكنه ايضا يناقش في هذا الاستظهار بانه من المحتمل قريبا ان المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. و يشهد لذلك التعبير بقوله:

(۱)- نفس المصدر.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۲۹

«كان صوابا»، لان المتعارضين لا- يمكن ان يكون كل واحد منهما صوابا ثم لا معنى لجواب الامام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روایتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، إلا لبيان خطأ الروایتين و ان الحكم الواقعي على خلافهما.

۵- مرفوعة زرارة المروية عن غوالي اللآلي، و قد جاء في آخرها: «إذن فتخير احدهما، فتأخذ به و تدع الآخر».

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 اخبار الباب من جهة مضمونها.

۶- خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام (۱).

قال: سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في امر، كلاهما يرويه: احدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه.

و قد استظهروا من قوله عليه السلام: «فهو في سعة» التخيير مطلقا.

و فيه (أولا)- ان الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الامام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الامام خصوصا او عموما. فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة.

و (ثانيا)- ان الاولى فيها ان تجعل من أدلة التوقف، لا- التخيير، و ذلك لكلمة (يرجئه). و اما قوله (في سعة) فالظاهر ان المراد به التخيير بين الفعل و الترك، باعتبار ان الامر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين و هو الوجوب و الحرمة. اذن، فليس المقصود منه التخيير بين الروایتين، لا سيما ان ذلك لا يلتزم مع الامر بالارجاء، لأن العمل باحدهما تخييرا ليس ارجاء، بل الارجاء ترك العمل بهما معا.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

(۱)- الكافي ج ۱ ص ۶۶ الطبعة الثانية بطهران سنة ۱۳۸۰.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۰

۷- و قال الكليني بعد تلك الرواية: «و في رواية اخرى: بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك».

و يظهر منه انها رواية اخرى، (۱) لانها نص آخر في الجواب عن نفس السؤال

(۱)- مرحوم مظفر می فرماید جمله «بأيهما اخذت ...» «روایت جداگانه‌ای است و از متممات روایت ۶ نخواهد بود، چه آنکه در روایت ۶ تعبیر به ضمیر غائب شده است (در روایت ششم داریم: «بأيهما اخذ» به هریک از دو روایت می تواند اخذ نماید ولی در روایت ۷ تعبیر به خطاب آورده: «بأيهما اخذت») به هریک از دو روایت اخذ نمائی. از این تعبیر به خطاب، معلوم می شود که روایت شماره هفت، روایت دیگری خواهد بود.

و ظاهرها الحكم بالتخيير ...

مرحوم مظفر می فرماید: ظاهر روایت شماره ۷ حکم به تخیر است یعنی حکم دو روایت متعارض تخیر می باشد و گرچه تخیر مطلق (چه مرجح باشد یا نباشد) استفاده می شود و لكن اطلاق آن با روایاتی که تخیر را بعد از فقد مرجح، ثابت می نماید، مقید خواهد شد.

۸- ما فی عیون اخبار الرضا ...

در این روایت فقره‌ای، وجود دارد که از آن، تخیر بین متعارضین، استفاده می شود و آن جمله این است: (او بأيهما شئت وسعک

(الاختیار ...)

یعنی به هریک از دو روایت بخواهی عمل کنی مخیر هستی.

و الظاهر من هذه هو التّخیر ...

از فقره مذکور استفاده می‌شود که حکم خبرین متعارضین تخیر است و لکن اگر صدر و ذیل روایت را مورد توجه قرار دهیم معلوم می‌شود که منظور روایت تخیر عملی است نه تخیر بین متعارضین چه آنکه در روایت، حکم کراهت بیان شده و در «کراهت» از نظر عمل، انسان مخیر است بین ترک و انجام.

و لذا روایت مذکور در آنجایی که مربوط به خبر دادن از حکم الزامی می‌شود، با صراحت عرضه داشتن به قرآن را بیان می‌نماید و مخصوصا پشت سر فقره‌ای را که ذکر کردیم، فرموده است (و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا الینا أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۱

فی الروایة المتقدمة، و الا لکان المناسب ان یقول (بایهما اخذ) لضمیر الغائب، لا (بایهما اخذت) بنحو الخطاب. و ظاهرها الحكم بالتخیر بین المتعارضین مطلقا، و یحمل علی المقیدات.

۸- ما فی عیون اخبار الرضا (۱) للصدوق فی خبر طویل جاء فی آخره:

«فذلک الذی یسع الاخذ بهما جمیعا، او بأیهما شئت وسعک الاختیار من باب التسلیم و الاتباع و الرد الی رسول الله».

و الظاهر من هذه الفقرة هو التّخیر بین المتعارضین، الا انه بملاحظة صدرها و ذیلها یمکن ان یمتثل منها ارادة التّخیر فی العمل بالنسبة الی ما اخبر عن حکمه انه علی نحو الكراهة» و لذا انها فیما یتعلق بالاخبار عن الحكم الالزامی صرحت بلزوم العرض علی الكتاب و السنه، لا سیما و قد اعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله علیه السلام: «و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا الینا علمه فنحن اولی

علمه فنحن اولی بذلک ...» و از این فقرات و جمله‌ها، تخیر بین متعارضین استفاده نمی‌شود و بلکه فقرات مزبور در وجوب توقّف، صراحت دارند بنابراین سزاوار به روایت شماره ۸ آن است که از ادله توقّف شناخته شود نه از ادله تخیر.

۹، مقبوله عمر بن حنظله که در بحث شهره مورد بحث قرار گرفت در این روایت اولاً اخذ بمرجحات را مطرح نموده و در صورت فقد مرجحات و متعادل بودن روایتین، دستور به توقّف داده است بنابراین از مرفوعه حنظله، وجوب توقّف استفاده می‌شود.

۱۰- خبر سماعه از ابی عبد الله علیه السلام که از این روایت توقّف استفاده می‌شود چه آنکه امام (ع) می‌فرماید: (لا تعمل منها حتی تأتی صاحبک ...) به هیچ یک از دو روایت، عمل نکن تا از امام (ع) سؤال کنی.

۱۱- مرسله صاحب «غوالی اللالی» که از این روایت ایضا توقّف استفاده می‌شود و امام (ع) می‌فرماید: (اذن فارجه حتی تلقی امامک فتسأله). باید منتظر بمانی تا خدمت امام مشرف شوی و مسئله مورد نظر را سؤال نمایی.

(۱)- راجع عنه تعلیقه الکافی ج ۱ ص ۶۶.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۲

بذلک، و لا تقولوا فیہ بأرائکم، 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 فالاجدر بهذه الروایة ان تجعل من أدله التوقف، لا التّخیر.

۹- مقبوله عمر بن حنظله الآتی ذکرها فی المرجحات، و قد جاء فی آخرها:

«اذا کان ذلک- أی فقدت المرجحات- فارجه حتی تلقی امامک، فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات».

و هذه ظاهرة فی وجوب التوقف عند التعادل.

۱۰- خبر سماعه عن ابی عبد الله علیه السلام (۱):

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 باحدهما.

قال: اعمل بما فيه خلاف العامه.

۱۱- مرسله صاحب غوالی، اللآلی، علی ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعه المتقدمه برقم ۵ قال: «و فی روایه انه قال علیه السلام:

اذن فارجه حتی تلقی امامک فتسأله».

هذه جمله ما عثرت علیه من الروایات فیما يتعلق (۲) بالتخیر او التوقف.

(۱)- الوسائل، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی.

(۲)- توجه دارید که موضوع بحث آن است که قواعد ثانوی (اخبار علاجیه) در مورد خبرین متعادلین آیا اقتضای «تخیر» را دارد و

یا مقتضی «توقف» است؟

بعد از آنکه در سابق مقتضای قاعده اولیه در مورد متعادلین که همان تساقط بود، بیان گردید هم‌اکنون مرحوم مظفر پس از ذکر ۱۱

عدد روایت در مورد توقف و تخیر، می‌خواهد از احادیث مذکور استظهار نماید که آیا توقف را از آنها می‌توان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۳

استفاده کرد و یا تخیر را و در طی دو صفحه و خورده‌ای بحث، در مرحله اول «توقف» را از آنها استفاده می‌نماید و در مرحله بعد،

«توقف» را به «تساقط» ارجاع می‌دهد و سرانجام نتیجه می‌گیرد که مقتضای روایات مذکور همان مقتضای قواعد اولیه است، که

«تساقط» می‌باشد و بررسی و تحلیل مرحوم مظفر را مورد توجه قرار می‌دهیم و ما حاصل فرمایش او در طی دو صفحه و خورده‌ای ۳

مطلب است که به یک‌یک آنها اشاره خواهیم نمود (دقت فرمائید).

مطلب اول: ... هذه جمله ما عثرت علیه من الروایات ... یازده روایتی که از جمله اخبار علاجیه نقل شده فقط مربوط به مسئله توقف

و تخیر بودند و اما عدّه دیگر از روایات علاجیه که مربوط به اخذ ذی المرجح است بعداً بذکر آنها خواهیم پرداخت و ظاهراً ماجرا

از این قرار است که روایت مذکوره‌ای که از آنها یا تخیر و یا توقف استفاده می‌شود در مرحله فقد و نبود مرجحات است چه آنکه

روایتی که بطور مطلق «تخیر» و یا «توقف» را ثابت می‌نماید بتوسط روایات ترجیح، مقید می‌شوند.

بنابراین (و الخلاصه ان المتحصّل منها جميعا ...) استفاد از روایات توقف و تخیر، آن است که در مرحله فقد مرجح، مسئله توقف و

تخیر، مطرح می‌شود و لذا روایات مربوط به توقف و تخیر (بعنوان قاعده ثانوی) زمانی اقتضای «تخیر» و «توقف» را دارد که در

مورد خبرین متعارضین، مرجحی در کار نباشد و با وجود مرجح نوبت به «توقف» و «تخیر» نمی‌رسد، نه آنکه مقتضای اخبار مزبور

(بعنوان قاعده ثانوی) از ابتدای امر، «تخیر» و «توقف» باشد.

(نعم المستفاد من الروایة العاشرة فقط ...) آری از خبر سماعه که تحت شماره ۱۰ بیان گردید استفاده می‌شود که حکم متعارضین،

از اول (چه مرجح باشد و یا نباشد) همان توقف است چه آنکه در روایت مزبور امام (ع) فرموده:

(لا تعمل بواحد حتی تأتی صاحبک فتسأل عنه). از این جمله توقف استفاده می‌شود و پس از آن، راوی سؤال کرد که باید به یکی

از دو روایت متعارض، عمل بشود؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۴

امام در جواب مسئله مرجح را مطرح نمود و فرمود: (اعمل بما فيه خلاف العامه) به روایتی که مخالف عامه است باید عمل نمائی.

بنابراین از روایت دهم استفاده می‌شود که حکم اولی متعارضین، «توقف» است چه مرجح باشد و یا نباشد و اگر در مقام عمل (که جدای از مقام فتوی است) اجباری پیش بیاید آن وقت مسئله مرجح، مطرح می‌باشد.

(و لکن التأمّل فیها یعطی أنّها لا تنافی ادلّة تقدیم التّرجیح ...)

مرحوم مظفر می‌خواهد ثابت نماید که از روایت دهم ایضا می‌توانیم استفاده کنیم که توقف در مرحله بعد از مسئله ترجیح خواهد بود و به این کیفیت که مراد از ترک عمل در روایت (لا-تعامل بواحد منها...) آن است که بکلی باید به هیچ‌یک از دو روایت، عمل نشود بنابراین «توقف» کذایی با تقدیم مسئله ترجیح، منافاتی ندارد و مراد از توقف این نیست که توقف نماید و عمل به احتیاط کند و به مسئله ترجیح توجه ننماید که در این صورت روایت دهم با تقدیم ترجیح، منافات خواهد داشت.

بنابراین از روایت دهم نمی‌توانیم ثابت نماییم که مسئله «توقف» حکم اولی متعارضین است و پیش از ملاحظه ترجیح، مورد توجه می‌باشد. خلاصه مطلب اول این شد که برفرضی استفاده «توقف» و یا تخییر را از روایات مذکوره، حکم اولی متعارضین، ترجیح ذی المرجح است و در صورت فقدان مرجح، تخییر و توقف مطرح خواهد بود.

مطلب دوم: و بعد هذا یبقی علینا ان نعرف ... ص ۵۳۸ س ۱۲.

اخبار یازده‌گانه‌ای که بیان گردید از بعض آنها توقف و از بعضی از آنها تخییر استفاده می‌شود و باید بین آنها جمع نماییم و وجوه جمع را در جلد ۱ صفحه ۱۰۰ حقائق بیان نموده است.

و لکن ما نیاز به وجوه مزبور نداریم چه آنکه از مناقشاتی که در مورد اکثر روایات مزبور داشتیم معلوم می‌شود که مقتضای روایات مورد بحث، همان «توقف» به تساقط بازگشت می‌نماید و سرانجام ثابت می‌شود که قاعده اولی، در روایات، همان توقف خواهد بود. (دقت فرمائید)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۵

برمی‌گردیم همه روایات را تحت ملاحظه قرار می‌دهیم: روایت شماره ۲ را گفتیم از محلّ بحث خارج است یعنی مربوط به زمان حضور است و ثانیاً اگر بنا باشد که جزء ادله به حساب بیاید باید جزء ادله توقف باشد نه «تخییر» و اما روایت هفتم جزء روایت نیست و بلکه از استنباطات مرحوم کلینی می‌باشد و به حسب فهم و استنباط خودش جمله (بأیّهما اخذتم من باب التّسلیم وسعکم) را به صورت جمع و خطاب نقل کرده و در حالی که جمله مذکور در روایت شماره ۷ بصورت غائب و مفرد می‌باشد.

بنابراین روایت شماره ۷ از زمره روایات مورد بحث بیرون خواهد بود و روایت شماره ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ مربوط به توقف می‌باشد.

نتیجه: ما حاصل سخن این شد: روایات مورد بحث که جهت اثبات «تخییر» مورد استدلال قرار گرفته بود جمعا یازده تا بود روایت هفتم از رده خارج گردید و باقی ماند ۱۰ تا روایت.

از ۱۰ تا روایت، روایت شماره ۲ و ۳ و ۴ ایضا از محلّ بحث بیرون می‌باشند و باقی می‌ماند ۷ تا روایت و شش‌تای از آنها روایت ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ مربوط به توقف است و باقی می‌ماند یک روایت و آن، روایت شماره ۱ است که مسئله تخییر از آن استفاده می‌شود و تنها یک روایت در مقابل ۶ تا روایت توقف، نمی‌تواند مقاومت نماید و صلاحیت معارضه با روایات توقف را ندارد بنابراین مسئله حکم به «تخییر» در مورد خبرین متعارضین، مدرک و دلیلی ندارد و به حکم روایات مزبور، حکم دلیلی متعارضین و متعادلین، «توقف» می‌باشد.

مطلب سوم: و اما اخبار التّوقف فأنّها مضافا الی کثرتها ... ص ۵۳۹۰، س ۱۵.

بنابراین مقتضای روایات در مورد خبرین متعادلین متعارضین، توقف خواهد بود و مقتضای قاعده اولیه (ادله حجیت خبر واحد) در مورد خبرین متعارضین، متعادلین، تساقط بود و «توقف» با «تساقط» چیزی زائد بر همدیگر ندارد و در حقیقت یک چیز می‌باشند و لذا مقتضای اخبار «توقف» همان مقتضای قواعد اولیه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۶

است که «تساقط» باشد. فتأملوا و اغتتموا.

و قیل فی وجه تقدیم اخبار التّخیر ...

مستشکلی ممکن است بگوید: ادله تخیر، مطلق است زمان حضور و غیبت را شامل می‌شوند و ادله و اخبار توقّف، مقید بزمان حضور می‌باشند و صنعت اصولی در مورد اطلاق و تقيید، چنین اقتضا دارد که مطلق حمل به مقید می‌شود و تعارض، به توسط حمل مزبور، رفع خواهد شد و نتیجه حمل مطلق (ادله تخیر) را بر مقید (اخبار توقّف)، آن است که حکم متعارضین، در زمان حضور، توقّف است و اما در زمان غیبت، حکم متعارضین، تخیر خواهد بود که مشهور هم همین می‌باشد.

به عبارت دیگر منطوق روایات «توقّف»، می‌گوید: در زمان حضور، حکم متعارضین، «توقّف» است ولی مفهوم آن با توجه به حمل مطلق بر مقید، می‌گوید: حکم متعارضین، در زمان غیبت «تخیر» است.

اقول: انّ اخبار التّوقّف کلّها بلسان الارحاء ... ص ۵۳۹، س ۲۲.

ما حصل جواب آن است که اخبار «توقّف» مفهوم ندارند چه آنکه در مبحث «غایه» در ج اول اصول فقه بیان شد جمله مشتمل بر «غایه»، زمانی مفهوم دارد که «غایه»، قید برای حکم باشد مانند (أتموا الصّیام الی اللیل) که وجوب صیام «مغیا» است و «لیل» «غایه» است و «غایه» قید برای حکم (وجوب صیام) می‌باشد در اینجا غایه، مفهوم دارد که در شب، روزه واجب نیست.

و اما اگر غایه قید برای موضوع باشد جمله مشتمل بر غایه، مفهوم نخواهد داشت.

در روایات توقّف مثلا آمده است: (عمل نکن تا امام (ع) را ملاقات نمایی)

«غایه» ملاقات امام (ع) است و این «غایه» قید برای موضوع است (که ارجاء و منتظر بودن و عمل نکردن می‌باشد) به عبارت واضح تر خود «توقّف» و «منتظر بودن» موضوع است و «وجوب»، حکم است که بآن موضوع، تعلق گرفته است و ملاقات امام (ع) «غایه» است و این «غایه»، قید برای خود «توقّف» می‌باشد و قید برای حکم (که وجوب توقّف باشد) نیست بنابراین اخبار توقّف مفهوم ندارند.

یعنی برفرضی که ملاقات با امام حاصل نشود باز توقّف به قوت خود باقی است نه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۷

و الظاهر منها- بعد ملاحظه اخبار الترجیح الآتی، و بعد ملاحظه مقیداتها بصورة

آنکه اگر ملاقات (غایه) منتفی شود (توقّف) ایضا منتفی می‌شود و در زمان غیبت «تخیر» جایگزین «توقّف» بشود بنابراین از اخبار توقّف، «تخیر» در زمان غیبت، استفاده نمی‌شود چه آنکه اخبار توقّف مفهوم ندارند.

نتیجه: از نظر مرحوم مظفر مقتضای روایات علاجیه در مورد خبرین متعارضین متعادلین، «توقّف» است و «توقّف» همان «تساقط» خبرین متعارضین است. [۸]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۵۳۷

اعده اولیّه با مقتضای قاعده ثانویه در مورد خبرین متعارضین متعادلین، یکی خواهد بود.

(انّ الغایه اذا كانت قيدا للموضوع او المحمول فقط ... ص ۵۴۰، سطر ۱)

در جمله مشتمل بر «غایه» اگر «غایه» قید برای موضوع و یا محمول تنها باشد، جمله مذکور، مفهوم ندارد و اگر قید برای حکم باشد مفهوم خواهد داشت مثال آن جایی که غایه، قید برای حکم باشد، را ذکر کردیم و اما مثال آنجایی که قید برای موضوع باشد را

هم بیان کردیم که در روایات توقّف غایه (ملاقات امام «ع») قید برای خود توقّف است و اما مثال آنجایی که غایه قید برای محمول باشد مثلاً- در مثال (أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) «الی اللیل» را قید برای اتمام، بگیریم که «موضوع»، «صیام» است و «محمول»، «اتمام» می‌باشد.

و علی هذا فتكون هذه الاخبار ...

با تحلیل مزبور معلوم می‌شود که اخبار توقّف با اخبار تخییر باهم تباین دارند نه آنکه اخبار توقّف خاص باشد و مقید، و اخبار تخییر عام باشد و مطلق، چه آنکه اخبار توقّف در مورد اخبار متعارضه متکافئه، می‌گویند: (يُؤَجَّلُ الْبَتُّ فِيهَا إِلَى مَلَاقَاتِهِ) «قطع و یقین و حکم کردن به تأخیر بیفتد) تا زمان ملاقات امام (ع) باین معنا که طبق خبرین متعارضین متکافئین، نمی‌شود فتوی داد و نمی‌شود عمل کرد و بلکه امر منحصر به ملاقات امام (ع) است و اگر ملاقات میسر نشود عمل باحد المتعارضین، جائز نخواهد بود و هر دو ساقط می‌شوند و لذا اخبار توقّف با اخبار تخییر مابین می‌باشند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۸

فقدان المرجح (۱) و لو فی الجملة- ان الرجوع الی التخییر او التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها علی مقیداتها. و الخلاصة ان المتحصل منها جميعا انه يجب اولاً ملاحظة المرجحات بین المتعارضین فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هی التخییر او التوقف علی حسب استفادتنا من الاخبار، لا ان القاعدة التخییر او التوقف فی کل متعارضین و ان كان فیهما ما يرجح احدهما علی الآخر.

نعم المستفاد من الروایة العاشرة فقط- و هی خبر سماعه- ان التوقف هو الحكم الاولي، إذ أرجعه الی الترجیح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

و لكن التأمل فیها يعطى انها لا تنافی ادلة تقديم الترجیح، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأساً انتظاراً لملاقاة الامام، لا التوقف و العمل بالاحتياط.

و بعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين أخبار التخییر و اخبار التوقف فيما ذكرناه من الاخبار المتقدمة. و قد ذكروا وجوها للجمع لا يغنی أكثرها. راجع الحدائق (ج ۱ ص ۱۰۰).

و أنت- بعد ملاحظة ما مر من المناقشات فی الاخبار التي استظهروا منها التخییر- تستطيع ان تحکم بأن التوقف هو القاعدة الاولية، و أن التخییر لا مستند

(۱)- فی الجملة یعنی مرجح فی الجملة که همه مرجحات را قبول نکنیم و بعضی از آنها را قبول نماییم. قوله مرفوعة زرارة فهي ضعيفة السند جداً ...

در مورد ضعف سند این روایت در رسائل مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: مرفوعة زرارة را حتی صاحب حدائق که اخباری است و اخبار کتب اربعه را قطعی الصیدور می‌داند، قبول ندارد و فرموده است که این روایت در کتاب «غوالی اللثالی» ذکر شده و در کتاب «غوالی اللآلی» این جمهور احسائی صحیح و سقیم را باهم خلط نموده است و مرفوعه بودنش ایضا باعث ضعف می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۳۹

له، إذ لم یبق ما یصلح مستندا له الا الروایة الاولي، و هی لا تصلح لمعارضه الروایات الكثيرة الدالة علی وجوب التوقف و الرد الی الامام.

اما (الخامسة). و هی مرفوعة زرارة فهي ضعيفة السند جدا، و قد اشرنا فيما سبق الی ذلك و سیأتی بیان، علی ان راویها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة (برقم ۱۱) الواردة فی التوقف و الارجاع.

و اما (السابعة) مرسله الكليني، فليس من البعيد انها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا أنها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. و يشهد لذلك ما ذكره في مقدمه الكافي (ص ۹) من مرسله اخرى بهذا المضمون: «بأيهما اخذتم من باب التسليم وسعكم»، لانه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك المرسله التي نحن بصددھا و هي بخطاب المفرد، و هذه بخطاب الجمع. و عليه فيظهران المرسلتين معا هما من مستنباطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما.

اذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك ان القول بالتخيير لا- مستند له يصلح لمعارضه أخبار التوقف، و لا- للخروج عن القاعدة الاولية للمتعارضين و هي التساقط، و ان كان التخيير مذهب المشهور.

و اما اخبار التوقف فانها مضافا الى كثرتها و صحه بعضها و قوة دلالتها لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقه، لان الارزاء و التوقف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فاحبار التوقف تكون على القاعدة.

و قيل في وجه تقديم اخبار التخيير: ان أدله التخيير مطلقة بالنسبة الى زمن الحضور، بينما ان اخبار التوقف مقيدة به. و صناعة الاطلاق و التقييد، تقتضى رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. و نتيجة ذلك التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور.

اقول: ان اخبار التوقف كلها بلسان الارزاء الى ملاقاء الامام فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لان استفادة ذلك يتوقف على ان يكون للغايه مفهوم. و قد تقدم (ج ۱ ص ۲۲۰) بيان المناط في استفادة مفهوم الغايه، فقلنا:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۰

«ان الغايه اذا كانت قيدها للموضوع او المحمول فقط لا دلالة على المفهوم، و لا تدل على المفهوم الا اذا كان التقييد بالغايه راجعا الى الحكم».

و الغايه هنا غايه لنفس الارزاء لا لحكمه و هو الوجوب، يعنى ان المستفاد من هذه الاخبار ان نفس الارزاء مغيا بملاقاء الامام، لا وجوبه.

و الحاصل: انه لا يفهم من اخبار التوقف، الا انه لا يجوز الاخذ بالاخبار المتعارضه المتكافئه، و لا العمل بواحد منها، و انما يحال الامر في شأنها الى الامام و يؤجل البت فيها الى ملاقاته، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهى تقول بما يؤول الى ان الاخبار المتعارضه المتكافئه (۱) لا تصلح لاثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى و لا العمل باحدها. و ينحصر الامر حينئذ بملاقاء الامام و السؤال منه. فاذا لم تحصل الملاقاء و لو لغيبة الامام فلا يجوز الاقدام على العمل باحد المتعارضين.

و على هذا، فتكون هذه الاخبار مباينه لاخبار التخيير لا اخص منها.

(۱)- يعنى روايات توقّف مآل و بازگشتش به اين است كه مى گويد اخبار متعارضه (خبرين متعارضين) صلاحيت اثبات حكم را ندارد.

توضیح: در مباحث قبلې صحبت از تخيير عملى و تخيير فتوايى و توقّف عملى و توقّف فتوايى به ميان آمد بايد توجه داشت كه مورد بحث و نظر از تخيير، تخيير در فتوا است و منظور از توقّف، توقّف فتوايى است يعنى اگر حكم خبرين متعارضين تخيير باشد بايد آقاى مجتهد در مورد هر دو روايت به مخير بودن مكلف در عمل كردن به هريك از روايت، فتوى بدهد، و اگر توقّف ثابت شود بايد به توقّف فتوى بدهد، درحالى كه از روايات توقّف چنين استفاده مى شود كه خبرين متعارضين اصلا صلاحيت اثبات حكم را ندارند و لذا آقاى مجتهد طبق خبرين متعارضين نه مى تواند فتوى بدهد و نه مى تواند طبق آنها عمل نمايد و حتى حكم مسئله مورد روايتين، را از طريق ديگرى مانند سؤال از امام بايد تحصيل نمايد و اگر بالفرض از طريق ديگر نتوانست حكم را بدست بياورد، درعين حال، عمل به هيچ يك از متعارضين جائز نمى باشد.

الامر الثالث المرجحات:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۱

الامر الثالث - المرجحات

اشاره

تقدم ص ۴۴۶ ان من شروط تحقق التعارض (۱) ان يكون كل من الدليلين

(۱) - سؤمین امر در باب دلیلین متعارضین (تعادل و ترجیح) مربوط به بررسی مرجحات است، استاد مظفر در طی ۱۱ سطر، پیش از ورود، در اصل بحث، نکته‌ای را یادآور می‌شود و آن نکته این است که در سابق بیان نمودیم: یکی از شرایط تحقق تعارض آن است که هر دو دلیل باید شرایط حجیت را دارا باشد و اگر یکی از دو دلیل، فاقد شرایط حجیت باشد، مسئله تعارض در بین «حجّت» و «لا حجّه» مطرح نخواهد بود بنابراین بحث از مرجحات، زمانی مطرح است که حجیت هر دو دلیل محرز باشد و لذا بحث از چیزی که در اصل حجیت، نقش دارد، از باب مرجحات، بیرون می‌باشد و از اینجا است که باید توجه داشت: در مبحث مرجحات ما به دنبال چیزی هستیم که باعث ترجیح یکی از دو دلیل، بر دیگری می‌شود، بنابراین اگر روایتی پیدا کردیم که متضمن بیان حجیت یکی از دو دلیل است از مبحث مرجحات خارج می‌باشد، و مرحوم صاحب کفایه هم همین مطلب را فرموده است.

به سخن دیگر منظور ما از بحث در باب مرجحات آن است که می‌خواهیم از دو تا دلیلی که هر دو بنفسهما حجّت می‌باشند آن دلیلی را که دارای مرجح است مشخص نماییم و لذا در مورد اخبار باب مرجحات، روایاتی که تنها در صدد اثبات اصل حجیت دلیل است از محلّ بحث ما خارج است تنها روایاتی مورد بحث است که ترجیح یکی از دو دلیل حجّت را ثابت می‌نماید. و لذا مرحوم صاحب کفایه در مسئله موافقت با کتاب فرموده است که اگر یکی از دو روایت مطابق کتاب باشد و دیگری مخالف کتاب باشد، از مبحث باب مرجحات بیرون است چه آنکه روایت مخالف کتاب، از حجیت و اعتبار ساقط است و از باب مرجحات بیرون می‌باشد.

إذا عرف ما ذكرناه ... فنقول ... ص ۵۴۴، س ۷.

مرجحاتی که در اخبار علاجیه مورد نصّ و تصریح قرار گرفته، پنج صفت می‌باشد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۲

۱- ترجیح از باب مؤخر بودن تاریخ صدور.

۲- ترجیح از جهت صفات راوی.

۳- ترجیح از جهت شهره.

۴- ترجیح از جهت موافقت کتاب.

۵- ترجیح از جهت مخالفت با عامّه و فتوای علماء اهل سنت.

در رابطه با مرجحات پنج‌گانه در سه مقام بحث می‌نماییم.

مقام اول: یک‌یک مرجحات را باید بررسی نماییم و روایات مربوطه را مورد توجه قرار بدهیم.

مقام دوم: اگر بعضی از مرجحات با دیگری تعارض نمود (مثلاً یکی از دو روایت موافق با کتاب است و دیگری مخالف با عامّه

می‌باشد) کدام یک از مرجّحات نسبت به دیگری برتری و حق تقدّم دارد؟
مقام سوّم: آیا به همین مرجّحات پنج‌گانه باید اکتفاء شود و یا آنکه می‌توان از آنها تعدی نمود و هر مزیت و امتیازی را بعنوان مرجّح، تلقی کرد؟

(المقام الأوّل - المرجّحات الخمسة)

اشاره

۱- التّرجیح بالاحدث «جدیدتر» ... در مقام اوّل، مرحوم مظفر روایات و اخباری را ذکر و بررسی می‌نماید که مرجّحات پنج‌گانه مذکور، از آنها استفاده می‌شود.

و در مورد استفاده هر یک از مرجّحات را از اخبار، اظهار نظر می‌فرماید.

یکی از مرجّحات آن است که مثلاً یک روایتی در سال گذشته از امام (ع) صادر شده است و روایت دیگر در سال بعدی، صادر شده است در فرض تعارض، روایت دوّم دارای مرجّح است و بر روایت اوّلی، حق تقدّم خواهد داشت.

مرجّح مذکور از روایت کلینی (ره) که به ابی عبد الله (ع) مستند نموده، استفاده می‌شود: امام (ع) به راوی می‌فرماید: رأیت لو حدّثتک بحديث العام ... آیا می‌بینی اگر امسال حدیثی را برای تو می‌گویم و بعداً بیانی و حدیث دیگری برخلاف حدیث امسال، برایت بگویم بکدام یک عمل می‌کنی؟

در جواب عرض نمود بحديث دوّم عمل خواهم کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۳

واجد الشرائط الحجیة فی حد نفسه، لانه لا تعارض بین الحجّة و اللاحجة، فاذا بحثنا عن المرجّحات فالذی نعینه ان نبحت عما یرجح الحجّة علی الاخری، بعد فرض حجیتها معا فی انفسهما، لا عما یقوم اصل الحجّة و یمیزها عن اللاحجة. و علیه فالجّهة

امام (ع) اظهار رضایت نمود و فرمود خداوند ترا رحمت نماید.

از روایت مزبور استفاده می‌شود که دو روایت متعارض هر کدام از نظر صدور، تأخیر زمانی داشته باشد، دارای مرجّح است و حق تقدّم دارد.

اقول: انّ الذی یستظهره بعض اجلّه ... صاحب کتاب با تبعیت از بعضی بزرگان، مرجّح مزبور را مردود می‌شناسد به این کیفیت: در مورد روایت مقدّم و مؤخّر، دو تا احتمال موجود است:

احتمال اوّل: روایت اوّلی حکم واقعی را بیان کرده است و روایت دوّمی حکم ظاهری را، و از جهت تقیّه و جهات دیگر وظیفه فعلی کسی که روایت دوّم برایش القاء شده است، شاید همان حکم ظاهری باشد بنابراین احتمال، مسئله تأخیر صدور (احداث)، مرجّح نخواهد بود چه آنکه روایت اخیر بیانگر حکم واقعی نمی‌باشد و لذا روایت اخیر برای همه و در همه زمان‌ها، جائز العمل نخواهد بود.

احتمال دوّم: روایت اوّلی، در مقام تقیّه بوده و روایت دوّم بیانگر حکم واقعی و فعلی بوده است در این صورت روایت دوّم برای همه و در همه زمان‌ها باید مورد عمل باشد نظر بر اینکه در روایت مذکور، هر دو احتمال موجود است و بر مرجّح بودن (احداث) دلالت ندارد.

بنابراین روایت مذکور و روایات امثال آن، دلالت بر اینکه روایت اخیر بیانگر حکم واقعی باشد و برای همه مکلفین، در همه زمان‌ها باشد، ندارد و لذا مؤخر بودن روایت، نمی‌تواند مرجح باشد تا همه مکلفین در همه زمان‌ها حتی در زمان غیبت، به خبر اخیر عمل نمایند «و لا شكَّ انَّ الازمان ...» مسئله تقیّه نسبت به افراد و زمان‌ها از نظر شدت، تفاوت دارد و ممکن است در یک زمانی تقیّه شدید باشد و در زمان دیگر اصلاً تقیّه‌ای در کار نباشد بنابراین تأخر صدور روایت، از جمله مرجحات به حساب نخواهد آمد و مرجحات باب تعارض به ۴ تا تقلیل می‌یابد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۴

التي تكون من مقومات الحجّة مع قطع النظر عن المعارضه لا تدخل في مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجّة عن اللاحجّة.

و من اجل هذا يجب ان تنتبه الى الروایات المذكورة في باب الترجيحات الى أنها واردة في صدد أي شيء من ذلك: في صدد الترجيح او التمييز.

فلو كانت على النحو الثاني لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفایة في روایات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي.

إذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي نقصدها في بيان المرجحات، فنقول:

ان المرجحات المدعى انها منصوص عليها في الاخبار خمسة اصناف:

الترجيح بالاحداث تاريخا، و بصفات الراوي، و بالشهرة، و بموافقة الكتاب، و بمخالفة العامة.

فينبغي اولا البحث عنها واحدة واحدة، ثم بيان أيه منها اولى بالتقديم لو تعارضت، ثم بيان انه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى الى غيرها. فهنا ثلاثة مقامات:

المقام الاول- المرجحات الخمسة

۱- الترجيح بالاحداث:

في هذا الترجيح روایات أربع، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده الى ابي عبد الله عليه السلام (۱) قال عليه السلام: أ رأيت لو حدثتك بحديث- العام- ثم جئتنی من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ.

قلت: آخذ بالآخر.

فقال لي: رحمك الله!

(۱)- الكافي ج ۱ ص ۶۷.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۵

اقول: ان الذي يستظهره بعض اجلّه مشايخنا قدس سرّه. ان هذه الروایات لا شاهد بها على ما نحن فيه، أي انها لا تدل على ترجيح الاحداث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة الى كل مكلف و بالنسبة الى جميع العصور، لانه لا تدل على ذلك الا اذا فهم منها ان الاحداث هو الحكم الواقعي و ان الاول واقع موقع التقیة او نحوها، مع أنه لا يفهم منها اكثر من ان من ألقى اليه البيان خاصة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الاخير. و ليست ناظرة الى انه هو الحكم الواقعي، فربما كان حكما ظاهريا بالنسبة اليه من باب التقیة. كما انه ليست ناظرة الى 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 الا-خير يتضمن الحكم الواقعي، و ان ذلك بالنسبة الى جميع المكلفين في جميع الازمنة، حتى يكون الاخذ بالاحداث وظيفه عامه لجميع المكلفين و لجميع الازمان حتى زمن الغيبة و لو كان من باب التقيه، و لا شك ان الازمان و الاشخاص تتفاوت و تختلف من جهة شدة التقيه او لزومها.

۲- الترجیح بالصفات: (۱)

(۱)- روایات مربوط به ترجیح به صفات راوی، که بعدا ذکر خواهند شد، منحصر به دو روایت مقبوله حنظله و مرفوعه زرارة می باشد مرحوم مظفر اولاً پنبه مرفوعه را می زند و آن را از اعتبار و از اینکه اثبات گر مرجح بالصّفات باشد، ساقط می نماید و سپس به ذکر مقبوله، می پردازد.

(و المرفوعه كما قلنا ضعيفه ...) روایت مرفوعه زرارة از چند جهت ضعف دارد:

۱- روایت مذکور را تنها ابی جمهور احسائی در کتاب خود بنام (غوالی اللالی) ذکر نموده و صاحب حدایق که از علماء اخباری است که عادتاً به روایت اهمیت می دهد و روایات مذکور در کتب اربعه را قطعی الصدور می داند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۶

درعین حال، مرفوعه مزبور را رد می کند و می گوید در هیچ کتابی جز (غوالی اللالی) آن را ندیدم و لذا مرفوعه زرارة اعتبار و حجّیتی ندارد.

۲- روایت مذکور مرفوعه و مرسله است یعنی عده‌ای از روایات آن از قلم افتاده‌اند و معلوم نیست که روایات انداخته شده، از نظر وثاقت و بقیه جهات چه حالی داشته‌اند.

۳- جهت سؤم ضعف، آن است که کتاب (غوالی اللالی) مورد اعتماد نیست چه آنکه صاحب آن، در نقل اخبار سهل انگار بوده و روایات معتبره و غیر معتبره و صحیح و غیر صحیح را، به هم در آمیخته و مخلوط نموده است.

بنابراین مرفوعه زرارة از سه جهت ضعف دارد و محلی از اعتبار و اعتماد نخواهد داشت و بدین لحاظ نمی تواند مرجح بالصّفات را باثبات برساند.

فالعمدة فی الباب المقبولة التي قبلها ... ص ۵۴۹ س ۷.

بنابراین عمده روایت در مسئله مرجح بالصّفات مقبوله حنظله است و چند تا امتیاز دارد.

۱- قبلها العلماء ... علماء آن را قبول دارند بخاطر آنکه راوی آن «صفوان» بن یحیی است گرچه از نظر علم رجال مشخصاً مورد توثیق واقع نشده است و لکن بعنوان یکی از اصحاب اجماع مورد توثیق قرار گرفته است یعنی (اجمع العصابة ...) علماء شیعه، اجماع نموده‌اند: آنچه را که اصحاب اجماع (که یکی از آنها صفوان می باشد) صححه گذارده‌اند، صحیح و مورد اعتماد می باشد.

۲- مقبوله مذکور را حضرات کلینی (ره) و شیخ طوسی و شیخ صدوق در کتاب کافی جلد ۱ صفحه ۶۷ و در کتاب (الفقیه ص ۳۱۸) و در کتاب تهذیب در کتاب قضاء، ذکر نموده‌اند و این مسئله به نوبه خود بر اعتبار مقبوله افزونی می بخشد.

و الیک نضها بعد حذف مقدمتها ... روایت مقبوله از این قرار است:

«هر دو نفر» دو نفر مردی را از اصحاب، انتخاب می نمایند که هر دو، در مورد آنها داوری نمایند و «هر دو نفر» در حکم، اختلاف نظر دارند و اختلاف نظر آنها ناشی از اختلافی است که در حدیث موجود است امام (ع) فرمود حکم هر کدام که نسبت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۷

به دیگری عادل‌تر است و فقیه‌تر است و راست‌گوتر در حدیث است و پرهیزکارتر است، باید اخذ شود و حکم نفر مقابل که چنین صفاتی ندارد، نباید مورد عمل واقع بشود (محلّ شاهد همین قسمت از روایت است که صفات راوی («عدالت» و «فقاہت» و «صداقت» و «ورع» و ...) بعنوان مرجّح مطرح شده است).

قلت: فأنهما عدلان ... هر دو نفر عادلند و هیچ کدام بر دیگری از جهت عدالت و فقاہت و غیره، برتری ندارد. قال: ينظر الی ما کان: امام می‌فرماید: آن روایتی که مورد استناد دو نفر حاکم، قرار گرفته است و مشهور می‌باشد مقدم است یعنی حکم مطابق روایت مشهور، باید عمل شود ... ادامه روایت واضح و روشن است و نیازی به شرح و بسط ندارد. و شاهد مطلب در روایت مورد بحث همان‌طوری که بیان نمودیم معلوم است که مسئله صفات راوی (عدالت و فقاہت و صداقت و ورع) یکی از مرجّحات روایات متعارضه خواهد بود و اینک می‌رویم به سراغ مرحوم مظفر که بینیم ایشان مرجّح مزبور را قبول دارد یا نه؟

اقول: من الواضح أنّ موردها التّعارض بین الحاکمین ... ص ۵۵۰ س ۱۷.

مرحوم مظفر دلالت مقبوله را بر ترجیح بالصّیفات راوی، قبول ندارد و ما حصل فرمایش او از این قرار است: واضح و روشن است که مورد روایت مقبوله، مسئله تعارض بین دو نفر حاکم است نه مسئله تعارض بین دو نفر راوی. و لکن لما کان الحکم و الفتوی فی الصّیاد الاول ... نظر بر اینکه در (صدر اوّل) عصر ائمه (ع) ماجرا از این قرار بود که قاضی و مفتی بصریح روایت و حدیث فتوی می‌داد و حکم می‌کرد، (یعنی قاضی در مورد قضاوت می‌گفت: قال الصّادق (ع) کذا و کذا. برخلاف زمان‌های بعد از ائمه (ع) که قاضی در موقع قضاوت می‌گوید «حکمت» و «قضیت» بکذا و کذا. لذا مقبوله مورد بحث، (تعرضت ...) متعرض روایت و راوی شده است نه حاکم و حکم، بخاطر آنکه حکم ارتباط به روایت دارد، و من هنا استدلال ... و همین تعبیر به روایت و حدیث و راوی، باعث شده که مقبوله را دلیل برای ترجیح روایات اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۸

متعارضه قرار داده‌اند که برای اثبات مرجّحیت صفات راوی، به مقبوله استدلال نموده‌اند.

درحالی که مقبوله چنین دلالتی ندارد یعنی از مقبوله، استفاده نمی‌شود که صفات راوی (عدالت و ورع و غیر ذلک).

یکی از مرجّحات باب تعارض می‌باشد (و السّر فی ذلک واضح ...) چه آنکه صفات اورعیّت و افقهیّت و ... مربوط به حاکم است و باعث نفوذ حکم او می‌گردد نه آنکه مربوط به راوی باشد و باعث ترجیح او بگردد بنابراین مقبوله مورد بحث، تنها مطلبی را که ثابت می‌کند، آن است که صفات مذکور در مورد حاکم باعث نفوذ و باعث تقدّم حکم او می‌گردد و اینکه صفات مزبور در راوی باعث ترجیح روایت راوی بشود، از مقبوله استفاده نخواهد شد.

بنابراین مقبوله حظه شاهد و دلیل برای مطلب مورد بحث (مرجّحیت صفات راوی برای باب تعارض) نمی‌باشد و یشهد لذلک ... شاهد مطلب مزبور این است که در مقبوله، افقهیّت در ردیف اعدلیّت و اصدقیّت و ... بعنوان مرجّح شناخته شده است در صورتی که مسئله افقهیّت ربطی به ترجیح ندارد یعنی مسئله افقهیّت باتفاق همه علماء باعث ترجیح روایت نمی‌شود. کوتاه‌سخن، مقبوله حظه در مقام بیان امتیازات و برتریهای دو نفر حاکم نسبت به همدیگر، می‌باشد نه در مقام بیان مرجّحات روایات متعارضه.

نعم انّ المقبوله انتقلت بعد ذلک التّرجیح للزّوايه ... آری مقبوله مورد نظر، پس از بیان صفات قاضی، (که در نفوذ حکم او اثر دارد و باعث تقدّم حکم قاضی بر حکم قاضی دیگر می‌شود) به بیان مرجّحات روایات متعارضه منتقل شده است و اولین مرجّحی را که در مورد روایت، بیان فرموده است، ترجیح به شهرت است که روایت مشهور نسبت به روایت غیر مشهور، ترجیح دارد و راجع به ترجیح به شهرت بحث خواهد آمد.

و علیه، فالمقبوله لا دلیل فیها ... نتیجه سخن این است در مقبوله حنظله، دلیلی بر اینکه صفات راوی، یکی از مرجحات باب تعارض باشد، وجود ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۴۹

ان الروایات التي ذكرت الترجیح بالصفات تنحصر فی مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره المشار اليهما سابقا. و المرفوعه كما قلنا ضعيفه جدا، لانها مرفوعه و مرسله و لم يروها الا صاحب (غوالي اللآلي). و قد طعن صاحب (الحدائق) فی التأليف و المؤلف اذ قال ج ۱ ص ۹۹: «فانا لم نقف عليها فی غير كتاب غوالي اللآلي، مع ما هي عليه من الرفع و الارسال، و ما عليه الكتاب من نسبة صاحبه الى التساهل فی نقل الاخبار و الاهمال و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها».

اذن، الكلام فيها فضول، فالعمده في الباب المقبوله التي قبلها العلماء لان راويها صفوان بن يحيى الذي هو من اصحاب الاجماع، أي الذين اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم (۱). 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 حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به عدلها و أفقهما و اصدقهما في الحديث و أورعهما، و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر.

قلت: فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكما المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمننا، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان

شاهد ديگر: و يؤيد هذا الاستنتاج ... مؤيد نتیجه گیری مذکور، آن است که صاحب کتاب کافی، (مرحوم کلینی) ترجیح به صفات راوی را، به عنوان یکی از مرجحات باب تعارض، در مقدمه کتابش متذکر نشده است.

بنابراین «صفات راوی» از کرسی مرجح بودن برای روایات متعارضه، به زیر افکنده شد و تا بحال تعداد مرجحات باب تعارض، به ۳ تا تقلیل یافت.

(۱)- الکافی ج ۱ ص ۶۷، و الفقه المطبوع بطهران سنه ۱۳۷۶ ص ۳۱۸ و التهذيب في باب الزيادات من كتاب القضاء.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۰

المجمع عليه لا ريب فيه. و انما الامور ثلاثة: أمر بين رده فيتبع، و أمر بين غيه فيجتنب، و أمر مشكل يرد علمه الى الله و رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم».

قلت: فان كان الخبران عنكما (۱) 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.

قلت: جعلت فداك! أ رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامه فقيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك! فان وافقهم الخبران جميعا؟

قال: انظر الى ما هم اليه أميل - حكاهم و قضاتهم - فيترك و يؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حکامهم الخیرین جمیعاً؟

قال: اذا كان ذلك فأرجه (و فی بعض النسخ: فأرجئه) حتی تلقی إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلكات. انتهت المقبولة.

أقول: من الواضح ان موردھا التعارض بین الحاکمین، لا بین الراویین و لكن لما كان الحكم و الفتوى فی الصدر الاول یقعان بنص الاحادیث، لا- أنهما یقعان بتعبیر من الحاکم او المفتی كالعصور المتأخرة استنباطاً من الاحادیث- تعرضت هذه المقبولة للروایة و الراوی لارتباط الروایة بالحکم. و من هنا استدل بها علی الترجیح للروایات المتعارضة. غیر انه- مع ذلك- لا یجعلها شاهداً علی ما نحن فیه. و السر فی ذلك واضح

(۱)- یقصد الباقر و الصادق علیهما السلام.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۱

لأن اعتبار شیء فی الراوی بما هو حاکم غیر اعتباره فیه بما هو راو و محدث، و المفهوم من المقبولة ان ترجیح الأعدل و الأورع و الأفقه انما هو بما هو حاکم فی مقام نفوذ حکمه، لا فی مقام قبول روایتیه. و یشهد لذلك انها جعلت من جملة المرجحات کونه (أفقه) فی عرض کونه أعدل و أصدق فی الحدیث. و لا ربط للأفقیة بترجیح الروایة من جهة کونها روایة.

نعم ان المقبولة انتقلت بعد ذلك الی الترجیح للروایة بما هی روایة ابتداء من الترجیح بالشهرة، و ان كان ذلك من أجل کونها سنداً لحکم الحاکم، فان هذا أمر آخر غیر الترجیح لنفس الحکم و بیان نفوذه. و علیه، فالمقبولة لا دلیل فیهما علی الترجیح بالصفات. و اما الترجیح بالشهرة و ما یلیها فسیأتی الکلام عنه. و یؤید هذا الاستنتاج أن صاحب الکافی لم یدکر فی مقدمه کتابه الترجیح بصفات الراوی.

۳- الترجیح بالشهرة: (۱)

(۱)- در صفحه ۳۶۶ کتاب اصول فقه راجع به شهرت بحث نمودیم و در آنجا وعده دادیم که در مبحث تعادل و ترجیح در این زمینه بحث خواهیم نمود و ما حصل مطلب راجع به شهرت با توجه به مبحث سابق و لاحق، از این قرار است: شهرت بر سه قسم است:

۱- شهرت روائی آن است که مثلاً فلان روایت را اکثر علماء و محدثین نقل نموده‌اند.

۲- شهرت عملی آن است که اکثر علماء طبق فلان روایتی عمل نموده‌اند.

۳- شهرت فتوائی آن است که اکثر علماء در یک حکمی اتفاق نظر دارند و طبق آن، فتوا داده‌اند و مدرک فتوای آنها نامعلوم می‌باشد یعنی فتوای علماء نباید مبتنی بر روایت و حدیثی باشد و الا از شهرت فتوائی بودن، خارج می‌شود (راجع به شهرت فتوائی در سابق مفصلاً بحث نمودیم و ثابت کردیم که ظنّ حاصل از شهرة فتوائی،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۲

حجّیت ندارد و دلیلی بر اعتبار آن نداریم و از محلّ بحث ما بیرون می‌باشد (به صفحه ۳۶۸ شرح فارسی جلد ۲ مراجعه نمایید) و فعلاً- قسم اول و دوم (شهرة روائی و شهرة عملی) مورد بحث است که آیا این دو قسم شهرة می‌توانند مرجّح یکی از روایات

متعارض باشند یا نه؟

مرحوم مظفر ابتدائاً همین دو قسم شهره (روائی و عملی) را معرفی می‌نماید و سپس در مورد آن دو، اظهار نظر می‌فرماید: (و الشَّهْرَةُ الْمَرْجُوحَةُ عَلٰی نَحْوِیْنِ ...)

نحو اول: شهره عملی که یک قسم از شهره فتوائی است به این معنا که اکثر علماء طبق روایتی عمل نموده‌اند و آن روایت از جهت عمل به آن، مشهور شده است.

نحو دوم: شهره روایتی که روایتی را اکثر رواه و علماء نقل کرده‌اند ولی عمل برطبق آن نکرده‌اند و از جهت نقل، مشهور شده است.

اما شهره عملی: در مورد اینکه شهره عملی باعث ترجیح روایت بشود، اخبار و روایاتی وارد نشده است یعنی دلیل از اخبار علاج، بر اینکه شهره عملی باعث ترجیح بشود، در اختیار نداریم بنابراین اگر قائل به مرجحیت آن بشویم از نظر اخبار علاجیه مدرکی نداریم ولی از جهت اینکه شهره عملی، باعث اقریبیت الی الواقع می‌شود (به این معنا که شهره عملی باعث می‌شود که روایت مورد شهره، اقرب الی الواقع باشد) می‌توانیم آن را مرجح بدانیم و روی این «مبنا» هر چیزی که باعث اقریبیت روایت، الی الواقع بشود، مرجح خواهد بود.

غایه الامر ... نهایت امر این است که مرجحیت شهره عملی، دو تا شرط دارد:

شرط اول: این است که عمل و فتوای علماء، مستند به روایت بوده و این استناد باید از معروفیت برخوردار باشد و در این صورت روایت مزبور بتوسط شهره عملی، نسبت به روایت معارض، ترجیح خواهد داشت.

شرط دوم: آن است که شهره عملی در عصر ائمه (ع) و یا در عصر نزدیک ائمه (ع) باید واقع شده باشد (الذی تمّ فيه جمع الاخبار و تحقیقها ...) در عصر نزدیک عصر ائمه (ع) روایات جمع آوری شده و مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته و از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۳

حالت پراکندگی خارج شده‌اند.

شهره عملی کذائی باعث ترجیح روایت خواهد شد کوتاه‌سخن شهره عملی با دو شرط مذکور، باعث ترجیح روایت می‌شود البته مرجحیت شهره عملی نه از باب آنکه اخبار علاج دلالت بر آن داشته باشد بلکه بخاطر مناط اقریبیت الی الواقع خواهد بود. بنابراین مرجح بودن شهره عملی جزء مرجحات منصوصه محسوب نخواهد شد.

اما من جهة جبر الشهرة للخبر الضعیف ... مرحوم مظفر از عبارت مزبور تا (و اما الثانیة ...) در طی ۶ سطر خارج از ما نحن فيه بحث می‌نماید یعنی شهره عملی کارایی دیگری که دارد آن است که باعث جبران ضعف روایت ضعیف می‌شود مثلاً روایتی است از نظر سند ضعیف است و معارضی ندارد و لکن «شهره عملی» را همراه دارد، شهره عملی ضعف سند آن را، جبران می‌نماید و باعث می‌شود که وثوق و اعتماد و اطمینان، نسبت به صدور آن روایت، معطوف شود (و بالعکس من ذلك اعراض الاصحاب ...) اگر روایتی از نظر سند، قوی باشد، اعراض و عدم توجه اصحاب به آن و همراه نداشتن «شهره عملی»، باعث وهن و ضعف آن روایت می‌شود.

و اما الثانیة و هی الشهرة فی الروایة ... قسم دوم شهره که «شهره روایتی» است باعث ترجیح روایت می‌شود و اگر یکی از دو روایت متعارض، از شهره مزبور برخوردار باشد دارای مرجح بوده و نسبت به دیگری ترجیح داده خواهد شد مرجحیت شهره روایتی دو تا مدرک دارد:

۱- فانّ اجماع المحققین قائم ... ص ۵۵۶، س ۷.

اجماع محققین از علماء بر آن است که شهره روایتی باعث ترجیح روایت در باب تعارض می‌شود.

۲- و قد دلت عليه المقبولة المتقدمة ...

از روایت مقبوله حنظله استفاده می‌شود که یکی از مرجحات باب تعارض «شهره روایتی» است یعنی روایتی که مجمع علیه است و از نظر اکثر علماء و رواه، مشهور

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۴

تقدم ص ۳۵۸ ان الشهرة ليست حجة في نفسها، و اما اذا كانت مرجحة للرواية - على القول به - فلا ينافي عدم حجيتها في نفسها. و الشهرة المرجحة على نحوين: شهرة عملية و هي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، و شهرة في الرواية و ان لم يكن العمل على طبقها مشهورا.

اما (الاولى) فلم يرد فيها من الاخبار ما يدل على الترجيح بها، فاذا قلنا بالترجح بها، فلا بد أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الاقربى الى الواقع، على ما سيأتى وجهه، غاية الامر ان تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران:

۱- ان يعرف استناد الفتوى اليها، اذ لا يكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية في الوثوق باقربيتها الى الواقع.

۲- أن تكون الشهرة العملية قديمة، أى واقعه في عصر الائمة او العصر الذى

است و اكثر آن را نقل نموده‌اند، نسبت به روایت معارض خود، ترجیح دارد.

و المقصود من (المجمع عليه المشهور ...

منظور از «مجمع عليه» در روایت مقبوله حنظله، «مشهور» بودن روایت است چه آنکه راوی بدنبال فرمایش امام (ع) (المجمع عليه من اصحابك ...) می‌گوید:

(فان كان الخبران عنكما مشهورين) از تعبیر «مشهورين» معلوم می‌شود که مراد امام (ع) از «مجمع عليه» شهره، است و راوی از لفظ «مجمع عليه» شهره را فهمیده و لذا سؤال می‌کند: اگر هر دو روایت، مشهور باشد چه باید کرد؟ و معنی ندارد که از کلمه (شهره و مشهور) «اجماع» اراده شود.

نتیجه: شهره روایتی یکی از مرجحات باب تعارض است و دارای دو تا مدرک می‌باشد یکی اجماع محققین، دیگری روایت مقبوله حنظله. قوله و قد يقال ص ۵۵۶ س ۱۲

ما حصل اعتراض این است که مسئله «شهره روایتی» در مقبوله حنظله، مربوط به روایتی است که در مقابل روایت شاذ و نادر، قرار گرفته است و شهره روایتی باعث می‌شود که روایت مورد شهره، مقطوع الصدور و یا لااقل موثق الصدور باشد و نسبت به روایت «شاذ و نادر» که معارض روایت مشهور است، قطع و یا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۵

يليه الذى تم فيه جمع الاخبار و تحقيقها. اما الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض، اما من جهة جبر

وثوق به عدم صدور آن از امام (ع) داریم و ادله حجیت خبر واحد شامل آن نمی‌شود و بکلی از حجیت و اعتبار، ساقط خواهد بود (و علیه فیخرج ...) بنابراین هر دو روایت از محلّ بحث خارج می‌باشند چه آنکه بحث ما راجع به تعارض دو روایتی است که هر دو با قطع نظر از تعارض، حجیت داشته باشند و یکی از آنها دارای مرجح باشد و درحالی که روایت شاذ و نادر، حجیت ندارد و لذا دو روایت «حجّه» و «لا حجّه»، رودرروی هم قرار گرفته و مسئله شهره، روایت «حجّه» را از «لا حجّه»، جدا می‌سازد و از بحث تعارض، بیرون خواهد بود برای اینکه بین «حجّه» و «لا حجّه»، تعارضی وجود ندارد.

و الجواب ... آری اگر نسبت به روایت «شاذ و نادر»، قطع بعدم صدور آن داشته باشیم، اشکال وارد است و ماجرا، از باب تعارض، خارج می‌شود و لکن نسبت به روایت شاذ و نادر، قطع به عدم صدور نداریم و بلکه تنها وثوق بعدم صدور روایت شاذ و نادر، و به صدور روایت مشهور داریم و وثوق به عدم صدور، باعث نمی‌شود که روایت «شاذ»، مشمول ادله حجیت خبر واحد نباشد. بنابراین روایت «شاذ و نادر»، مشمول ادله حجیت، می‌باشد چه آنکه در روایت مقبوله راوی می‌گوید، (قد رواهما الثقات ...) «یعنی راوی «روایت مشهور» و «روایت شاذ»، از ثقات هستند.»

و لکن بخاطر روایت مشهور که معارض روایت شاذ است، ظنّ فعلی و وثوق فعلی، نسبت به روایت شاذ نداریم و در حجیت خبر ثقه، حصول ظنّ فعلی و وثوق فعلی و همچنین عدم حصول ظنّ برخلاف، شرط نخواهد بود. بنابراین روایت شاذ و نادر در محلّ بحث، دارای حجیت است و با روایت مشهور به معارضه برخواسته است و منتهی شهره روایت مشهور، باعث ترجیح روایت مشهور شده و بخاطر مرجّح، بر روایت شاذ و نادر، مقدّم گردیده و بالاخره ماجرا، از باب تعارض بیرون نخواهد بود فتأمل و اغتنم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۶

الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. و الحق انها جابرة له اذا كانت قديمة أيضا، لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدمات مما يوجب الوثوق بصدوره. و الوثوق هو المناط في حجية الخبر كما تقدم. و بالعكس من ذلك اعراض الاصحاب عن الخبر فانه يوجب وهنه و ان كان راويه ثقة و كان قوى السند، بل كلما قوى سند الخبر فأعرض عنه الاصحاب كان ذلك اكثر دلالة على وهنه.

و اما (الثانية)، و هي الشهرة في الرواية- فان اجماع 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، اذ عقبه بالسؤال: «فان كان الخبران عنكما مشهورين». و لا معنى لأن يراد من الشهرة الاجماع.

و قد يقال: ان شهرة الرواية في عصر الائمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، و على الاقل يوجب كونه موثوقا بصدوره. و اذا كان كذلك فالشاذ المعارض له اما مقطوع العدم او موثوق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر. و عليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح احدي الحجيتين بل تكون لتمييز الحجّة عن اللاحجة.

و الجواب: إن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعاً، و اما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه، فلا يضر ذلك في كونه مشمولاً لأدلة حجية الخبر، لأن 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.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۷

۴- الترجيح بموافقة الكتاب: (۱)

(۱)- چهارمین مرجّح از مرجّحات منصوصه، موافقت با کتاب (قرآن مجید) می‌باشد که اگر یکی از دو روایت متعارض، موافق با کتاب الله باشد، نسبت به دیگری، حق تقدّم را به خود اختصاص می‌دهد.

در رابطه با مسئله ترجیح به موافقت کتاب، روایات فراوانی در دسترس می‌باشد یکی از آنها مقبوله حنظله است و دوّمی روایت

حسن بن جهم است که تحت عنوان شماره ۱ در مسئله تخییر جلد ۲ کتاب اصول فقه و شرح فارسی بیان گردید. در صدر روایت این چنین آمده است: (قلت له تجیئنا الاحادیث ...) راوی خطاب به امام (ع) می‌گوید احادیثی از شما برای ما نقل می‌شود و باهم اختلاف و تعارض دارند؟

امام (ع) در جواب می‌فرماید احادیث متعارض را با کتاب و سنت مقایسه نما، هر کدام با کتاب و سنت شبیه باشد معلوم می‌شود که از ما و از گفته‌های ما خواهد بود و اگر شباهتی با کتاب و سنت نداشته باشد معلوم می‌گردد که از ما نخواهد بود. از فرمایش امام (ع) کاملاً پیداست که موافقت با کتاب باعث ترجیح روایت می‌باشد.

قال فی الکفایة: (انّ فی کون اخبار موافقة الكتاب ...) از فرمایش صاحب کفایه اشکال و شبهه‌ای در زمینه ترجیح بودن «موافقت کتاب و مخالفت با عامه» استفاده می‌شود و استاد مظفر از شبهه مزبور پاسخ می‌دهد ما حصل شبهه از این قرار است:

در مباحث گذشته کرارا یاد آور شدیم که مسئله تعارض و داستان ترجیح در باب تعارض، زمانی مطرح است که حجّیت هر دو روایت متعارض، محرز باشد بنابراین اخباری که بیانگر ترجیح دو روایت معتبر باشند، داخل در بحث تعارض و ترجیح، می‌باشند و امّا اخباری که بیانگر اصل حجّیت یکی از دو روایت متعارض، باشد از محلّ بحث بیرون است به سخن دیگر ما در صدد ترجیح احد الحجّتین بر دیگری هستیم، نه در صدد تمیز «حجّه» را از «لا حجّه» صاحب کفایه می‌خواهد بفرماید که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۸

موافقت کتاب و مخالفت عامه، باعث تمیز و جداسازی، حجّه از «لا حجّه» است نه باعث ترجیح «احد الحجّتین» بر دیگری چه آنکه روایت مخالف کتاب و موافق با عامه، اصلاً حجّیت و اعتباری ندارد.

شاهد مطلب، تعبیراتی است که در اخبار مربوطه، وارد شده‌اند مانند «أنه زخرف» و «باطل» «لیس بشیء» و «لم نقله» و در بعضی روایات دستور داده است که روایت مخالف کتاب و موافق عامه، را به دیوار بنزید (که بچه واز کنه) از تعبیرات مذکور معلوم می‌شود که روایت مخالف قرآن، و موافق عامه، اصلاً اعتبار و حجّیتی ندارد و لذا توان و قدرت معارضه با روایت موافق کتاب و مخالف عامه، را نخواهد داشت بنابراین مسئله موافقت با کتاب و مخالفت با عامه، مربوط به باب تمیز «حجّه» از «لا حجّه» می‌باشد و ربطی به باب تعارض ندارد «زخرف» ... (زخرفه) یعنی زشتش کرد، (زخرف الکلام) یعنی سخن را با حرف دروغ آراست.

اقول فی مسئله موافقة الكتاب ... ص ۵۶۰، س ۱۰.

ما حصل پاسخ از این قرار است: در مورد مسئله موافقت و مخالفت با کتاب دو طائفه اخبار موجود است:

طائفه اول: از ما نحن فیه خارجند و طبق فرمایش صاحب کفایه، مربوط به بیان قیاس و معیار اصل حجّیت می‌باشد و به باب تعارض ربطی ندارد و آنها اخباری است که تعبیرات ذکر شده، در آنها به کار رفته است که عدم حجّیت روایت مخالف کتاب را، باثبات می‌رسانند.

به سخن دیگر مخالفت کتاب بر دو قسم است:

۱- مخالفت با نصّ و تصریح کتاب عزیز: (مثلاً آیه‌ای صریحاً می‌گوید فلان عمل واجب است و روایتی می‌گوید واجب نیست این نوع از مخالفت (که طائفه اول از اخبار بیان گر آن می‌باشند) باعث سقوط روایت مخالف، از حجّیت و اعتبار، خواهد شد.

۲- قسم دوم از مخالفت، مخالفت با ظاهر کتاب است مثلاً آیه (خلق لکم ما فی السّماوات و ما فی الارض ...) ظهور در حلیت همه چیز دارد و اگر روایتی دلالت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۵۹

بر حرمت فلان شیء نماید، تنها با ظهور کتاب مخالفت نموده و مخالفت با ظهور کتاب باعث، سقوط از حجّیت نخواهد شد.

طائفه دوم: از اخبار در مقام ترجیح احد الحجّتین المتعارضتین می‌باشد در این طائفه از روایات، تعبیرات «زخرف» و غیر ذلک، که

علامت عدم حجیت خبر که مخالف با کتاب است، وجود ندارد.

به عبارت دیگر طائفه دوم از روایات، بیانگر مخالفت ظاهری می‌باشد که اگر روایتی با ظاهر کتاب مخالفت داشت، از اعتبار و حجیت ساقط نخواهد بود، بنابراین طائفه دوم از روایات، داخل در ما نحن فیه می‌باشد و در صدد بیان ترجیح یکی از حجیت بر دیگری خواهد بود به این معنا که اگر یکی از دو روایت متعارض با ظاهر کتاب مخالفت داشته باشد و دیگری چنین مخالفتی نداشته باشد روایت غیر مخالف، دارای مرجح است و حق تقدم دارد و اگر مسئله تعارض در کار نبود هر دو روایت مذکور اعتبار و حجیت داشتند و قابل عمل بودند.

شاهد مطلب: (إذا الامر بالاخذ بالموافق و ترك المخالف وقع فی المقبوله...) (۱)

در روایت مقبوله چنین آمده است (که راوی سؤال می‌کند هر دو روایت مشهورند و هر دو روایت را راویان ثقه، نقل نموده‌اند و سپس راوی فرض می‌کند که هر دو روایت موافق کتاب است). از تعبیرات مذکور معلوم می‌شود که هر دو روایت حجیت دارند و ثابا استفاده می‌شود که مراد از مخالفت کتاب، مخالفت ظاهری است چه آنکه اگر مراد از مخالفت، مخالفت با نص کتاب باشد غیر معقول است که دو تا آیه برخلاف و ضد هم، نص و تصریح داشته باشد.

کَلْ ذَلِكْ يَدَلُّ عَلٰى اَنَّ الْمَرَادَ ... كَوْتَاهُ سَخْنُ تَعْبِيرَاتٍ مَزْبُورٍ شَاهِدٌ بَسِيْرٌ زَنْدَهْ اٰى اَسْتِ اَنَّ الْمَرَادَ اَزْ مَخَالَفَتِ الْكِتَابِ، مَخَالَفَتِ ظَاهِرِيْ مِيْ بَاشَدُ وَ مَخَالَفَتِ ظَاهِرِيْ بَاعْثُ سَقُوْطِ اَزْ حَجِّيْتِ نَخَوَاهُدُ بُوْد.

(و يشهد لما قلناه ايضا ...) شاهد دیگر جمله‌ای است که در روایت شماره ۱ باب تخییر آمده (فان كان يشبههما) اگر روایت با نص صریح کتاب موافق باشد عین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۰

فی ذلک روایات کثیره: (منها) مقبوله ابن حنظله المتقدمه.

و (منها) خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ۱) فقد جاء فی صدره:

قلت له: تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفه؟

قال: ما جاءك عنا فقهه على كتاب الله عز وجل و احاديثنا: فان كان يشبههما فهو منا، و ان لم يكن يشبههما فليس منا.

قال فی الكفاية: «ان فی كون اخبار موافقه الكتاب او مخالفة القوم من اخبار الباب نظرا: وجهه قوة احتمال ان يكون المخالف للكتاب فی نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد فی انه زخرف و باطل و ليس بشيء او انه لم نقله او أمر بطرحه على الجدار...».

أقول: فی مسألة موافقة الكتاب و مخالفته طائفتان من الاخبار:

(الاولی)- فی بیان مقیاس أصل حجیة الخبر، لا فی مقام المعارضة بغيره، و هی التي ورد فیها التعبيرات المذكورة فی الكفاية: انه زخرف و باطل ... الى آخره.

فلا بد ان تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب، لأنه هو الذي يصح وصفه بأنه زخرف و باطل و نحوهما.

کتاب است نه شبیه کتاب بنابراین از تعبیر به «یشبههما» معلوم می‌شود که مراد از موافق بودن با کتاب موافقت ظاهری می‌باشد و مراد از مخالفت با کتاب، ایضا مخالفت ظاهری خواهد بود.

نتیجه: طائفه دوم از اخبار مربوط به موافقت کتاب بیانگر مرجح باب تعارض است یعنی موافقت با کتاب، یکی از مرجحات دلیلین متعارضین حجیت خواهد بود.

«مؤلف»: در همین روایت حسن بن جهم گرچه تعبیر «یشبههما» دارد و لکن تعبیر «فلیس منا» را هم دارد و تعبیر مذکور، چیزی کمتر از تعبیر «زخرف و امثال آن» نخواهد داشت فتأمل.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۱

(و الثانية) فی بیان ترجیح أحد المتعارضین. و هذه لم یرد فیها مثل تلك التعبیرات، و قد قرأت بعضها. و ینبغی ان تحمل علی المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصه، لا سیما ان مورد بعضها مثل المقبولة فی الخبر الذی لو كان وحده لأخذ به و انما المانع من الاخذ به وجود المعارض، اذ الامر بالاخذ بالموافق و ترك المخالف وقع فی المقبولة بعد فرض كونهما مشهورین قد رواهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معا للكتاب بعد ذلك اذ قال: «فان كان الفقیهان عرفا حکمه من الكتاب و السنة». و لا ینبغی ان يكون ذلك الا الموافقة لظاهره و الا لزم وجود نصین متباینین فی الكتاب. کل ذلك یدل علی أن المراد من مخالفة الكتاب فی المقبولة مخالفة الظاهر لا النص.

و یشهد لما قلناه أيضا ما جاء فی خبر الحسن المتقدم: «فان كان یشبههما فهو منا»، فان التعبير بكلمة (یشبههما) یشیر الی أن المراد الموافقة و المخالفة للظاهر.

۵- مخالفة العامة: (۱)

(۱)- یکی از مرجحات منصوصه، «مخالفت عامه» است مثلا دو تا روایت داریم یکی می گوید قرائت سوره های عزائم در نماز جائز نیست و دیگری می گوید جائز است و علماء سنّی قرائت عزائم را در نماز جائز می دانند روایتی که قرائت عزائم را در نماز جائز نمی داند دارای مرجح می باشد.

استاد مظفر راجع به مرجحیت «مخالفت با عامه» سه تا مدرک را خاطر نشان می نماید دو تای آنها را مردود می شناسد و تنها مدرک سوم را مورد پذیرش قرار خواهد داد.

۱- اخباری که به طور اطلاق به اخذ روایت مخالف عامه و ترك روایت موافق با عامه، دستور می دهند همه آنها در رساله منسوب به «قطب راوندی» (که از اجلا و شخصیت های مورد قبول اهل علم رجال می باشد) نقل شده اند و فاضل نراقی، فرموده است که رساله مزبور از تألیفات قطب راوندی نمی باشد و بطور شایع ثابت نشده است که رساله مشتمل بر اخبار مورد بحث، از «قطب راوندی» باشد بنابراین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۲

إن الاخبار المطلقة الأمرة بالاخذ بما خالف العامة و ترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندی، و قد نقل عن الفاضل النراقی انه قال: انها غیر ثابتة عن القطب ثبوتا شایعا فلا حجة فیما نقل عنه.

و هناك رواية مرسله عن الاحتجاج تقدمت فی رقم (۱۰) لا حجة فیها لضعفها بالارسال. فینحصر الدلیل فی (المقبولة) المتقدمة. و ظاهرها كما سبق قریبا

روایات رساله مزبور، اعتباری ندارد و بعنوان مدرک، برای مرجحیت «مخالفت با عامه»، مورد قبول نخواهد بود.

۲- مدرک دوم روایت شماره ۱۰ از اخبار تخییر است و مرجحیت مخالفت با عامه از روایت مذکور استفاده می شود.

در سابق بیان کردیم که روایت مذکور مرسله است و از جهت ارسال، مواجه با ضعف سند می باشد.

۳- فینحصر الدلیل فی المقبولة ... تنها مدرک برای مرجحیت «مخالفت عامه» همان مقبولة حنظله است که دلالت بر ترجیح دارد و مربوط به باب «تمیز حجة از لا حجة» نمی باشد چه آنکه مقبولة حنظله در اینکه روایت مخالف عامه، نسبت به روایت موافق عامه

بعد از فرض حجیت هر دو روایت، ترجیح دارد، ظهور خواهد داشت بنابراین مرجحیت «مخالفت با عامه»، در باب تعارض، با مدرک مقبوله حنظله، مورد قبول واقع می‌شود و قول «قیل» مبنی بر اینکه مقبوله حنظله در صدد تمیز حجیه از لا حجیه است، مبنا و اساس ندارد.

و نتیجه: از مباحث گذشته تحت عنوان (المقام الاول المرجحات الخمسة) این چنین نتیجه می‌گیریم که مستفاد از اخبار ترجیح، آن است که مرجحات باب تعارض سه تا است: (۱- شهره، ۲- موافقه کتاب و سنه، ۳- مخالفت عامه) و هر کدام از مرجحات ثلاثه، از اخبار و روایات، مدرک داشتند و مسئله احداث زمانا و صفات راوی، فاقد مدرک بودند و لذا از مقام (مرجح بودن باب تعارض) عزل و از پشت میز «ریاست ترجیح دادن»، بیرون رانده شدند.

(المقام الثانی فی المفاضله بین المرجحات)

اشاره

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۳

ان الترجیح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه بعد فرض حجیه الخبرین فی انفسهما، فتدل علی الترجیح لا علی التمییز کما قیل. و نتیجه: ان المستفاد من الاخبار ان المرجحات المنصوصه ثلاثه: الشهرة، و موافقه الكتاب و السنه، و مخالفه العامه. و هذا ما استفاده الشيخ الكلینی فی مقدمه الکافی.

المقام الثانی- فی المفاضله بین المرجحات ان المرجحات فی جملتها (۱) ترجع الی ثلاث نواح لا تخرج عنها:

(۱)- مقام اول راجع به اصل مشخص نمودن مرجحات باب تعارض، بود که شهره و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه، بعنوان مرجحات باب تعارض، مورد تصویب واقع شد در مقام ثانی، راجع به فضیلت و برتری هریک از مرجحات، نسبت به دیگری بحث می‌شود و استاد مظفر پیش از ورود در اصل بحث، نحوه کارایی مرجحات را که شیخ (ره) در رسائل ذکر نموده در طی ۱۳ سطر بیان می‌فرماید و ما حصل مطلب از این قرار است:

بعضی از مرجحات، مربوط به صدور روایت است که روایت ذی مرجح از نظر صدور از امام (ع)، نسبت به صدور روایت معارض خود، اقرب الی الواقع است مثلا موافقت با مشهور و یا صفات راوی (بفرضی که صفات راوی را مرجح باب تعارض، بدانیم که مرجح ندانستیم) باعث می‌شود که روایت مشهور از نظر صدور از امام (ع) اقرب و نزدیکتر به واقع باشد نام مرجح مذکور (مرجح صدور) می‌باشد.

و بعضی از مرجحات، روایت را از نظر «جهت صدور» ترجیح می‌دهد مثلا مخالفت با عامه، باعث می‌شود که روایت ذی مرجح، فقط برای بیان حکم واقعی، صادر شده است و بخاطر تقیه و چیزهای دیگر نبوده است چه آنکه در روایت مخالف عامه، احتمال تقیه، محکوم به بطلان است و صدور آن برای بیان حکم واقعی، نسبت به روایت موافق با عامه، اقرب الی الواقع خواهد بود. اسم این مرجح،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۴

۱- ما یکون مرجحا للصدور، و یسمى (المرجح الصدوری)، و معنی ذلك ان المرجح يجعل صدور أحد الخبرین أقرب من صدور الآخر. و ذلك مثل موافقه المشهور و صفات الراوی.

۲- ما يكون مرجحاً لجهة الصدور، و يسمى (المرجح الجهتي)، فان صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقة او تعبدًا - قد يكون لجهة الحكم الواقعي و قد يكون لبيان خلافه لتقية او غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع. و ذلك مثل ما اذا كان الخبر مخالفاً للعامه، فانه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان الحكم الواقعي، لانه لا يحتمل فيه اظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

۳- ما يكون مرجحاً للمضمون، و يسمى (المرجح المضموني). و ذلك مثل موافقة الكتاب و السنة، اذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب الى الواقع في النظر.

و قد وقع الكلام في هذه المرجحات (۱) انها مترتبة عند التعارض بينها أو أنها في

(مرجح جهتي) می‌باشد.

و بعضی از مرجحات، کاری به صدور و جهت صدور، ندارد و تنها مضمون روایت را تقویت می‌نماید مثلاً موافقت با کتاب و سنت، باعث می‌شود که روایت موافق، از نظر مضمون «اقترب الی الواقع» است و روایت مخالف کتاب، از چنین اقریبیتی برخوردار نمی‌باشد. و نام این مرجح (مرجح مضمونی) می‌باشد.

(۱) - از این عبارت وارد اصل بحث می‌شود که بین علماء نزاع شده است:

مرجحات مذکور، اگر در موردی باهم تعارض نمایند (مثلاً یکی از دو روایت متعارض، موافق شهره است و دیگری، مخالف عامه است) آیا مترتب همدیگر می‌باشد؟

یعنی بعضی از مرجحات، دارای فضیلت و برتری هستند که تا آن مرجح وجود داشته باشد نوبت به دیگری نمی‌رسد یعنی مانند وضوء و تیمم خواهد بود؟ و یا آنکه همه مرجحات مورد قبول، در عرض هم هستند و هیچ‌یک بر دیگری فضیلت و برتری ندارد؟ چهار قول موجود است:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۵

(الأول) قول اول مربوط به مرحوم آخوند می‌باشد او در مورد مرجحات، امتیاز و فضیلتی برای یکی نسبت به دیگری قائل نمی‌باشد و معتقد است که همه مرجحات در عرض هم قرار دارند بنابراین اگر یکی از دو روایت متعارض، دارای مرجحی باشد مانند موافقت کتاب و دیگری مرجح دیگری مانند مخالفت عامه، داشته باشد. در این فرض ما بین مرجحین (نه فی ما بین روایتین) تراحم بوجود می‌آید (همان‌طوری که در سابق در مقام فرق بین تراحم و تعارض گفتیم تراحم در مقام امثال است) و در فرض مزبور امر دائر است بین اینکه مکلف به یکی از دو مرجح عمل نماید و به هر دو مرجح نمی‌تواند عمل نماید لذا قواعد باب تراحم، جاری می‌گردد اگر یکی از دو مرجح، از نظر مناط قوی بود، مقدم بر دیگری می‌باشد مانند انقاز شخص عالم که برتری دارد بر انقاز شخص جاهل.

و اگر هیچ‌یک اقوی مناطا نبود مسئله تخییر پیش می‌آید و مکلف مخیر است طبق هر یک از دو مرجح مزاحم، عمل نماید.

(مؤلف) صاحب کفایه برای مدعای خود این چنین استدلال نموده است: «اخبار و روایات ترجیح، اطلاق دارند و ناظر به بیان ترتیب بین مرجحات باب تعارض نمی‌باشند و بلکه در صدد بیان اصل ترجیح بوده (یعنی هذا مرجح و ذاك مرجح) بنابراین التزام به رعایت ترتیب بین مرجحات، دلیل و وجهی نخواهد داشت».

الثانی آنها مترتبة ... وحید بهبهانی معتقد است که مرجحات از امور مترتبة می‌باشند یعنی بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر، فضیلت و برتری دارد تا مرجح ذی فضیلت باشد نوبت به مرجح دیگر نمی‌رسد (شمع اگر پنهان شود شب‌پره بازیگری میدان شود ... بنابراین «مخالفت عامه» که مرجح جهتی می‌باشد اولی به تقدّم است بر «شهره» که مرجح صدور می‌باشد.

مثلا: یکی از دو روایت متعارض، مخالف با عامه است و روایت متعارض آنکه موافق عامه است دارای مرجح دیگری است یعنی از شهره روایتی برخوردار است در این فرض، مخالفت عامه اولی به تقدّم است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۶

(مؤلف) مرحوم بهبهانی برای اثبات مدعای خود که قول دوم باشد این چنین استدلال نموده است: اگر احد المتعارضین مخالف عامه باشد و دیگری موافق عامه باشد یقین داریم که روایت موافق با عامه یا اصلا از معصوم (ع) صادر نشده است و یا آنکه از باب تقیّه صادر شده است و لذا روایت مخالف عامه نسبت به روایت مشهور و موافق عامه برتری خواهد داشت.

الثالث أنّها مترتبه و لكن علی العکس من الاوّل ... مرحوم نائینی و جماعتی معتقد به ترتیب مرجحات هستند منتهی برعکس قول بهبهانی یعنی مرجح صدوری «شهره» اولی به تقدّم است نسبت به مرجح «جهتی» (مخالفت با عامه) مثلا یکی از دو روایت متعارض مشهور است و موافق با عامه و دیگری شاذ و نادر است و مخالف با عامه است روایت مشهور اولی بتقدّم خواهد بود.

(مؤلف) مرحوم نائینی برای مدعای خود این چنین استدلال نموده است: «اعتبار مرجح جهتی متفرّع بر اعتبار مرجح صدوری می باشد به عبارت دیگر مرجح صدوری اصل صدور روایت را از معصوم (ع) ثابت می نماید و تا اصل صدور محرز نباشد، نوبت بجهت صدور (برای بیان حکم واقعی و یا برای بیان حکم ظاهری) نخواهد رسید چنانچه اعتبار مرجح مضمونی، ایضا متفرّع بر اعتبار مرجح صدوری می باشد اولاً اصل صدور باید محرز باشد آن وقت است که نوبت به مرجح مضمونی (موافقت با کتاب) می رسد».

الزّابع أنّها مترتبه حسبما جاء فی المقبوله ...

بعضی از علماء در مورد مرجحات قائل به ترتیب شده اند و لکن به همان ترتیبی که در روایت مقبوله حنظله مطرح شده است در روایت مقبوله اولاً-شهره را و پس از آن موافقت با کتاب و سنّت را و پس از آن مخالفت با عامه را بعنوان مرجح باب تعارض، قلمداد نموده است بنابراین شهره، حق تقدّم بر «مرجح بعدی دارد و با نبودن شهره» موافقت کتاب حق تقدّم بر مرجح سوّمی دارد بنابراین شهره از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۷

فضیلت بیشتری برخوردار است و موافقت با کتاب و سنّت از فضیلت کمتری برخوردار می باشد و تنها بیچاره «مخالفت با عامه» از فضیلتی برخوردار نمی باشد و فقط از کنار فضیلت آباد عبور نموده و در مقابل دو مرجح قبلی حکم تیمّم نسبت به وضوء و یا شب پره نسبت به نور خورشید را دارد.

و فی الحقیقه انّ هذا الخلاف لیس بمناط واحد ... اختلاف مزبور در رابطه با ترتیبی بودن و عرضی بودن مرجحات، مبتنی بر انگیزه های متعدّدی می باشد که بخاطر آنها اختلافات و اقوال متعدّد بوجود آمده است.

منها- انه یبتنی علی القول بوجوب الاقتصار ...

اگر در مورد مرجحات قائل به اقتصار بشویم یعنی بگوئیم که مرجحات باب تعارض، منحصر به همان مرجحاتی است که در اخبار علاج مورد تصریح و نصّ واقع شده اند، (در مقابل قول به تعدّدی که خواهد آمد) در این فرض باید به «مدی» و اندازه دلالت اخبار، مراجعه شود که آیا از «اخبار» ترتیب استفاده می شود و یا عدم ترتیب و همچنین به نتیجه جمع عرفی بین اخبار باید مراجعه شود اخبار مرجحات در نحوه بیان مرجحات، اختلاف دارند باید بررسی نمائیم که نتیجه جمع عرفی بین اخبار، ترتیب است و یا عدم ترتیب.

در این زمینه علماء و بزرگان سخنان طولانی دارند که بررسی همه آنها وقت و زمان زیاد لازم دارد.

آنچه که از تتبع و بررسی اخبار استفاده می‌شود آن است که فی ما بین مرجحات، تفاضل و برتری وجود ندارد یعنی از خود اخباری که مرجحات را بیان می‌نماید فضیلت و برتری ثابت نمی‌شود (دقت فرمایید) مبنای مرحوم مظفر، همان مبنای صاحب کفایه است که دلیل و وجه قول صاحب کفایه را نقل نمودیم).

و یشهد لذلك اقتصار جمله منها ... شاهد بر اینکه از اخبار و روایات فضیلت و برتری بعضی مرجحات بر دیگری، استفاده نمی‌شود آن است که «جمله منها» عده‌ای از اخبار «علی واحد منها» بر یکی از مرجحات اکتفاء نموده است و ثانیاً اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۸

(ثم ما جمع المرجحات منها ...) بعضی اخباری که بین مرجحات جمع نموده است مانند: مقبوله و مرفوعه (البته بر فرض قبول مرفوعه) همه مرجحات را ذکر نکرده است و ثالثاً: «كما لم تتفق فی الترتیب بینها ...» اخباری که بیانگر مرجحات هستند در ترتیب بین مرجحات اتفاق بیان ندارند بعضی از اخبار، مثلاً موافقت کتاب را مقدم بر مخالفت عامه ذکر کرده و بعضی از آنها برعکس. (نعم ان المقبوله ...) آری روایت مقبوله حنظله (که عمده روایتی است در باب مرجحات، و ما از مقبوله حنظله مرجحیت صفات راوی را استفاده نکردیم) شهره را مقدم از بقیه مرجحات ذکر نموده و معلوم می‌شود که «شهره» نسبت به بقیه مرجحات اهمیت بیشتری دارد ولی در رابطه با بقیه مرجحات از مقبوله استفاده نمی‌شود که بین آنها ترتیب برقرار است (کیف و قد جمعت ...) چگونه ترتیب استفاده می‌شود در حالی که در جواب امام (ع) از سؤال سائل (مبنی بر اینکه هر دو خبر از نظر شهره مساوی می‌باشند) بین مرجحات جمع شده است یعنی امام (ع) در مقام پاسخ از سؤال مذکور، بین مرجحات جمع نموده است و همه را با یک چوب رانده است.

کوتاه‌سخن: استفاده ترتیب بین مرجحات را از اخبار، مشکل است و همان فرمایش صاحب کفایه قابل توجه است که اخبار در مقام بیان اصل مرجح می‌باشد نه در مقام بیان ترتیب و فضیلت بعضی از مرجحات بر بعضی دیگر. آری تنها برتری و تقدم شهره بر بقیه مرجحات از مقبوله حنظله استفاده می‌شود.

نتیجه این شد که اگر قائل باقتصار مرجحات در مرجحات غیر منصوصه در اخبار، بشویم مسئله ترتیب، از اخبار استفاده نمی‌شود. و منها انه یبتنی - بعد فرض القول بالتعدی الی غیر المرجحات المنصوصه ...

اگر در مورد مرجحات، قول به تعدی را بپذیریم (یعنی مرجحات منحصر به مرجحات منصوصه نیست بلکه هر چیزی که باعث ترجیح روایتی بر روایت دیگری بشود، جزء مرجحات می‌باشد) در این فرض (انه یبتنی ... علی ان

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۶۹

القاعده هل تقتضی ...) خلاف مذکور مبتنی می‌شود بر اینکه مقتضای قاعده چه خواهد بود؟ سه احتمال موجود است:

۱- مقتضای قاعده آن است که مرجح صدور مقدم بر مرجح جهتی می‌باشد.

۲- مرجح جهتی مقدم بر مرجح صدور است.

۳- قاعده اقتضای هیچ‌یک از دو تقدم مذکور را ندارد.

بنا بر احتمال سوم که قاعده اقتضای هیچ‌یک از تقدم مرجح را بر مرجح دیگری، نداشته باشد ماجرا داخل در باب تراحم می‌شود به اقوای مرجح، از نظر کشف مطابقت خبر با واقع، باید مراجعه شود که هر مرجحی از جهت مطابقت خبر با واقع، قوی باشد اولی بتقدم خواهد بود.

مرحوم شیخ نائینی استاد مرحوم مظفر، اصرار دارد بر اینکه مقتضای قاعده آن است که مرجح صدور بر مرجح جهتی تقدّم دارد و مبنا و دلیل مرحوم نائینی بر مطلب مذکور این است که اعتبار مرجح جهتی، متفرّع اعتبار مرجح صدور می‌باشد چه آنکه اولاً باید اصل صدور از امام (ع) محرز باشد آن وقت نوبت به این می‌رسد که صدور روایت به جهت بیان واقع بوده و یا به جهت تقیه بوده است و اگر صدور روایتی محرز نباشد، سخن گفتن از جهت صدور، معنایی نخواهد داشت.

بنابراین اگر روایتی موافق با عامّه باشد و درعین حال از شهره روایتی برخوردار باشد و روایت معارض آن شاذّ و نادر باشد و درعین حال مخالف با عامّه باشد، طبق اقتضای قاعده، خبر مشهور و موافق با عامّه، ترجیح دارد و مقدّم بر روایت شاذّ و مخالف با عامّه، خواهد بود چه آنکه شهره، اصل صدور روایت را از امام (ع) ثابت نموده است و قاعده بر حجّیت روایت مشهور حاکم است و روایت شاذّ و نادر در عین حالی که مخالف عامّه است حجّیت فعلی ندارد و معنا ندارد که روایت شاذّ و نادر را بخاطر مخالف بودنش با عامّه بر بیان حکم واقعی حمل نماییم و روایت مشهور را بخاطر موافق بودنش با عامّه بر بیان حکم تقیه‌ای حمل نماییم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۰

عرض واحد، علی أقوال:

(الاول) - انها فی عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها والخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الاقوى مناهما، فان لم يكن احدهما أقوى مناهما تخير بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية.

(الثاني) - انها مترتبة و يقدم المرجح الجهتي على غيره، فالمخالف للعامّة أولى بالتقديم على الموافق لهم و ان كان مشهورا. وهذا هو المنسوب الى الوحيد البهبهاني.

(الثالث) - انها مترتبة، و لكن على العكس من الاول، أي انه يقدم المرجح الصدوري على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامّة على الشاذّ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب اليه شيخنا النائيني.

(الرابع) - انها مترتبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الاخرى، بأن يقدم - مثلا حسبما يظهر من المقبولة - المشهور فان تساويا في الشهرة قدم الموافق للكتاب و السنة، فان تساويا في ذلك قدم ما يخالف العامّة.

و هناك أقوال أخرى لا فائدة في نقلها.

و في الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتنى على اشياء:

(منها) - انه يبتنى على القول بوجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، فان مقتضى ذلك ان يرجع الى مدى دلالة أخبار الباب، و الى ما ينبغى من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فيه، و قد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الاعلام

چنین حملی معنا ندارد چه آنکه اصل صدور روایت شاذّ محرز نبوده و مورد حرف است و اما اصل صدور روایت مشهور محرز می‌باشد و مورد حرف نخواهد بود.

نتیجه: از نظر مرحوم نائینی طبق اقتضای قاعده مرجح صدور (شهره) نسبت به مرجح جهتی (مخالف با عامّه) فضیلت و برتری دارد و دلیل مرحوم نائینی همان است که مرحوم مظفر، با عبارات مشکل بیان نمود و ما شرح دادیم و در صفحه ۵۷۵ هم یاد آور شدیم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۱

يحتاج استقصاؤه الى كثير من الوقت.

و الذي نقوله - على نحو الاختصار - إنه يبدو من تتبع الاخبار إنه 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 فی الترتیب بینها.

نعم ان (المقبولة) - التي هي عمدتنا في الباب و التي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم - ذكرت الشهرة اولاً، و يظهر منها أن الشهرة اكثر أهمية من كل مرجح. و اما باقى المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف و قد جمعت بينها فى الجواب عند ما فرض السائل الخبرين متساويين فى الشهرة.

و على كل حال، فان استفادة الترتيب بين المرجحات من الاخبار مشكل جدا ما عدا تقديم الشهرة على غيرها. و (منها) انه يبتنى - بعد فرض القول بالتعدى الى غير المرجحات المنصوصة - على ان القاعدة هل تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى، او بالعكس، أو لا تقتضى شيئاً منهما؟. و على التقدير الثالث لا بد ان يرجع الى اقوائيه المرجح فى الكشف عن مطابقتها للخبر للواقع، فكل مرجح يكون اقوى من هذه الجهة أيا كان فهو اولى بالتقديم.

و قد أصرّ شيخنا النائنى أعلى الله درجته على الاول، اى انه يرى ان القاعدة تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى. و بنى ذلك على كون الخبر صادر البيان الحكم الواقعى لا - لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقة (۱) او تبعدا؛ لان جهة الصدور من شئون الصادر، فما لا - صدور له لا - معنى للكلام عنه انه صادر لبيان الحكم الواقعى او لبيان غيره. و عليه فاذا كان الخبر الموافق للعامه

(۱) - حقيقة مانند روایت متواتر تبعدا مانند خبر واحد که با ادله حجیت خبر واحد تبعدا صدورش از امام (ع) ثابت می شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۲

مشهوراً و كان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفه الآخر للعامه، لان مقتضى الحكم بحجته المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى، ليحمل المشهور على التقيّة، اذ لا تبعد بصدور الشاذ حينئذ. أقول: ان المسلم انما هو تأخر رتبة الحكم (۱) بكون الخبر صادر البيان الواقع أو

(۱) - مرحوم مظفر در طى ۲۴ سطر از مدعا و دليل مرحوم نائنى، پاسخ می دهد اصل مطلب تا حدودى واضح و روشن است و لكن عبارت كتاب و تطبيق، اصل مطلب را به آن، يك مقدار مشكل می باشد و اگر سخن اينجانب (مؤلف) را حمل بر خودخواهى و احساس غرور و مبالغه گويى، و احيانا حمل بر توهين و جسارت بمقام شامخ اساتيد و مدرّسين كتاب اصول فقه، نكنيد مى توانم بگويم که در فهم اصل مطلب و تطبيق آن را به ۲۴ سطر عبارت كتاب، بعضى از قدمها دچار لغزش شده است.

(دقت فرمايد) اولاً اصل مطلب را بيان نموده و دوباره با ترجمه عبارت و ارجاع ضمائر و تجزيه و تركيب بعضى از جملات، اصل مطلب را با عبارت كتاب تطبيق خواهيم نمود.

مرحوم نائنى «مدعايى» دارد و يك «دليل».

مدعا: مرجح صدورى نسبت به مرجح جهتى، فضيلت و برترى دارد.

دليل: مرجح صدورى اصل و اساس روايت (که صدور از معصوم (ع) باشد) را درست می نمايد و مرجح جهتى کارى به صدور و عدم صدور روايت از معصوم (ع) ندارد بلکه جهت صدور (بيان کننده حکم واقعى است نه حکم ظاهرى) را ثابت می نمايد و جهت صدور متفرّع بر اصل صدور است باصطلاح معروف: «ثبت الارض ثم انقش ...» اولاً بايد اصل صدور ثابت شود و بعد از آن نوبت بحث از جهت صدور فرامى رسد.

مرحوم مظفر با تخریب استدلال استادش، بنای مدعاى او را منهدم می نمايد و ما حصل فرمايش مرحوم مظفر اين است:

در مورد خبرين متعارضين که يکى مرجح صدورى دارد و ديگرى مرجح جهتى

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۳

دارد، دو تا ماجرا و به تعبیر دیگر دو تا قضاوت و دو تا «حکم» و دو تا «داوری» موجود است:

۱- حکم کردن به اینکه خبر و روایت، به جهت بیان واقع و یا غیر واقع صادر شده است، بدون شک از نظر رتبه، متأخر از آن است که حکم به صدور روایت بشود.

به سخن دیگر، حکم نمودن و داوری کردن راجع به جهت صدور (بیان واقع و یا تقیه) متوقف و متفرع بر اصل صدور است این مطلب مسلم و مورد قبول همگان است.

۲- حکم کردن بر اینکه مرجح جهتی متوقف و متفرع بر مرجح صدوری می‌باشد.

آنچه که مسلم است مطلب شماره ۱ است و آنچه که مدّعی مرحوم نائینی است، مطلب شماره ۲ خواهد بود مطلب شماره یک که مسلم و مورد قبول است اولاً غیر از مدّعی نائینی است، و ثانیاً تلازم و ملازمه با مدّعی نائینی (ره) ندارد به عبارت واضح تر آنچه که مدّعی مرحوم نائینی است، مسلم و مورد قبول نیست و آنچه که مسلم و مورد قبول است مدّعی مرحوم نائینی نخواهد بود مطلب مسلم و مورد قبول (رتبه حکم کردن به اینکه صدور روایت برای تقیه است و یا برای بیان واقع، متأخر از حکم کردن به اینکه روایت حقیقه و یا تعبداً از امام (ع) صادر شده است، می‌باشد) و این مطلب مسلم، بدون شک و بلکه بطور بداهت و ضرورت غیر از مدّعا است مدّعا آن است که مرجح جهتی بر مرجح صدوری متوقف و متفرع می‌باشد و ثانیاً از لازمه آن مطلب مسلم، اثبات مدّعا نیست.

چه آنکه در مسئله مرجح صدوری و جهتی هیچ‌یک از هر دو مرجح بر دیگر متوقف و متفرع نخواهد بود مثلاً دو روایت متعارض، شماره ۱ آن مشهور است و موافق عامّه و شماره ۲ آن شاذّ است و مخالف عامّه، با قطع نظر از مسئله تعارض یعنی اگر بین آن‌ها تعارض نبود، هر دو حجّیت و اعتبار داشتند.

در فرض مذکور اگر بخواهیم روایت شماره ۲ (شاذّ) را به توسط اینکه مخالف با عامّه است بر دیگری ترجیح بدهیم متوقف و متفرع بر هیچ چیز نخواهد بود:

(۱) متفرع بر حجّیت فعلی روایت نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۴

(۲) متوقف بر عدم حجّیت فعلی خبر مشهور (شماره ۱) ایضا نمی‌باشد.

آری تنها بر حجّیت شأنی و اقتضایی خود، توقف دارد که بتوسط ترجیح (مخالفت عامّه) حجّیت فعلی پیدا می‌کند.

و همچنین اگر بخواهیم روایت شماره ۱ (مشهور) را بتوسط شهرت داشتنش بر حریف و معارض آن، ترجیح بدهیم جز بر حجّیت شأنی و اقتضایی خود، بر هیچ چیز دیگر، توقف ندارد کوتاه‌سخن، معلوم شد که مرجح جهتی، هیچ‌گاهی بر مرجح صدوری توقف و وابستگی ندارد.

نتیجه: مرجح صدوری فضیلتی بر مرجح جهتی ندارد و استدلال مرحوم نائینی مبتنی بر متفرع بودن مرجح جهتی بر مرجح صدوری، اساس ندارد و ظاهراً ایشان دو تا مطلب و «حکم» و «ماجرایی» را که بیان کردیم به هم خلط نموده است.

توضیح عبارت اقول انّ المسلمّ انما هو تأخّر رتبه الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع او لغيره عن الحكم بصدوره حقیقه او تعبداً ... «المسلم» اسم (انّ) است و «تأخّر رتبه الحكم ...» خبر «انّ» است. «هو» به «مسلم» راجع می‌شود.

و توقف الاول علی الثانی ... یعنی حکم کردن به جهت صدور (که فلان روایت برای بیان واقع و یا غیر واقع) صادر شده است، متوقف بر حکم به اصل صدور است.

و لکن ذلک غیر المدّعی ... یعنی توقف اول بر ثانی، غیر از مدّعی مرحوم نائینی می‌باشد.

و هو توقّف مرجح الاوّل علی مرجح الثّانی ... مرجح «هو» «مدعی» است یعنی مدّعی مرحوم نائینی آن است که مرجح اوّل (جهتی) متوقّف بر دوّمی است که مرجح صدور می‌باشد.

فانّه لیس المسلم نفس المدعی، و لا یلزمه ...

های «فانّه» ضمیر شأن است و به جایی بر نمی‌گردد، یعنی آنچه که مسلم است (حکم بر جهت صدور حکم، بر اصل صدور توقّف دارد) نه نفس «مدعا» است و نه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۵

از لازمه مدعا می‌باشد.

اما انّه لیس نفسه فواضح ... های «انه» به «مسلم» راجع می‌شود و های «نفسه» به «مدعی» بر می‌گردد.

لما قلناه من انّ المسلم هو توقّف الاوّل علی الثّانی ... گفتیم که مطلب مسلم عبارت است از توقّف اوّل (حکم بر جهت صدور) بر دوّم (حکم به اصل صدور).

و هو بالبدهة غیر توقّف مرجحه الّذی هو المدعی ...

مرجع «هو» «توقّف الاوّل علی الثّانی» می‌باشد «های» «مرجحه» به «اوّل» و های «علی مرجحه» به «الثّانی» رجوع می‌شود. و مراد از موصول (الذی) «توقّف مرجح اوّل بر مرجح ثانی است آن‌چنان «توقّف مرجح اوّل بر ثانی‌ای» که مدّعی مرحوم نائینی می‌باشد.

به عبارت دیگر (حکم به جهت صدور) توقّف بر (حکم به اصل صدور دارد).

این مطلب مسلم‌ایست و غیر از مسئله «توقّف مرجح صدور بر مرجح جهتی» است که مدّعی مرحوم نائینی می‌باشد.

و اما انّه لا یستلزمه فکذلک واضح فانه اذا تصوّرنا ...

مرجع «های» «انه» «مسلم» است و مرجع «های» «یستلزمه» «مدعی» می‌باشد یعنی اینکه مطلب مسلم، مدعی را لازم ندارد ایضا واضح است چه آنکه از لازمه «توقّف داشتن حکم بر جهت صدور بر حکم به اصل صدور» این نیست که حتما مرجح جهتی، متوقّف بر

مرجح صدور باشد.

نعم اذا دلّ دلیل خاصّ ...

نتیجه ما ذکر این شد که طبق اقتضای قاعده با قطع نظر از اخبار علاج، مرجحی بر مرجح دیگر، فضیلت و برتری ندارد آری اگر از محوطه اقتضای قاعده بیرون برویم و در وادی و صحرای اخبار علاج واقع شویم و خبری پیدا شود و دلالت بر فضیلت و تقدّم

مرجحی داشته باشد، مورد پذیرش خواهد بود مانند مقبوله حنظله که اولویّت و فضیلت و اولی به تقدّم «شهره روایتی» را به اثبات می‌رساند و ناگفته پیداست که مسئله دلالت دلیل، جدای از مقتضای قاعده می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۶

لغیره عن الحکم بصدوره حقیقه او تعبدا و توقّف الاوّل علی الثّانی، و لکن ذلک غیر المدعی، و هو توقّف مرجح الاوّل علی مرجح الثّانی فانه لیس المسلم نفس المدعی، و لا یلزمه.

اما انّه لیس نفسه فواضح لما قلناه من انّ المسلم هو توقّف الاوّل علی الثّانی و هو بالبدهة غیر توقّف مرجحه علی مرجحه الّذی هو المدعی.

و اما انّه لا یستلزمه فکذلک واضح، فانه اذا تصوّرنا هناک خیرین متعارضین:

۱- مشهورا موافقا للعامّة.

۲- شاذّا مخالفا لهم.

فان الترجیح للشاذ بالمخالفة انما یتوقف علی حجیته الاقتضائیة الثابتة له فی نفسه، لا علی فعلیه حجیته، و لا علی عدم فعلیه حجیة

المشهور فی قبالة، بل فعلیه حجیه الشاذ تنشأ من الترجیح له بالمخالفة و یترب علیها حینئذ عدم فعلیه حجیه المشهور. و كذلك الترجیح للمشهور بالشهرة انما یتوقف علی حجیته الاقتضائیة الثابتة له فی نفسه، لا علی فعلیه حجیته، و لا علی عدم فعلیه حجیه الشاذ فی قبالة، بل فعلیه حجیه المشهور تنشأ من الترجیح له بالشهرة و یترب علیها حینئذ عدم فعلیه حجیه الشاذ.

و النتيجة: ما حصل بحث در مقام ثانی این شد که در رابطه با تقدیم یکی از مرجحات بر دیگری، قاعده عقلی وجود ندارد بنابراین اگر فی ما بین مرجحات برخورد و رویارویی، اتفاق بیفتد از نظر قاعده عقلی احکام و قواعد باب تراحم به جریان می‌افتد و هر یک از مرجحات اگر اقوی مناظا بود مقدم می‌شود و اگر از نظر مناظا، هیچ‌یک بر دیگری اقواییت نداشت، مقتضای قاعده، تساقط است نه تخیر و در فرض تساقط جهت مشی عملی باید به اصول عملیه مربوطه مراجعه گردد.

(المقام الثالث فی التّعدی عن المرجّحات المنصوصة)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۷

و علیه فکما لا یتوقف الترجیح بالشهرة علی عدم فعلیه الشاذ المقابل له، كذلك لا یتوقف الترجیح بالمخالفة علی عدم فعلیه المشهور المقابل له، و من ذلك یتضح انه کما یتقضى الحکم بحجیه المشهور عدم حجیه الشاذ فلا معنی لحمله علی بیان الحکم الواقعی، كذلك یتقضى الحکم بحجیه الشاذ عدم حجیه المشهور فلا معنی لحمله علی بیان الحکم الواقعی. و لیس الاول اولی بالتقدیم من الثانی.

نعم اذا دل دلیل خاص مثل (المقبولة) علی اولیة الشهرة بالتقدیم من المخالفة فهذا شیء آخر هو مقتضى الدلیل، لا انه مقتضى القاعدة.

و النتيجة: إنه لا قاعدة هناك تقتضى تقدیم احد المرجحات علی الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة علی تقدیمها، و ما عدا ذلك فالمقدم هو الاقوی مناظا أى ما هو الاقرب الی الواقع فی نظر المجتهد، فان لم یحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هی التساقط لا التخییر. و مع التساقط یرجع الی الاصول العملیه التي یتقضيها المورد.

المقام الثالث - فی التّعدی عن المرجّحات المنصوصة

لقد اختلفت انظار الفقهاء (۱) فی وجوب الترجیح بغير المرجحات المنصوصة

(۱)- بحث در این است که آیا در مقام ترجیح یکی از دو روایت متعارض، بر دیگری، به مرجحات منصوصه در روایات علاج، باید اقتصار و اکتفاء شود و تجاوز از آنها جایز نمی‌باشد و یا آنکه تجاوز از آنها واجب است و در مقام ترجیح (که سه تا بود)، نباید به مرجحات ثلاثه منصوصه، اکتفا شود و بلکه با هر مرجح ممکن، احد المتعارضین را باید ترجیح داد؟ در این زمینه سه قول وجود دارد مرحوم مظفر اقوال ثلاثه را نقل می‌نماید و پس از آن به بیان انگیزه و علت اقوال می‌پردازد و سرانجام مختار خود را معرفی خواهد کرد.

قول اول: تعدی از مرجحات منصوصه واجب است یعنی هر چیزی که باعث

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۸

اقربیت روایت، الی الواقع بشود، بعنوان مرجح باید اخذ شود این قول اول مشهور است و شیخ انصاری (ره) و جمعی از محققین، به آن، تمایل نشان داده‌اند و حتی بعضی از فقهاء هر مزیتی را که حتی در اقریبیت الی الواقع، نقشی نداشته باشد برای ترجیح معتبر دانسته‌اند، مثلاً- راوی یکی از روایات، «سید» می‌باشد و راوی دیگری غیر «سید» می‌باشد مزیت سیادت گرچه باعث اقریبیت الی

الواقع نمی‌شود و در عین حال باعث ترجیح خواهد شد.

و یا مثلاً یکی از دو روایت متعارض، بیانگر حکم حرمت است و دیگری متضمن حکم «اباحه». روایت متضمن حکم حرام، از جهت احتیاط، مزیت دارد و باعث ترجیح می‌شود.

قول دوم: وجوب اقتضای بر مرجحات منصوصه است، که از کلام مرحوم کلینی در مقدمه کافی ظاهر می‌شود و صاحب کفایه هم تمایل نشان داده است قول مذکور از لازمه روش و طریقه اخباریین است که نسبت به اخبار جمود خاصی دارند و به ادله عقلی و ضوابط و قواعد غیر شرعی چنان اعتباری قائل نمی‌باشند.

قول سوم: تفصیل بین صفات راوی (افقهیت، اعدلیت، اورعیت) و غیر آنها که صفات راوی باعث ترجیح می‌شوند و غیر صفات راوی باعث ترجیح نمی‌شود یعنی اگر قرار باشد که مرجحات منصوصه در روایات علاج منحصر به سه تا باشد تعدی از آنها و صفات راوی را مرجح قرار دادن، جائز است و اما تعدی از مرجحات منصوصه به غیر صفات راوی جائز نخواهد بود.

و لما كانت المبانی فی الاصل فی المتعارضین مختلفه ...

انگیزه اختلاف در مسئله تعدی و عدم تعدی از مرجحات منصوصه، اختلافی است که در مورد اقتضای اصل اولی و ثانوی راجع به متعارضین متعادلین وجود داشت یعنی اختلاف در مسئله جواز و عدم جواز تعدی، مبتنی بر اختلافی است که در اقتضای اولی و ثانوی، نسبت به متعارضین، موجود است که هر یک از مبانی در مورد اقتضای اصل اولی و ثانوی، قولی را در رابطه با مسئله تعدی، و عدم تعدی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۷۹

بدنبال خواهد داشت. و اینک یک یک از مبانی را بررسی می‌نماییم.

اولاً: اذا قلنا بان الاصل ... یکی از مبانی و اقوال در مورد اقتضای اصل و قاعده اولی راجع به دلیلین متعارضین متعادلین، «تساقط» بود و مختار ما همین بود در صفحه ۴۹۶ تا صفحه ۴۹۹ و در صفحه ۴۹۶ شرح فارسی، ثابت نمودیم که مقتضای قاعده اولی با قطع نظر از روایات علاج، در مورد متعارضین متعادلین، تساقط است بنا بر قول بتساقط، دو صورت تصور می‌شود که بنا بر یک صورت، قول به تعدی جان می‌گیرد و بنا بر صورت دیگر قول به عدم تعدی سروسامان خواهد یافت.

صورت اول: علی القول بتساقط: (فان قلنا ان دلیل الاماره كاف ...)

بنا بر قول بتساقط یعنی اصل اولی که اقتضای تساقط را دارد، اقتضا دارد که بین دلیلین متعارضین، ترجیح داده نشود مگر در صورتی که دلیل بر مرجح داشته باشیم و این دلیلی که مرجح را ثابت نماید اگر همان ادله حجیت خبر واحد باشد، یعنی اگر ادله حجیت خبر واحد در اثبات مرجح کافی می‌باشد در این صورت، قول به عدم تعدی زنده خواهد شد چه آنکه در فرض کفایه ادله حجیت امارات، برای اثبات مرجح، ما هستیم و ادله حجیت امارات (آیه نباء و نباء عقلاء و ...) و روایتین متعارضین، و کاری به اخبار علاج نداریم.

ادله حجیت، حکم صورت تساوی و عدم تساوی دلیلین متعارضین را بیان می‌نماید و می‌گوید اگر دو روایت متعارض، باهم مساوی و متعادل بودند، هر دو بر اثر تعارض تساقط می‌نمایند و مشمول ادله حجیت نخواهند بود. و اگر یکی از آنها مرجح داشت بر دیگری مقدم می‌شود، در این صورت هر مزیتی که موجب اقریبیت الی الواقع بشود مرجح شناخته می‌شود و بنابراین مرجحات منحصر به سه تا و همچنین منحصر به کمتر و بیشتر نخواهد بود.

بالاخره دیدیم که قول به تساقط در یک صورت، قول به تعدی را بدنبال خود آورد.

و الظاهر ان الدلیل كاف فی ذلك ... مرحوم مظفر معتقد است که ادله حجیت، در اثبات مرجح کافی می‌باشد و مخصوصاً نباء عقلاء (که حجیت اماره و خبر واحد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۰

را ثابت می‌نماید) و خلاصه مطلب از این قرار است که بناء عقلاء که یکی از ادله حجیت اماره و خبر واحد است، حکم ۳ صورت را بیان می‌نماید: (۱) اگر خبر واحد ثقة، معارض نداشته باشد حجّت است (و يجب العمل به)، (۲) اگر دو خبر باهم تعارض داشتند و هر دو متعادل و مساوی بودند، هر دو حجّت ندارند و از اعتبار ساقط می‌باشند، (۳) اگر یکی از دو خبر متعارض، مرجح داشت و دیگری نداشت ذی مرجح اعتبار دارد (و يجب العمل به) بنابراین ما در مقام ترجیح به اخبار علاج نیازی نداریم و خود ادله حجیت خبر واحد می‌گویند در صورت وجود مرجح باید به ذی المرجح عمل شود و روی این مبنا قول بتعدی زنده می‌شود و ادله حجیت خبر واحد، مطلق مرجحاتی که باعث اقریبیت الی الواقع می‌شود را معتبر می‌دانند.

صورت دوم: علی القول: بتساقط: (و ان قلنا انّ دلیل الاماره غیر کاف ...) یعنی بنا به قول بتساقط اگر قائل شویم ادله حجیت اماره برای اثبات مرجح کفایت نمی‌کند و باید برای اثبات مرجح بدلیل جدید که همان «اخبار علاج» باشد، مراجعه شود، در این صورت قول به عدم تعدی، سروسامانی پیدا خواهد کرد (دقت فرمایید).

در صورت عدم کفایت، در باب تعارض ادله، ادله حجیت اماره و خبر واحد می‌گوید خبر واحد ثقة و بلا معارض حجّت است و اگر دو خبر ثقة باهم تعارض نمودند و باهم تساوی داشتند، هر دو از اعتبار و حجیت ساقط می‌شوند و ادله حجیت خبر واحد، دیگر لب از سخن گفتن و بیان حکم صورت تراجیح، می‌بندد و جهت روشن شدن حکم صورتی که دلیلین دارای مرجح باشد باید به اخبار علاج متوسل شویم اخبار علاج می‌گویند یکی از دلیلین متعارضین اگر مرجح داشته باشد باید اخذ شود و مرجحات را بیان می‌نماید و در مقام بیان مرجحات، فقط سه تا مرجح را معرفی می‌کند (همان طوری که در سابق بحث نمودیم و انحصار مرجحات را به سه تا مرجح، از نظر روایات علاجیه، ثابت کردیم) بنابراین تعدی از مرجحات، جائز نمی‌باشد چه آنکه ما هستیم و اخبار علاج و در مقام ترجیح احد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۱

المتعارضین، اخبار علاج به ما اجازه نمی‌دهد که از مرجحات منصوصه، تجاوز نماییم.

الّا اذ استفدنا من ادله التّرجیح ... مگر اینکه از اخبار علاج، عموم ترجیح را استفاده نماییم به این معنا که اخبار علاج را منحصر به سه تا مرجح (که در سابق ثابت نمودیم) ندانیم و بلکه از اخبار علاج چنین استفاده نماییم که کلّ مزیه توجب اقریبیت الاماره الی الواقع ... هر مزیه‌ای که باعث اقریبیت خبر الی الواقع می‌شود، بعنوان مرجح باب تعارض بشناسیم که در این صورت تعدی جائز خواهد شد.

كما ذهب اليه الشيخ الاعظم ... شیخ انصاری (ره) در رسائل از اخبار علاج استفاده نموده است که «کلّ مزیه»، مرجح است و مناط در ترجیح احد المتعارضین همان «اقریبیت الی الواقع» می‌باشد.

مرحوم شیخ انصاری جهت اثبات قول به تعدی و اینکه مرجحات، منحصر به سه تا نمی‌باشد و بلکه هر چیزی که باعث اقریبیت الی الواقع بشود، مرجح می‌باشد، سه وجه و دلیل ذکر نموده است.

وجه اول: اینکه امام (ع) در مقبوله حنظله او ثقیت و اصدقیت و ... را مرجح برای احد الزّوایتین قرار داده استفاده می‌شود که مناط در ترجیح همان موجبیت اقریبیت الی الواقع می‌باشد.

وجه دوم: در مقبوله حنظله، امام (ع) اخذ به روایت «مجمع علیه» را واجب دانسته و برای آن به «مما لا ریب فیه» تعلیل نموده است از جمله «مما لا ریب فیه» استفاده می‌شود که معیار، اقریبیت الی الواقع است و ذکر «مشهور» بعنوان مثال خواهد بود.

وجه سوم: امام (ع) در مورد اخذ به مخالف عامه، تعلیل به «انّ الرّشد فی خلافهم» نموده است و از تعلیل مزبور همان اقریبیت الی الواقع استفاده می‌شود.

کوتاه‌سخن: مرحوم شیخ از روایات علاج، قول به تعدی را استفاده نموده است.

مرحوم صاحب کفایه و دیگران وجوه ثلاثه شیخ را مناقشه کرده‌اند. به صفحه ۴۲۱

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۲

علی اقوال:

۱- وجوب التعدی الی کل ما یوجب الاقربیه الی الواقع نوعا، (۱) و هو القول المشهور، و مال الیه الشیخ الاعظم و جماعه من محققى اساتذتنا. و زاد بعض الفقهاء الاعتبار فی الترجیح بكل مزیه، و ان لم تفد الاقربیه الی الواقع او الصدور، مثل تقدیم ما یتضمن الحظر علی ما یتضمن الاباحه.

۲- وجوب الاقتصار علی المرجحات المنصوصه، و هو الذی یتضح من کلام الشیخ الكلینی فی مقدمه الکافی و مال الیه الشیخ صاحب الکفایه. و هو لازم طریقه الاخباریین فی الاقتصار علی نصوص الاخبار و الجمود علیها.

۳- التفصیل بین صفات الراوی فیجوز التعدی فیها و بین غیرها فلا یجوز.

و لما كانت المبانی فی الاصل فی المتعارضین مختلفه، فلا بد ان تختلف الاقوال فی هذه المسأله علی حسبها، فنقول:

اولا- اذا قلنا بأن الاصل فی المتعارضین هو التساقط- و هو المختار- فان الاصل یقتضی عدم الترجیح الا ما علم بدلیل کون شیء

مرجحا، و لكن هذا الدلیل هل ینفک فی نفس حقیه الاماره، أو ینتجج الی دلیل خاص جدید؟

فان قلنا: ان دلیل الاماره کاف فی الترجیح، فلا شک فی اعتبار کل مزیه توجب الاقربیه الی الواقع نوعا. و الظاهر ان الدلیل کاف فی

ذلک، لا سیما اذا کان دلیله بناء العقلاء الذی هو أقوى ادله حجیتها، فان الظاهر ان بناءهم علی العمل بكل ما هو اقرب الی الواقع من

الخبرین المتعارضین، أى ان العقلاء و أهل العرف فی مورد التعارض بین الخبرین غیر المتکافئین لا یتوقفون فی العمل بما هو اقرب

الی

جلد ۳ مصباح الاصول مراجعه نماید.

(۱)- یعنی برای نوع مردم اقریبیت الی الواقع داشته باشد مثلا- سیادت راوی، ممکن است برای بعضی افرادی که به سادات علاقه

مفرط دارند، باعث اقریبیت بشود ولی از نظر نوع مردم باعث اقریبیت نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۳

الواقع فی نظرهم و لا- ینفون فی حیره من ذلک. و ان كانوا یعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقی وحده بلا معارض. (۱) و اذا کان

للعقلاء مثل هذا البناء العملی فانه ینتکشف منه رضی الشارع و امضاؤه علی ما تقدم وجهه فی خبر الواحد و الظواهر.

و ان قلنا: ان دلیل الاماره غیر کاف و لا بد من دلیل جدید، فلا محاله ینبج الاقتصار علی المرجحات المنصوصه، الا اذا استفدنا من

ادله الترجیح عموم

(۱)- یعنی روایت مرجوح (فاقد مرجح) اگر معارض نداشت و تنها بود، عقلاء به آن عمل می‌کردند و از نظر عقلاء حجیت و اعتبار

داشت.

ثانیا اذا قلنا بأن القاعدة الاوليّه ... ص ۵۸۴ س ۵.

یکی از مبانی در روایتین متعارضین، این بود که مقتضای قاعده و اصل اولی تخییر است و بنا بر قول بتخییر، مسئله ترجیح، نیاز به

دلیل جدید، (اخبار علاج) ندارد بلکه در فرض وجود مرجح امر دائر است بین تعیین و تخییر یعنی اگر یکی از روایتین مرجح داشته

باشد برای ما بنا بر قول بتخییر، تردّد حاصل می‌شود که آیا وظیفه ما تخییر است (که در اخذ احد الخبرین مختیر باشیم) و یا آنکه

وظیفه ما اخذ به روایت ذی المرجح می‌باشد؟ در دوران امر بین تخییر و تعین، احتمال تعیین راجع (روایت ذی المرجح) وجوب و لزوم ترجیح و اخذ به روایت ذی المرجح را تعیناً ثابت می‌نماید و به حکم عقل اخذ به روایت مرجوح جایز نیست. و ذلك لأنه على القول بالتخیر يحصل العلم ... بنا بر قول به تخییر اخذ به ذی مرجح، هم منجز تکلیف است و هم معذر تکلیف خواهد بود چه آنکه عمل به روایت ذی المرجح هم در صورت «تخییر» وظیفه مکلف است (چه آنکه روایت ذی المرجح یکی از دو طرف تخییر است) و هم در صورت تعین، وظیفه مکلف است (چه آنکه در فرض تعین، عمل به ذی المرجح متعین می‌باشد) و لذا در فرض، اصابه، منجز است و در فرض خطأ معذر می‌باشد.

کوتاه‌سخن بنا بر قول به تخییر قول به تعدی زنده می‌شود چه آنکه احتمال تعیین راجح، در مورد کلّ مزیه توجب اقریب الخیر الی الواقع، موجود می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۴

الترجیح بكلّ مزیه توجب اقریبه الاماره الی الواقع، كما ذهب الیه الشیخ الاعظم، فانه أكد فی الرسائل علی ان المستفاد من الاخبار ان المناط فی الترجیح هو الاقریبه الی مطابقه الواقع فی نظر الناظر فی المتعارضین، من جهة انه أقرب من دون مدخلیه خصوصیه سبب و مزیه. و قد ناقش هذه الاستفادة صاحب الکفایه فراجع.

ثانیا- اذا قلنا بان القاعدة الاوليّه فی المتعارضین هو التخییر، فان الترجیح علی کلّ حال لا یتحتاج الی دلیل جدید، فان احتمال تعین الراجح کاف فی لزوم الترجیح، لانه یتكون المورد من باب الدوران بین التعین و التخییر، و العقل یتحکم بعدم جواز تقدیم المرجوح علی الراجح لا سیما فی مقامنا، (۱) و ذلك لانه بناء علی القول

(۱)- یعنی مخصوصا در مقامی که ما هستیم ما در مقام حجّیت می‌باشیم و در دوران امر بین تعین و تخییر در باب حجّیت، بدون شک احتمال تعین مقدم است و اما در دوران امر بین تعین و تخییر در احکام فقهی، اختلاف وجود دارد.
ثالثا: اذا قلنا بان القاعدة الثانویّه ... ص ۵۸۶، س ۷.

شرح: یکی از مبانی در متعارضین، آن است که مقتضای قاعده ثانویّه (اخبار علاج) تخییر است و اگر از اخبار علاج، تخییر را مطلقا (چه احد المتعارضین، مرجح داشته باشد و یا نداشته باشد) استفاده نمودیم در این صورت اصلا مسئله ترجیح به نابودی کشانده می‌شود و اگر تخییر مشروط را استفاده نمودیم (به این معنا که اگر متعارضین تعادل و تساوی داشتند، تخییر، مطرح است و اگر تعادل و تساوی نداشتند، تخییر کنار زده می‌شود).

در این فرض، ما هستیم و اخبار علاج و باید از نفس اخبار علاج، مسئله ترجیح را استفاده نمائیم و همان دو احتمال سابق مطرح می‌شود:

۱- اخبار علاج هر مزیتی را مرجح می‌داند (چنانچه شیخ انصاری از اخبار علاج استفاده عموم را نموده بود) در این صورت قول به تعدی زنده می‌شود.

۲- از اخبار علاج خصوص مرجحات منصوصه ثلاثه، استفاده می‌شود، که در این صورت قول به عدم تعدی زنده خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۵

اذا عرفت ما شرحناه فانک تعرف ان الحق علی کلّ حال ... ص ۵۸۷، س ۲.

شرح مرحوم مظفر در مسئله مورد بحث (مقام ثالث) مذهب شیخ انصاری (ره) «که مطابق مشهور است» را می‌پذیرد یعنی تعدی از مرجحات منصوصه واجب است، و هر مزیتی که باعث اقریب اماره، الی الواقع می‌شود، مرجح احد المتعارضین خواهد بود. و ذلك بناء علی المختار من ان القاعدة ... مبنای مرحوم مظفر با مبنای مرحوم شیخ اعظم (ره) منافاتی ندارد چه آنکه مرحوم مظفر

در باب متعارضین فرمودند مقتضای قاعده اولیه و ثانویه، «تساقط» است و این تساقط در صورتی است که مرجحی در کار نباشد و اگر احد المتعارضین دارای مرجح باشد اخذ به مرجح خواهد شد، مرحوم مظفر گرچه مرجحات منصوصه را به سه تا، منحصر نموده و لیکن مختارش همان مختار شیخ انصاری می‌باشد که تعدی از مرجحات منصوصه جائز است و هر مزیتی که موجب اقریبیت الی الواقع بشود، وسیله ترجیح می‌باشد.

فانّ بناء العقلاء مستقرّ علی العمل ... مدّعی مرحوم مظفر با مدّعی شیخ انصاری (ره) یکی می‌باشد یعنی در صورت عدم تساوی و تعادل دلیلین (کلّ مزیه). هم از نظر شیخ (ره) و هم از نظر مرحوم مظفر، مرجح می‌باشد و هر دو بزرگوار قول به تعدی را قبول دارند.

منتهی مرحوم شیخ (ره) با استفاده «عموم ترجیح»، از روایات علاج، مدّعی مزبور را ثابت می‌نماید و مرحوم مظفر دلیل شیخ را قبول ندارد و لذا با بناء عقلاء مدّعی مزبور را ثابت می‌نماید به این کیفیت که بناء عقلاء در فرض عدم تساوی و تعادل خبرین متعارضین، ذی المرجح را مقدّم می‌داند و عقلاء به هر مزیتی که باعث اقریبیت الی الواقع بشود، عمل می‌نمایند. بنابراین نیاز به دلیل شیخ (استفاده عموم ترجیح را از اخبار علاج که مرحوم شیخ با وجوه ثلاثه ثابت نموده)، نداریم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۶

بالتخیر يحصل العلم بأنّ الراجح منجز للواقع اما تعییننا و اما تخیرنا و كذلك هو معذر عند المخالفه للواقع. و اما المرجوح فلا یحرز كونه معذرا و لا یكون العمل به معذرا بالفعل لو كان مخالفا للواقع.

و علیه، فیجوز الاقتصار علی العمل بالراجح بلا شك، لانه معذر قطعاً علی كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، و لا یجوز الاقتصار علی العمل بالمرجوح لعدم احراز كونه معذرا.

ثالثاً- اذا قلنا بان القاعدة الثنویة الشرعیة فی المتعارضین هو التخییر كما هو المشهور و ان كانت القاعدة الاولیة العقلیة هی التساقط- فلا بد ان نرجع الی مقدار دلالة اخبار الباب: فان استفدنا منها التخییر مطلقاً حتی مع وجود المرجحات فذلك دلیل علی عدم اعتبار الترجیح مطلقاً بأی مرجح كان. و ان استفدنا منها التخییر فی صورة تكافؤ المتعارضین فقط، فلا بد من استفادة الترجیح من نفس الاخبار، اما بكل مزیه أو بخصوص المزايا المنصوصة و قد عرفت ان الشیخ الاعظم

و ان كان الحقّ انّ الاخبار تشعر بذلك ... یعنی گرچه حق آن است که اخبار علاج اشعار به «عموم ترجیح» دارد ولی به سرحده دلالت نمی‌رسد.

فهی تؤید ما نقول ... اخبار علاج مؤید قول ما (که قول به تعدی باشد) خواهد بود نتیجه این شد که در مقام ثالث مرحوم مظفر همانند شیخ اعظم، قائل به تعدی شد منتهی مسئله جواز تعدی و یا وجوب تعدی را برخلاف شیخ انصاری با بناء عقلاء ثابت نمود. و بقیة هناک اباحت کثیره فی هذا المسألة ...

بحث‌های زیادی در رابطه با تعادل و تراجیح، مطرح است و مرحوم مظفر از آنها یادآوری نفرموده است مانند بحث اینکه اگر در اعتبار مرجح و عدم آن شک شود چه باید کرد؟ و مباحث دیگر از قبیل انقلاب نسبت و مسئله حجیت امارات از باب سببیت و احکام آن و غیر ذلك به مصباح الاصول ج ۳ باب تعادل و تراجیح مراجعه شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۷

یستفید منها العموم.

اذا عرفت ما شرحناه فانک تعرف ان الحق علی كل حال ما ذهب الیه الشیخ الاعظم الذی هو مذهب المشهور، و هو الترجیح بكل مزیه توجب اقریبه الاماره الی الواقع نوعاً، و ذلك بناء علی المختار من ان القاعدة هی التساقط فانها مخصوصه بما اذا كان

المتعارضان متكافئين. و اما ما فيه المزيه الموجبه لأقربيه الاماره الى الواقع في نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر على العمل بذي المزيه الموجبه للاقربيه الى الواقع كما تقدم. و لا نحتاج بناء على هذا الى استفادة عموم الترجيح من الاخبار و ان كان الحق ان الاخبار تشعر بذلك، فهي تؤيد ما نقول، و لا حاجة الى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها.

هذا آخر ما اردنا بيانه في مسألة التعادل و التراجيح، و بقيت هناك اباحث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها الى المطولات. و الحمد لله رب العالمين.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۸

كان كل ما عثرنا عليه من «مباحث الاصول العملية» التي تشكل الجزء الرابع و الاخير من الكتاب بين اوراق آية الله المؤلف طاب ثوابه: هو «مبحث الاستصحاب» الذي آثرنا نشره لوحده في هذه الطبعة من الكتاب و الحقناه في الجزء الثالث ... و نأمل بعون الله تعالى أن نعثر على البحوث الثلاثة الباقية من هذا الجزء لنقوم بنشرها للطبعات اللاحقة.

الناشر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۸۹

المقصد الرابع - مباحث الاصول العملية

تمهيد:

لا شك في أن كل متشرع (۱) يعلم علما اجماليا بأن لله تعالى احكاما الزامية من

(۱) - استاد مظفر در جلد ۱ اصول فقه فرمودند مباحث علم اصول در چهار مقصد و يك خاتمه، خلاصه می شود مقصد اول مربوط به مبحث الفاظ بود و مقصد دوم راجع به مباحث ملازمات عقليه بود و مقصد سوم نسبت به مباحث حجیه بود و مقصد چهارم از اصول عملیه بحث می نماید و خاتمه، راجع به تعادل و تراجیح بحث و بررسی دارد در جلد دوم، مباحث تعادل و تراجیح را جزء، مباحث حجّت قرار داد، و هم اکنون نوبت به مقصد رابع رسیده است که باید اصول عملیه در آن بررسی شود و ناگفته نماند که در مقصد رابع تنها با بحث و بررسی راجع به استصحاب مواجه می شویم از بحث و گفتگو مربوط به «برائت» و «تخیر» و «احتیاط» و «اشتغال»، خبری نیست و این یا بخاطر آن است که مرحوم مظفر اصلا راجع به اصول ثلاثه مذکوره چیزی ننوشته است، و یا نوشته است و در دسترس متصدیان چاپ اصول فقه، قرار نگرفته است علی ای حال هر دو احتمال موجود است بعضی شکسته خوانند بعضی نشسته خوانند چون نیست خواجه حافظ معذوردار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۰

ما را.

مرحوم مظفر بحث راجع به اصول عملیه و زمینه سازی برای آن را از اینجا و به این کیفیت آغاز می نماید:

هر متشرعی علم اجمالی دارد که خداوند تبارک و تعالی یک سلسله احكام الزامی (همانند وجوب و حرمت) را بر مکلفین واجب نموده است و مکلفین باید از آنها امثال نمایند و احكام مزبور بین عالم و جاهل مشترک می باشد و این چنین نیست که اختصاص به عالمین داشته باشند و جاهلین به احكام الزامی الهی، از این جهت آسوده و فارغ البال باشند.

این علم اجمالی باعث می‌شود که احکام مذکور گریبان‌گیر آقای مکلف بشود و ذمه او را مشغول و بر او منجز گردد بنابراین بر مکلف واجب است که به خاطر فارغ ساختن ذمه خود (که عقل به آن دستور می‌دهد) سعی و کوشش نماید تا نسبت به احکام و تکالیف، معرفت و آشنایی پیدا کند و از راه‌هایی، احکام را بدست بیاورد و با عمل به آن‌ها، ذمه خود را فارغ سازد البته از راه‌هایی باید وارد شود که برای مکلف مؤمن باشد یعنی احکام الهی را از طریقی که در شریعت مقدّس اسلام، مشخص شده است، تحصیل نماید که در این صورت با عمل طبق آن‌ها، یقین به فراغ ذمه خواهد داشت و به خاطر همین علم اجمالی و حکم عقل به فراغ ذمه، قائل به وجوب معرفت احکام و وجوب فحص از «ادله ثابت‌کننده احکام»، می‌باشیم که آقای مکلف باید وسع و توان خود را در این زمینه به آخر برساند یعنی به اندازه توان و قدرت خود جهت تحصیل احکام از ادله و طرق تعیین شده، سعی و جدیت نماید و اگر خود از عهده این کار بر نمی‌آید، از مجتهدی باید تقلید کند.

و حینئذ اذا فحص المکلف ...

آقای مکلف اگر در جستجوی تکالیف برآمد از دو حالت بیرون نمی‌باشد:

حالت اول آن است که نسبت به همه احکام در جمیع موارد به اقامه حجّت و دلیل، دسترسی پیدا می‌کند و همه احکام و تکالیف محتمله را از طریق حجج و ادله، تحصیل می‌نماید و مورد شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند و در این صورت آقای

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۱

مکلف (مجتهد) حالت تحیر ندارد و در چهارراه چکنم قرار نمی‌گیرد و به مطلوب واقعی و مقصود نهایی خود، نائل آمده است و لکن چنین چیزی فقط در مقام تصوّر قابل فرض است و از نظر مقام وقوع، برای هیچ مجتهدی تحصیل همه احکام از طریق ادله و حجج شرعیّه، اتفاق نمی‌افتد چه آنکه در زمان غیبت ولی عصر (ارواحنا له الفداء) ادله شرعیّه به اندازه کافی که همه احکام را ثابت می‌نماید، در دسترس، وجود ندارد.

حالت دوم آن است که آقای مجتهد در مقام فحص و بررسی ادله شرعیّه، موفق می‌شود که نسبت به جمله‌ای از موارد، احکام و تکالیف را با ادله شرعیّه ثابت نماید و موارد دیگری باقی می‌ماند که احتمال وجود تکالیف در آنها، موجود است و از اقامه دلیل و حجّت، در حال شک و تحیر، (از لحاظ تشخیص تکلیف) قرار خواهد گرفت: فماذا تراه صانعا؟ آقای مجتهد چه باید بکند تا از حالت تحیر و بلا تکلیفی بیرون گردد؟

دو تا سؤال زنده می‌شود: ۱- آیا نسبت به مواردی که دست مجتهد از ادله و حجج، کوتاه می‌باشد قاعده و ضابطه عقلی وجود دارد

که به آن مراجعه و با عمل کردن طبق آن، از حیرت و بلا تکلیفی بیرون آید و از نظر تشخیص تکلیف شرعی خاطر جمع شود؟

۲- آیا شارع مقدّس، (نظر بر اینکه با علم غیب می‌داند که آقای مکلف در چنین شرایطی واقع می‌شود) وظائف عملی بر مجتهد، قرار داده است که عند الحاجة، به آن وظائف مراجعه و عمل نماید و از حالت تحیر خارج شود و با عمل کردن بر طبق وظائف مجعول من قبل الشّارع، از عقاب نجات پیدا نماید و از این جهت خاطر جمع بشود؟

مقصد رابع، پاسخ‌گوی دو سؤال مذکور می‌باشد و به هر دو سؤال پاسخ مثبت می‌دهد یعنی در مقصد رابع، بحث از این است که آقای مجتهد در مواردی که برای اثبات احکام و تکالیف، از اقامه دلیل و حجّت، عاجز مانده و در حال تحیر واقع شده است، باید به وظائف و قواعدی عمل نماید تا از شرّ سرگردانی آسوده شود و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۲

یقین پیدا نماید که از عقاب، مصون خواهد بود و متکفّل بیان قواعد و وظائف مذکور، مقصد رابع می‌باشد.

هی‌آلتی تسمی عند الاصولیین ... «قواعد و وظائف» مجتهد در مقام تحیر به سه تا نام یاد شده است:

(۱) اصل عملی، (۲) قاعده اصولی، (۳) دلیل فقاهتی.

و قد أتضح لدى الاصوليين أنّ الوظيفة الجارية ...

از نظر علماء علم اصول عملی که در همه ابواب فقه (از طهارت الی دیات) جاری می‌باشد چهار تا اصل است که اختصاص به بعض ابواب فقه ندارد و آنها عبارتند از «اصالة البراءة» و «اصالة الاحتياط» و «اصالة التخيير» و «اصالة الاستصحاب».

هریک از اصول عملیه چهارگانه، هم قاعده عقلی می‌باشد و هم قاعده شرعی (که از ناحیه شارع مقدّس جعل شده است) مثلاً اصالة البراءة، که در مورد شک در تکلیف جاری می‌شود، مانند شک در شرب «توتون» اگر مبتنی بر «قاعده قبح عقاب بلا بیان» باشد، قاعده عقلی می‌باشد و اگر مبتنی (بر رفع ما لا يعلمون...) باشد، قاعده و ضابطه شرعی خواهد بود و همچنین «اصالة الاحتياط» که در مورد شک در مکلف به، جاری می‌گردد (مانند دوران امر بین قصر و تمام) اگر مبتنی بر قاعده (اشتغال یقینی فراغ یقینی را لازم دارد) باشد، قاعده عقلی می‌باشد و اگر مبتنی بر روایات (فاحتط لدينك...) باشد، قاعده شرعی خواهد بود.

و همچنین اصالة التخيير که در دوران امر بین المحذورین (وجوب و حرمت) جاری می‌شود، اگر مبتنی بر حکم عقل باشد، قاعده عقلی می‌باشد و اگر مبتنی بر روایات تخییر باشد، قاعده شرعی خواهد بود. و كذلك اصالة الاستصحاب اگر مبتنی بر بناء عقلاء باشد، قاعده عقلی می‌باشد و اگر مبتنی بر روایت (لا تنقض اليقين بالشك...) باشد، قاعده شرعی خواهد بود.

و من جميع ما تقدّم يتّضح لنا ...

از مباحث گذشته به دو تا مطلب دست می‌یابیم:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۳

نحو الوجوب و الحرمة يجب على المكلفين امثالها يشترك فيها العالم و الجاهل بها.

و هذا «العلم الاجمالي» منجز لتلك التكاليف الالتزامية الواقعية، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - ان يسعى الى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفراغ ذمته باتباعها.

و من أجل هذا نذهب الى القول بوجوب المعرفة و بوجوب الفحص من الادلة و الحجج المثبتة لتلك الاحكام، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث و يستنفد مجهوده الممكن له (۱).

و حينئذ، اذا فحص المكلف و تمت له اقامة الحجّة على جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب و هو أقصى ما يرمى اليه المجتهد الباحث و يطلب منه.

و لكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين. بأن تحصل له الادلة على الاحكام الالزامية كلها، لعدم توفر الادلة على الجميع.

و اما اذا فحص و لم تتم له اقامة الحجّة الا على جملة من الموارد، و بقيت لديه

۱- موضوع مقصد رابع «شك در حکم واقعی» می‌باشد که مجتهد بخاطر نبودن حجّت و دلیل، نسبت به حکم واقعی مسئله مورد نظر، شک دارد و باید به یکی از اصول عملیه رجوع نماید.

۲- موضوع اصول عملیه چهارگانه ایضا «شک به حکم واقعی» خواهد بود.

(۱)- لو فرض ان مكلفا لا يسعه فحص ادلة الاحكام لسبب ما، و لو من جهة لزوم العسر و الحرج - فانه يجوز له أن يقلد من يطمئن اليه من المجتهدين الذي تم له فحص الادلة و تحصيل الحجّة، و ذلك بمقتضى ادلة جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف و التي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه و من هنا قسموا المكلف الى مجتهد و مقلد و محتاط.

و نحن عرضنا من هذا المقصد انما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط، و هو المناسب لعلم الاصول.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۴

موارد أخرى یحتمل فیها ثبوت التکلیف و یتعذر فیها اقامه الحجة لأى سبب كان (۱) - فان المکلف یقع (۲) لا محالة فی حالة من الشک تجعله فی حيرة من أمر تکلیفه.

فما ذا تراه صانعا؟

هل هناك حکم عقلی یرکن الیه و یطمئن بالرجوع الی مقتضاه؟

او أن الشارع قد راعی هذه الحالة للمکلف لعلمه بوقوعه فیها فجعل له وظائف عملیة یرجع الیها عند الحاجة و یعمل بها لتطمینه من الوقوع فی العقاب؟

هذه اسئلة یجب الجواب عنها.

و هذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، لیحصل للمکلف الیقین بوظیفته الی یجب علیه ان یعمل بها عند الشک و الحيرة.

و هذه الوظيفة أو الوظائف هی الی تسمى عند الاصولیین بالاصل العملی، او القاعدة الاصولیة، او الدلیل الفقاهتی.

و قد اتضح لدى الاصولیین ان الوظيفة الجاریة فی جمیع أبواب الفقه من غیر اختصاص بیاب (۳) دون باب هی علی اربعة أنواع:

(۱) - ان تعذر اقامة 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 لاحدهما علی الآخر. (۲) - تعذر اقامه حجت سه تا سبب دارد:

۱- در مورد حکم واقعی (شرب توتون) اصلا دلیل اجتهادی (خبر واحد) «ظهور آیه» «اجماع» و «عقل» نداریم.

۲- دلیل از کتاب و سنت و ... داریم منتهی دلیل، اجمال دارد و حکم واقعی از آن، استفاده نمی‌شود.

۳- دلیل از سنت داریم منتهی معارض دارد مثلا در مورد حکم واقعی لحم «ارنب» دو تا روایت متعارض، موجود است که هر دو از جمیع جهات مساوی و متعادل می‌باشند و مرجحی هم در کار نیست لذا حکم واقعی را نمی‌توانیم از آنها استفاده نمائیم.

(۳) - اصول و قواعد فراوانی داریم که اختصاص به بعضی از ابواب فقه دارد مثلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۵

۱- أصالة البراءة.

۲- أصالة الاحتیاط.

۳- أصالة التخییر.

۴- أصالة الاستصحاب.

و من جمیع ما تقدم یتضح لنا:

أولاً- ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشک بالحکم (۱).

ثانیا- ان هذه الاصول الاربعة مأخوذ فی موضوعها الشک بالحکم أيضا.

ثم اعلم ان الحصر فی هذه الاصول الاربعة (۲) حصر استقرائی، لانها هی الی

(اصالة الطهارة) مخصوص باب طهارة است و اصالة الصحة و امثال آنکه در همه ابواب جاری نمی‌شوند

(۱) - المقصود بالشک ما هو أعم من الشک الحقیقی (و هو تساوی الطرفين)، و من الظن غیر المعبر، نظرا الی أن حکمه حکم

الشک، بل باعتبار آخر یدخل الظن غیر المعبر فی الشک حقیقه، من ناحية انه لا یرفع حيرة المکلف باتباعه فیبقى العامل به شاکا فی

فراغ ذمته.

(۲) - حصر بر دو قسم است:

۱- حصر عقلی آن است که دوران امر بین نفی و اثبات باشد مانند (العدد اما زوج او لیس بزوج) که قسم سوّم ندارد بنابراین عدد در دو قسم حصر شده است و از این دو قسم بیشتر نخواهد بود چه آنکه عددی یا زوج است و یا فرد و قسم سوّم ندارد.

۲- حصر استقرائی آن است که شخصی، استقراء و تفحص می‌کند و اقسامی را برای «مقسم» پیدا می‌نماید و می‌گوید: فلان شیء دارای سه قسم، می‌باشد و ممکن است اقسام بیشتری وجود داشته باشد و لکن او پیدا نتوانسته است.

استاد مظفر دو مطلب قابل توجهی را در زمینه اصول عملیه بیان می‌فرماید:

مطلب اول: حصر اصول عملیه را در چهار تا، حصر استقرائی می‌باشد نه حصر عقلی به این معنا که اصول عملیه بیشتر از ۴ تا می‌باشد مانند «اصالة الطهارة» «اصالة الصّحة» و «اصالة البناء علی الاكثر» و غیر ذلک و اینکه تنها اصول چهارگانه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۶

مذکور، مورد توجه قرار گرفته است به این لحاظ است که اصول چهارگانه در همه ابواب فقه جاری هستند و اختصاص به بابی دون بابی ندارند و بقیه اصول عملیه در موارد خاصی بکار گرفته می‌شوند مانند: «اصالة الطهارة» که در باب طهارت و در خصوص شبهه حکمیّه و موضوعیّه، جریان دارد و اما مجاری اصول عملیه که به بررسی آن خواهیم پرداخت، حصر عقلی دارد و امر آن دائر بین نفی و اثبات می‌باشد.

نتیجه: خود اصول عملیه، حصر عقلی ندارند و بلکه حصر استقرائی دارند یعنی بیشتر از اصول چهارگانه که در همه ابواب جریان داشته باشد، اصلی را پیدا نکرده‌اند و از نظر عقلی ممکن است وجود داشته باشد چنانچه اصول عملیه‌ای که اختصاص به بعضی از ابواب فقه دارند، موجود می‌باشد.

و اما حصر مجاری اصول، در چهار تا، حصر عقلی می‌باشد به این معنا که از ۴ تا بیشتر، مجاری برای اصول، وجود نخواهد داشت. مطلب دوّم: و اما تعدّدت هذه الاصول الاربعه... تعدّد اصول عملیه از تعدّد مجاری آنها، سرچشمه گرفته است به این معنا که به اعتبار مختلف بودن حالات شک، مجاری اصول، مختلف می‌شود و همین اختلاف حالات شک و مجاری، باعث اختلاف اصول شده است که هریک از اصول، حالت مخصوصی از شک را دارد و همان حالت مخصوص، مجرای همان اصل می‌باشد و بقیه اصول در آن مجری، جریان نخواهد داشت.

و مسئله شناخت مجاری اصول، و همچنین شناخت اینکه فلان حالت از شک مجرای فلان اصل می‌باشد، غیر ممکن است مگر از طریق ادله جریان خود این اصول یعنی از طریق ادله‌ای که این اصول را معتبر ساخته‌اند مثلاً از قاعده «قیح عقاب بلا بیان» که «اصالة البراءة» را اعتبار نموده است، می‌فهمیم که «اصالة البراءة» در جایی جاری می‌شود که شک ما در تکلیف باشد و در مورد حکم مورد شک، بیان و دلیلی وجود نداشته باشد. و در بعضی از مجاری، اختلاف پیش آمده است و این اختلاف اقوال از اختلاف ادله، سرچشمه گرفته است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۷

مشایخ علم اصول بطور فهرست در مجاری اصول وجوه مختلفی را بیان نموده‌اند که خالی از مناقشه نخواهد بود. بهترین وجهی که در مورد مجاری اصول بیان شده، همان است که شیخ نائینی (ره) بیان فرموده است و خلاصه آن از این قرار است:

شک نسبت به حکم واقعی و شرعی بر دو نحو است:

نحو اول از شک، مجرای استصحاب خواهد بود مثلاً سابقاً یقین به طهارت لباس داشته و لاحقاً در طهارت آن شک دارد. با «اصالة الاستصحاب»، طهارت ثوب، ثابت خواهد شد و یا در زمان حضور یقین به وجوب «صلاة جمعه» داشته و در زمان غیبت شک دارد «اصالة الاستصحاب»، وجوب «صلاة جمعه» را ثابت می‌نماید.

نحو دوّم: آن است که شیء مشکوک، حالت سابقه ندارد و اگر هم دارد مورد لحاظ و نظر شارع نمی‌باشد این نحو دوّم از سه صورت بیرون نبوده و بطور حصر عقلی به سه صورت تقسیم خواهد شد:

(۱) در اصل تکلیف شک دارد یعنی به‌طور مطلق، اصل تکلیف مجهول است که حتّی جنس تکلیف را نه تفصیلاً و نه اجمالاً، نمی‌داند. این صورت، مجرای اصالة البراءة می‌باشد مثلاً راجع به حکم واقعی «شرب توتون» شک دارد، اصل تکلیف مورد شک است و حتّی جنس تکلیف (الزام و عدم الزام) را نمی‌داند حالت سابقه هم ندارد، با اجرای «اصالة البراءة»، «اباحه» «شرب توتون» ثابت می‌شود.

(۲) اصل تکلیف فی الجملة معلوم است (یعنی یقین دارد که «صلاة» بر او واجب است) و در «مکلف به» شک دارد که آیا «صلاة تمام»، واجب است یا قصر؟

و احتیاط هم ممکن است، این صورت، مجرای «اصالة الاحتیاط» می‌باشد مثلاً با طیّ مسافتی، از وطن و زادگاه خود، فاصله گرفته است و یقین دارد که نماز بر او واجب است (در اصل) تکلیف شک ندارد) و در «مکلف به» (نماز تمام و یا قصر) شک دارد احتیاط ممکن است و «اصالة الاحتیاط» در اینجا جاری می‌شود و وجوب احتیاط (انجام قصر و تمام) ثابت خواهد شد.

(۳) اصل تکلیف معلوم است و در «مکلف به» شک دارد و احتیاط غیرممکن است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۸

وجدوا انها تجرى فى جميع أبواب الفقه، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها و لو فى أبواب خاصة من الفقه. و بالفعل هناك جملة من الاصول فى الموارد الخاصة يرجع اليها الشاك فى الحكم مثل أصالة الطهارة الجارى فى مورد الشك بالطهارة فى الشبهة الحكمية و الموضوعية.

و انما تعددت هذه الاصول الاربعة فلتعدد مجاريها أى مواردنا التى تختلف باختلاف حالات الشك، اذ لكل أصل منها حالة من الشك هى مجراه على وجه لا يجرى فيها غيره من باقى الاصول.

غير انه مما يجب علمه ان مجارى هذه الاصول لا تعرف، كما لا يعرف ان مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الاصل مثلا الا من طريق أدلة جريان هذه الاصول و اعتبارها. و فى بعضها اختلاف باختلاف الاقوال فيها.

و قد ذكر مشايخ الاصول على سبيل الفهرس فى مجاريها وجوها مختلفة لا يخلو بعضها من نقد و ملاحظات. و أحسنها - فيما يبدو - ما أفاده شيخنا النائنى أعلى الله مقامه.

و خلاصته:

ان الشك على نحوين:

۱- أن تكون للمشكوك حالة سابقة و قد لاحظها الشارع أى قد اعتبرها.

و هذا هو مجرى (الاستصحاب).

۲- الا تكون له حالة سابقة او كانت و لكن لم يلاحظها الشارع. و هذه الحالة

در این صورت، اصالة التّخیر جاری می‌شود مثلاً می‌داند که یک حکم الزامی ذمه او را مشغول نموده است و لکن نمی‌داند که آن حکم الزامی، «وجوب، اتیان فلان عمل»، است و یا «حرمت اتیان فلان عمل» می‌باشد؟ نظر بر اینکه احتیاط در دوران امر بین محذورین (وجوب و حرمت) غیرممکن است، «اصالة التّخیر» جاری می‌شود و تخیر بین اتیان و عدم اتیان عمل مورد شک، ثابت خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۵۹۹

لا تخلو عن احدی صور ثلاث:

- أ- ان يكون التكليف مجهولا مطلقا، أي لم يعلم حتى بجنسه. و هذه هي مجرى (أصالة البراءة).
 ب- أن يكون التكليف معلوما في الجملة مع امکان الاحتياط. و هذه مجرى (أصالة الاحتياط).
 ج- أن يكون التكليف معلوما كذلك و لا يمكن الاحتياط. و هذه مجرى (قاعدة التخيير). [۹]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۵۹۹
 كل واحدة (۱) من هذه الاصول لا بد من بيان أمور من باب

(۱)- استاد مظفر پیش از ورود در بحث و بررسی از اصول عملیه، سه تا نکته، قابل توجه و سه تا امر لازم بتذکر را در رابطه با اصول عملیه، و بعنوان مقدمه بحث، یاد آور می‌شود:

امر اول: شك در شیء، از لحاظ حکمی که به آن «شك» تعلق می‌گیرد، به دو قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول شكی است که «موضوع» برای «حکم واقعی» قرار داده شده است و چه بسا جناب حضرت «شك» حکم واقعی را تغییر می‌دهد مثلا حکم واقعی «صلاة چهار رکعتی» آن است که باید، رکعات آن، متصلا انجام شوند و اگر آقای نماز گزار در تعداد رکعات صلاة، شك نماید، حکم واقعی مذکور، به انجام رکعات منفصله، «یعنی بنا گذاشتن بر ۴ و بعد از سلام، یک رکعت ایستاده و یا دو رکعت نشسته منفصلا بخواند» تبدیل می‌شود یعنی شك در رکعات، موضوع حکم واقعی می‌باشد که وجوب همان یک رکعت و یا دو رکعت نماز احتیاط است.

قسم دوم: شكی است که موضوع برای حکم ظاهری است مثلا شك در تکلیف، موضوع حکم «اباحه» است و یا شك در مکلف به، موضوع حکم به احتیاط و یا تخییر است. «اباحه» و «احتیاط» و «تخییر» هر سه، از احکام ظاهری می‌باشند.

نتیجه امر اول: قسم اول از شك جزء مسائل فقهی است که باید در علم فقه بررسی شود و امّا قسم دوم از شك، جزء مسائل علم اصول است که در مباحث

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۰
 اصول عملیه مورد نظر خواهد بود.

امر دوم: تقسیم اولی برای شك بلحاظ حکم خود «شك» بود و در امر دوم دوباره جناب حضرت «شك» به دو قسم تقسیم می‌شود منتهی این تقسیم، به لحاظ متعلق «شك» است.

قسم اول: آن است که متعلق «شك» (مشكوك فيه) موضوع خارجی می‌باشد مثلا در طهارت آب معینی شك دارد (نظر بر اینکه طهاره از احکام است نه از موضوعات لذا مثال دیگری را متذکر شده است) و یا نسبت به مایع معینی شك دارد که آیا خمر است و یا خلّ (سرکه) می‌باشد؟ متعلق شك که همان «مایع» معین باشد موضوع خارجی است.

قسم دوم آن است که متعلق شك حکم کلی است مانند: شك در حرمت تدخین و شرب توتون و مثال‌های دیگر.

قسم اول از شك که شبهه موضوعی را بوجود می‌آورد در مقصد رابع، مقصود اصلی نمی‌باشد و بلکه بحث از شبهات موضوعیه در علم فقه، باید مطرح شود و احيانا اگر بحثی از شبهه موضوعیه به میان می‌آید، استطرادی و بخاطر اقتضای طبیعت بحث، خواهد بود به این معنا که اصول عملیه هم در شبهات حکمیّه و هم در شبهات موضوعیه، جریان دارد طبیعت بحث، اقتضا دارد که از شبهات مصداقیه ایضا سخن به میان آید و لیکن بحث از شبهات مصداقیه، نه بخاطر آن است که مقصود اصلی در مبحث اصول عملیه، می‌باشد و بلکه مقصود اصلی، همان شبهات حکمیّه خواهد بود.

چه آنکه مشخصات مسئله اصولی آن است که نتیجه کلی‌ای را بیارود در شبهه مصداقیه نتیجه کلی و عام به دست نمی‌آید و تنها شبهه حکمیّه نتیجه عمومی دارد مثلا شک در حکم لحم «ارنب» از شبهات حکمیّه است و نتیجه آن مثلا «حرمت» لحم «ارنب» است و ثبوت حرمت لحم ارنب، یک مطلب کلی و عام خواهد بود.

و امّا در شبهه مصداقیه مثلا- شک داریم که مایع داخل فلان ظرف خمر است یا آب، نتیجه آن مثلا خمر بودن مایع مذکور، یک مطلب جزئی است که مربوط به همان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۱

المقدمة تنویرا للاذهان.

و هی:

(الاول)- ان الشك فی الشیء ینقسم باعتبار الحكم المأخوذ فیہ علی نحوین:

۱- أن یكون مأخوذا موضوعا للحکم الواقعی، كالشك فی عدد ركعات الصلاة، فانه قد یوجب فی بعض الحالات تبدل الحكم الواقعی الى الركعات المنفصلة.

۲- أن یكون مأخوذا موضوعا للحکم الظاهری. و هذا النحو هو المقصود بالبحث فی المقام. و اما النحو الاول فهو یدخل فی مسائل الفقه.

(الثانی)- ان الشك فی الشیء ینقسم باعتبار متعلقه ای الشیء المشكوك فیہ علی نحوین:

ظرف معین، خواهد بود.

امر سوّم: اجرای اصول علمیه و عمل کردن به آنها، مشروط به فحص و بررسی از ادله اجتهادیه و امارات، می‌باشد که اگر در مورد شبهه حکمیّه، اماره و دلیل اجتهادی از قبیل «خبر واحد» و «ظاهر آیه» و «حکم عقل» و «اجماع»، وجود داشته باشد نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد و بدین لحاظ پیش از عمل به اصول مذکوره، باید از ادله اجتهادیه، فحص و جستجو به عمل آید و بدون فحص، عمل به اصول عملیه جائز نخواهد بود.

کوتاه‌سخن: در اصل و خوب فحص ظاهرا هیچ کسی از صاحب‌نظران، خلاف و نزاعی ندارد و ظاهرا مسئله و خوب فحص مورد قبول همگان می‌باشد و اما در اندازه و مقدار فحص، نظرها مختلف است و نظر شیخ مظفر (ره) آن است که تا سرحدّ یأس و ناامیدی از وجود اماره، باید فحص و جستجو شود به عبارت دیگر به اندازه‌ای باید فحص شود که نسبت به عدم وجود اماره، اطمینان حاصل گردد در این صورت اگر به اصل عملی، عمل نماید و مخالف با واقع در بیاید، معذور می‌باشد و اگر بدون فحص، عمل نماید و مخالف با واقع در بیاید، معذور نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۲

۱- ان یكون المتعلق موضوعا خارجیا، كالشك فی طهارة ماء معین او فی أن هذا المائع المعین خل او خمر أو تسمی الشبهه حیثئذ (موضوعیه).

۲- أن یكون المتعلق حکما کلیا، كالشك فی حرمة التدخین، او انه من المفطرات للصوم، او نجاسة العصیر العنبی اذا غلا قبل ذهاب ثلثیه. و تسمی الشبهه حیثئذ (حکمیّه).

و الشبهه الحکمیّه هی المقصوده بالبحث فی هذا المقصد الرابع، و اذا جاء التعرض لحکم الشبهات الموضوعیه فانما هو استطرادی (۱) قد تقتضیه طبیعه البحث باعتبار أن هذه الاصول فی طبیعتها تعم الشبهات الحکمیّه و الموضوعیه فی جریانها، و الا فالبحث عن حکم الشك فی الشبهه الموضوعیه من مسائل الفقه.

(الثالث) - انه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه ان الرجوع الى الاصول العمليّة انما يصح بعد الفحص و اليأس من الظفر بالامارة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة. و منه يعلم انه مع الامل و وجود المجال للفحص (۲) لا- وجه لاجراء الاصول و الاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم ان يفحص حتى ييأس، لأن ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة (۳) و التعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالاصل لا سيما (۴) مثل أصل البراءة.

(۱) - «استطرد له» به دروغ از او گریخت. (از این شاخه به آن شاخه پرید (گریز زد) و منظور در ما نحن فيه از استطرادی بودن، یعنی مطلبی را در جایی ذکر کردن که جای ذکر آن نمی‌باشد.

(۲) - «امل» به معنی (امید و آرزو) می‌باشد و جمع آن «آمال» است.

(۳) - در ج ۱ شرح فارسی راجع به وجوب فحص از مخصّص و ادله آن، بحث نمودیم. عبارت مزبور اشاره به دلیل و علت وجوب فحص دارد.

(۴) - اصل برائت در صورتی جاری می‌شود که بیانی از شرع نرسیده باشد و اصل برائت، اگر بدون فحص جاری گردد و خلاف واقع از آب درآید بدون شک و تردید
 أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۳

الاستصحاب

تعریفه:

إذا تیقن المكلف (۱) بحکم او بموضوع ذی حکم ثم تزلزل یقینه السابق بأن شک

معدّر نخواهد بود و اصالة البراءة از جهت عدم معدّر بودن، نسبت به بقیه اصول عملیه پیش قدم می‌باشد چه آنکه دلیل اعتبار آن همان «عدم بیان» می‌باشد و بدون فحص، «عدم وجود بیان» ثابت نمی‌باشد و همچنین «رفع ما لا يعلمون...» مصداق پیدا نمی‌کند.
 (۱) - استاد مظفر پیش از بیان معنای لغوی و اصطلاحی «استصحاب» در طی یک صفحه کیفیت کارایی استصحاب و اینکه چرا و چگونه مکلف نیازمند به استصحاب می‌شود، راجع به (استصحاب) بحث می‌نماید سپس به بررسی معنای لغوی و اصطلاحی آن اقدام می‌نماید.

ما حصل فرمایش او از این قرار است: مکلف اگر نسبت به حکم (وجوب صلاة جمعه) و یا نسبت به موضوعی که دارای حکم می‌باشد (عدالت زید که جواز اقتداء و جواز شهادت بر آن مترتب می‌شود) یقین پیدا نمود و سپس با آمدن شک یقین او دچار تزلزل گردد (مثلاً زمان غیبت پیش آمد و آقای مکلف نسبت به وجوب صلاة جمعه، مواجه با شک گردید و این شک یقین او را متزلزل ساخت) در این فرض آقای مکلف از نظر عمل (که آیا طبق یقین سابق عمل نماید و یا خود را از شر آن راحت نماید) در حال تحیر و سرگردانی واقع می‌شود ما ذا تراه صانعا؟ مکلف چه باید بکند؟ و ناگفته نماند که تحیر و سرگردانی مکلف یک مسئله طبیعی می‌باشد یعنی بر اثر عروض شک، یقین او متزلزل شده است و مدرک و مستندی در اختیار ندارد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۴

فی بقاء ما كان قد تیقن به سابقا- فانه بمقتضى ذهاب یقینه السابق یقع المكلف فی حیره من أمره فی مقام العمل: هل یعمل علی وفق ما كان متیقنا به و لکنه ربما (۱) زال ذلك المتیقن فیقع فی مخالفه الواقع، او لا یعمل علی وفقه فینقضی ذلك الیقین بسبب ما عراه

من الشك و يتحلل مما تیقن به سابقا و لكنه ربما كان المتیقن باقیا علی حاله لم یزل فیقع فی مخالفة الواقع؟
اذن ما ذا تراه صانعا؟

- لا شك ان هذه الحیره طبیعیة للمكلف الشاك فتحتاج (۲) الی ما یرفعها من

شدیدا نیاز به قاعده و دلیلی دارد که او را از شرّ حیرت نجات بدهد اگر دلیل و مستندی، «قاعده‌ای» را ثابت نمود (یعنی با دلیل ثابت گردید که باید طبق یقین سابق عمل نماید و اعتنا و توجّهی به شکّ لاحق نداشته باشد) در این صورت واجب است که با تکیه بدلیل و مستند، طبق یقین سابق عمل کند و اگر یقین او مطابق با واقع در آمد چه بهتر تکلیف منجز می‌شود و اگر دچار مخالفت با واقع گردید، معذور خواهد بود. و اما اگر دلیلی وجود نداشت که قاعده عمل برطبق یقین سابق، را به اثبات برساند آقای مکلف باید خود را از یقین سابق رها سازد و به «اصل عملی» دیگر همانند «اصالة البراءة» و یا «احتیاط» مراجعه نماید. و قد ثبت لدى الكثير من الاصولیین ... از نظر اکثر اصولیین قاعده مزبور (عمل برطبق یقین سابق و اعتنا نکردن به شکّ لاحق) ثابت شده است منتهی آقایان راجع به شروط جریان قاعده مزبور و محدوده کارایی آن، اختلاف نظر دارند. و آقایان اصولی برای قاعده مزبور، نام «استصحاب» را انتخاب نموده‌اند.

(۱)- یعنی این چنین نیست که «عمل کردن برطبق آن یقین سابق» صددرصد مطابق واقع باشد بلکه بعد از عروض شک، در «مورد یقین سابق»، دو احتمال موجود است یکی مطابقت با واقع دیگری مخالفت با واقع.

(۲)- پس منقضی می‌شود آن یقین به سبب آن چیزی که عارض شده است آن یقین را که آن چیز عبارت است از «شک» و از ما تیقن سابق رهایی می‌یابد.

(۳)- ضمیر «تحتاج» به «حیرت» برمی‌گردد و «های» «یرفعها» ایضا به (حیرت)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۵

مستند شرعی، فان ثبت بالدلیل ان القاعدة هی ان یعمل علی وفق الیقین السابق وجب الاخذ بها و یكون معذورا لو وقع فی المخالفة، و الا فلا بد ان یرجع الی مستند یطمئنه من التحلل مما تیقن به سابقا و لو مثل أصل البراءة او الاحتیاط. (۱)
و قد ثبت لدى الكثير من الاصولیین ان القاعدة فی ذلك ان یأخذ بالمتیقن السابق عند الشك اللاحق فی بقائه، علی اختلاف أقوالهم فی شروط جریان هذه القاعدة و حدودها علی ما سیأتی.

و سموا هذه القاعدة ب (الاستصحاب).

و کلمة (الاستصحاب): مأخوذة فی أصل اشتقاقها (۲) من کلمة (الصحة) من

رجوع می‌شود یعنی آن حالت حیرت نیاز به چیزی که آن را رفع و برطرف نماید، دارد. گرچه مسئله احتیاج و نیاز مربوط به مکلف است و باید ضمیر «تحتاج» به مکلف برگردد و بصورت (یحتاج) باید می‌بود.

(۱)- براءت در مورد شکّ در «تکلیف» است و احتیاط در مورد شکّ در «مکلف به» می‌باشد.

(۲)- معنای لغوی استصحاب: استصحاب از نظر اشتقاق از کلمه (صحة) اخذ شده است و از باب استفعال و به معنای همراه بودن و همراه داشتن است چنانچه می‌گویی: «استصحب هذا الشخص» یعنی فلان شخص را همراه و رفیق خود قرار دادم و با می‌گویی: «استصحب هذا الشيء یعنی آن شیء را همراه خود برداشتم و در روایت آمده است استصحاب اجزاء ما لا یؤکل لحمه ...» یعنی همراه داشتن اجزاء حیوانی که لحمش حرام است، در صلاة ...».

معنای اصطلاحی استصحاب: از نظر اصطلاح علم اصول، استصحاب عبارت است از قاعده‌ای که طبق آن آقای مکلف به متیقن

سابق خود عمل نماید که به تعریف آن خواهیم پرداخت بنابراین معنای لغوی استصحاب همان همراه داشتن است و معنای اصطلاحی آن، همان قاعده اصولی (عمل کردن به یقین سابق و اعتنا نکردن به شکّ لاحق) خواهد بود.

و آنما صحیح اطلاق هذه الکلمة ... ص ۶۰۸، س ۳ می‌خواهد بفرماید که بین اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۶

معنای لغوی و اصطلاحی استصحاب مناسبت برقرار است و بلکه معنای اصطلاحی برگشت به معنای لغوی دارد چه آنکه شخص عامل «ما تیقن» سابق را تا زمان لا-حق و عروض شک، همراه خود خواهد داشت و در مقام عمل مصاحب و همراه با یقین سابق می‌باشد.

و علیه فکما یصحّ ان تطلق کلمة الاستصحاب ...

ما حصل مطلب آن است که در مورد استصحاب دو تا مسئله مطرح است:

۱- مسئله ابقاء و باقی گذاردن یقین سابق و عمل کردن به متیقن سابق، که مربوط و منسوب به مجرای استصحاب می‌شود.

۲- مسئله حکم کردن و دستور دادن به «ابقاء» که منسوب به شارع است و آنچه که در حقیقت و واقع بعنوان قاعده، در علم اصول مطرح است همین مسئله دوم (یعنی حکم کردن شارع به ابقاء) می‌باشد و مسئله اول که ابقاء عملی است غیر از قاعده اصولی خواهد بود و کلمه استصحاب بر هر دو مسئله (هم بر ابقاء عملی و هم بر حکم کردن به ابقاء) اطلاق می‌شود چه آنکه در ابقاء عملی همراه داشتن یقین سابق است عملاً و تکویناً و در حکم به «ابقاء» همراه داشتن یقین سابق است حکماً و تنزیلاً.

اذا عرفت ذلک فینبغی ... بنابراین ما باید در صدد تعریف، قاعده اصولی (که همان مسئله دوم است) باشیم و تعریف‌هایی را که هم‌اکنون مورد توجه قرار می‌دهیم باید برای همان معنای دوم (که قاعده اصولی است) قرار بدهیم،

نه برای «ابقاء عملی» چه آنکه ابقاء عملی فعل مکلف است و فعل مکلف یعنی عمل کردن به قاعده، کوتاه‌سخن: مقصود اصلی ما همان حکم به ابقاء است که قاعده اصولی می‌باشد و باید در مورد اثبات آن و اقامه دلیل بر آن و محدوده کارایی عملی آن، بحث و بررسی نماییم.

کما صنع بعضهم فوق فی حیره ... بعضی از آقایان اصولی، تعریف را برای همان «ابقاء عملی» قرار داده و بدین‌وسیله خود را در چهارراه چکنم واقع ساخته است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۷

تعریف استصحاب به معنای اصطلاحی:

و الی تعریف القاعده نظر من عرف ... بعضی از علماء علم اصول استصحاب اصطلاحی را به «ابقاء ما کان» تعریف نموده است و این تعریف مربوط به همان قاعده، (حکم به ابقاء ...) می‌باشد چه آنکه معنای قاعده اصولی در حقیقت همان ابقاء ما کان، است حکماً «یعنی حکم به ابقاء ما کان».

و بعضی‌ها آن را به (الحکم بابقاء ما کان) تعریف نموده‌اند و لذا شیخ انصاری (ره) فرموده است که مراد از «ابقاء» همان (حکم کردن به ابقاء) است و مرحوم شیخ با تفسیر مزبور فهمانده است که قاعده اصولی همان (حکم به ابقاء ما کان) است نه نفس (بقاء عملی به ما کان).

چه آنکه ذات (بقاء عملی به ما کان) عمل کردن به قاعده است نه خود قاعده.

نتیجه: استصحاب اصطلاحی همان (حکم به ابقاء ما کان) است که شارع مقدّس دستور می‌دهد که در فرض شکّ لاحق، مکلف باید بر متیقن سابق باقی باشد.

قوله و قد اعترض علی هذا التّعریف ...

دو تا ایراد بر تعریف مذکور (که مورد پسند مرحوم شیخ می‌باشد) وارد نموده‌اند که شیخ (ره) هر دو اشکال را یادآور شده و پاسخ آن‌ها را بیان می‌فرماید:

اشکال اول: ما حصل آن این است که در مورد حجیت استصحاب مشرب‌ها و مسلک‌های مختلفی وجود دارد. بعضی‌ها دلیل حجیت آن را «اخبار» و بعضی‌ها «بناء عقلاء» و بعضی‌ها «حکم عقل» می‌دانند و اگر دلیل حجیت آن، «اخبار» باشد مثلا (لا تنقض اليقين بالشك...) می‌گویند باید بناء بر «ما كان» بگذارد، در این صورت تعریف استصحاب را به (حکم به ابقاء ما كان) صحیح است چه آنکه شارع مقدس در ضمن اخبار، دستور به (ابقاء ما كان) داده است که در فرض شك لاحق باید طبق ما تیقن سابق عمل نماید. و اما اگر دلیل حجیت استصحاب «حکم عقل و بناء عقلاء» باشد (تعریف استصحاب) را به (ابقاء ما كان) صحیح نمی‌باشد چه آنکه اگر مراد از (ابقاء ما كان) در تعریف «ابقاء عملی» از ناحیه مکلف باشد در این صورت «ابقاء ما كان» مورد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۸

باب الاستفعال، فتقول: استصحاب هذا الشخص، أي اتخذته صاحباً مرافقا لك.

و تقول: استصحاب هذا الشيء، أي حملته معك.

و انما صح اطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الاصوليين، فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما تیقن به سابقا صحباً له الى الزمان اللاحق في مقام العمل.

و عليه، فكما یصح ان تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الابقاء العملي من الشخص المكلف العامل كذلك یصح اطلاقها على نفس القاعدة لهذا الابقاء العملي، لأن القاعدة في الحقيقة ابقاء و استصحاب من الشارع حكما.

اذا عرفت ذلك، فینبغی ان يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الابقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة، لان المكلف یقال له: عامل بالاستصحاب و مجرد له، و ان صح ان یقال له: انه استصحاب، كما یقال له: أجرى الاستصحاب.

و على كل، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة. و المقصود بالبحث

حکم عقل واقع نمی‌شود یعنی تفسیر «ابقاء ما كان» را بر (حکم بابقاء ما كان) جائر نمی‌باشد برای اینکه عقل فقط می‌تواند درک کند و اذعان نماید که ما تیقن باید باقی باشد و نمی‌تواند حکم صادر نماید حکم کردن از شئون شارع مقدس است و وظیفه عقل تنها درک کردن می‌باشد نه حکم کردن.

بنابراین اگر دلیل حجیت استصحاب «حکم عقل» باشد، مسئله (حکم بابقاء) منتفی خواهد شد و اگر مراد از «ابقاء» همان «حکم بابقاء» باشد در این صورت حکم «به ابقاء» از ناحیه شارع نمی‌باشد بلکه عقل درک می‌کند و بناء عقلاء لازم می‌داند که ما تیقن سابق باقی باشد، و درک و الزام عقلی و بناء عقلاء غیر از حکم شارع، بابقاء می‌باشد و جهت جامع ندارد بنابراین، تعریف استصحاب را به (ابقاء ما كان و به حکم به ابقاء ما كان) اگر دلیل حجیت، «دلیل عقل و بناء عقلاء» باشد، صحیح نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۰۹

اثباتها و اقامة الدليل عليها و بیان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الابقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع في حيرة من توجيه التعريفات.

و الى تعريف القاعدة نظر من عرّف الاستصحاب بانه:

(ابقاء ما كان).

فان القاعدة في الحقيقة معناها ابقاؤه حكما، و كذلك من عرفه بأنه (الحكم بابقاء ما كان)، و لذا قال الشيخ الانصاري عن ذلك التعريف: «و المراد بالابقاء:

الحکم بالبقاء»، بعد آن قال: إِنَّهُ أَسَدُ التَّعَارِيفِ وَ اخْصَرَهَا.

و لقد أحسن و أجاد في تفسير الابقاء بالحكم بالبقاء، ليدلنا على ان المراد من البقاء الابقاء حكما الذي هو القاعدة، لا الابقاء عملا الذي هو فعل العامل بها.

و قد اعترض على هذا التعريف الذي استحسسه الشيخ بعده أمور نذكر أهمها و نجيب عنها:

(منها)، لا- جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجيتها، و هي: الاخبار، و بناء العقلاء، و حكم العقل.

فلا- يصح ان يعبر عنه بالابقاء على جميع هذه المباني، و ذلك لأن المراد منه ان كان الابقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى موردا لحكم العقل، لأن المراد من حكم العقل هنا اذعانه (۱) كما سيأتي. و اذعانه انما هو بقاء الحكم لا بابقائه العملي من المكلف. و ان كان المراد منه الابقاء غير المنسوب الى المكلف، فمن الواضح انه لا جهة جامعة بين الالزام الشرعي (۲) الذي هو متعلق بالابقاء و بين البناء العقلاني

(۱)- یعنی مراد از حکم عقل «اذعان» و درک عقل است و «اذعان» و درک و گمان عقل، مربوط به «بقا ما کان» است نه مربوط به «ابقاء»، چه آنکه عقل نمی تواند دستور به «ابقاء» و باقی گذاردن بدهد.

(۲)- یعنی الزام شرعی که متعلق و وابسته به «ابقاء» می باشد (حکم به ابقاء باید از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۰

ناحیه شارع باشد) با بناء عقلاء و ادراک عقل، جهت جامع ندارد بنابراین بناء عقلاء بر ابقاء ما کان و ادراک عقل «ابقاء ما کان» را، غیر از حکم شارع به «ابقاء ما کان» خواهد بود.

و الجواب: ما حصل جواب، درک عقل و بناء عقلاء کاشف از حکم شرع است اگر عقل (ابقاء ما کان) را درک نماید، معنایش آن است که شارع حکم بابقاء نموده است بنابراین، قاعده اصولی (استصحاب) معنای واحدی دارد که همان «حکم بابقاء» باشد اگر دلیل حجیت آن «اخبار» باشد واضح است که شارع حکم بابقاء نموده و اگر دلیل حجیت، «عقل و بناء عقلاء» باشد، از «دلیل عقل و بناء عقلاء» بر ابقاء ما کان، کشف می شود که شارع حکم بابقاء نموده است.

اشکال دوم: استصحاب اصولی، دارای دو رکن اساسی و بنیادی می باشد که هر کدام در تحقق و تکون استصحاب، نقش دارند یکی «یقین سابق» دیگری «شک لاحق» و تعریف مزبور (حکم بابقاء ما کان) «حکم کردن به باقی گذاردن آن چیزی که قبلا بوده است» بیان گر آن دو رکن نخواهد بود و تعریف باید آن چنان باشد که هر دو رکن از آن استفاده شود.

و الجواب: عین چشم و لام بینی یای کج ابروی ماست، هوش اگر داری بین نام علی بر روی ماست.

اگر هوش و توجهی باشد از تعبیر (ابقاء ما کان) هر دو رکن استفاده می شود «یقین سابق»، از کلمه (ما کان) استفاده می شود باین کیفیت: (ابقاء ما کان) «حکم» است یعنی (حکم بابقاء) از ناحیه شارع می باشد.

شارع مقدس حکم مزبور را به وصف (ما کان) (چیزی که این چنین صفت دارد در سابق بوده است)، تعلیق نموده است یعنی چیزی که این چنین صفت دارد در سابق بوده و محکوم بابقاء می باشد. و این تعلیق و دخل دادن، صفت را در حکم، مشعر به علیت آن وصف می باشد بنابراین از تعریف مزبور، استخراج می شود که «حکم به ابقاء ما کان»، بخاطر وجود علت آن، که یقینی بودن «حکم»، در سابق، باشد، خواهد بود و یا بخاطر وجود دلیل آن حکم، می باشد. و فرض وجود دلیل حکم،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۱

و الادراک العقلی.

و الجواب يظهر مما سبق، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، و هي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني، غاية الامر ان الدليل عليها تارة يكون الاخبار، و اخرى بناء العقلاء، و ثالثه اذعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

و (منها)، ان التعريف المذكور لا يتكفل ببيان ارکان الاستصحاب من نحو اليقين السابق و الشك اللاحق.

و الجواب: ان التعبير بابقاء ما كان مشعر بالركنين معا: اما الاول و هو اليقين السابق فيفهم من كلمة (ما كان)، لأنه - كما أفاده الشيخ الانصاري - «دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الابقاء انه كان، فيخرج من التعريف ابقاء الحكم لاجل وجود علته او دليله». و حينئذ لا يفرض انه كان الا اذا كان

منتفى است چه آنکه بحث در آن است که نسبت به حکم مورد بحث دلیل وجود نداشته باشد. بنابراین اگر فرض کنیم که «حکم بوده» است معنایش این است که «حکم»، مورد یقین سابق بوده است.

و اما الثاني و هو الشكّ الّا حق ... ص ۶۱۲، س ۱. رکن دوّم از کلمه «ابقاء» استفاده می شود چه آنکه نسبت به یقین سابق، اگر شک عارض نشود «بقاء الحكم» صادق است نه «ابقاء الحكم»: «ابقاء الحكم» معنایش آن است که تنزیلا و تعبدا حکم سابق یقینی را، ابقاء نماید، و ابقاء حکم تعبدا و تنزیلا، زمانی صادق است که شکّ لاحق بر او عارض شده باشد از اینجا است که باید بگوییم هر دو رکن کاملا از تعریف مزبور استفاده می شود.

قوله لاجل وجود علته او دليله ... ابقاء حکم، گاهی بخاطر وجود دلیل آن می باشد مثلا نسبت به وجوب فلان واجب بخاطر دلالت دلیل آن، قبلا- یقین داشتیم و هم اکنون آن دلیل باقی می باشد و بخاطر وجود دلیل، لا حقا یقین به آن داریم، و گاهی ابقاء حکم بخاطر علّت آن است که شارع مقدّس حکمی را به صفتی تعلیق نموده و اگر آن صفت موجود باشد حکم ایضا باقی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۲

متیقنا. و اما الثاني و هو الشكّ اللاحق فيفهم من كلمة (الابقاء) الذي معناه الابقاء حكما و تنزیلا و تعبدا، (۱) و لا- يكون الحكم التعبدی التنزیلی الا- فی مورد مفروض فيه الشكّ بالواقع الحقيقي، بل مع عدم الشكّ بالبقاء لا معنى لفرض الابقاء و انما يكون بقاء للحكم و يكون أيضا عملا بالحاضر لا بما كان.

مقومات الاستصحاب:

بعد أن أشرنا الى ان لقاعدة الاستصحاب (۲) ارکانا نقول تعقيبا على ذلك: ان

(۱)- در فرضی که نسبت به متیقّن سابق، شک عارض شود از نظر واقع و حقیقت یقین سابق باقی نخواهد بود و لیکن شارع مقدّس حکم بابقاء می نماید (ابقاء) «باقی گذاردن بر یقین» معنایش آن است که بحکم شارع و با تعبد به دستور شارع، یقین سابق را نازل منزله آن قرار می دهیم که در لاحق ایضا باقی می باشد بنابراین بقاء یقین، حکما و تنزیلا و تعبدا خواهد بود.

(مقومات استصحاب) (۲)- هفت امر است که در تحقق و تقوّم و تکوّن استصحاب اثر دارد منتهی بعضی از آنها رکن می باشند که با نبود آنها اصلا نام استصحاب از بین می رود و بعضی از آنها اگر نباشند استصحاب مشمول ادله حجّیت نخواهد بود.

یک یک آنها را مورد توجه قرار می دهیم و در ضمن به مدرک و دلیل هریک از مقومات سبعة، آشنا خواهیم شد:

۱- «اليقين»: یکی از ارکان استصحاب «یقین سابق» است یعنی حالت سابقه باید موجود باشد مثلا در استصحاب حیاة زید، حالت سابقه موجود است که دیروز یقین به زنده بودن زید داشته و امروز ایضا یقین بر حیاة دیروز، داشته منتهی شک دارد که امروز زید

زنده است یا نه؟

«حالت سابقه» یا «حکم شرعی» می‌باشد مثلاً دیروز بوجوب فلان شیء یقین داشته و امروز شک دارد و یا «موضوع خارجی» است که دارای اثر شرعی می‌باشد مثلاً متیقن سابق، حیاء زید بوده که آثار شرعی دارد از قبیل وجوب انفاق عایله و اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۳

عدم جواز تصرف در مال او از ناحیه وارث و غیر ذلک.

مدرک شرط مزبور: لَانَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الْاِخْبَارِ ... ص ۶۱۷، س ۵.

از اخباری که حجیت و رکن استصحاب را ثابت می‌نماید مانند: (لا- تنقض الیقین بالشک ...) استفاده می‌شود که یقین به حالت سابقه (یقین به حیاء دیروزی زید) باید ثابت باشد و همان «یقین داشتن» به حیاء دیروز زید، علت و انگیزه قاعده استصحاب و (حکم باقیاء ما کان) خواهد بود.

و لا- فرق فی ذلک ... بنا بر شرط مزبور در موضوع استصحاب، یقین سابق (حالت سابقه یقینی) اخذ شده است و حکم باقیاء ... متعلق به یقین سابق است و این یقین گاهی بعنوان صفتیت (و آنه صفت للنفس و قائم للنفس) اخذ می‌شود مثلاً شخصی نذر کرده است تا مادامی که یقین به حیاء فرزندش داشته باشد باید هر روز، یک درهم صدقه بپردازد و اگر بعنوان صفتیت اخذ کرده باشد (یعنی موضوع وجوب نذر همان صفت قاطعیت و قاطع بودن باشد) در این فرض با قیام خبر واحد به حیات فرزند، حالت سابقه محقق نمی‌شود. و گاهی یقین سابق بعنوان طریقت و کاشفیت، موضوع برای استصحاب، اخذ می‌شود که در این فرض امارات ظنیه می‌تواند جانشین یقین سابق بشود.

به عبارت دیگر، قطع موضوعی بر دو قسم است: گاهی بعنوان صفتیت در موضوع حکم، اخذ می‌شود و گاهی بعنوان طریقت و کاشفیت، علی‌ای حال در هر دو فرض یقین سابق و حالت سابقه، در تحقق استصحاب لازم است.

۲- (الشک): رکن دوم استصحاب «شک لاحق» است یعنی دیروز به حیات زید یقین داشته و امروز نسبت به حیات زید، باید شک داشته باشد و بدون شک لاحق، قاعده استصحاب محقق نخواهد شد.

مدرک رکن دوم: همان‌طوری که در سابق گفتیم مسئله «شک لاحق»، یکی از مقومات استصحاب است چه آنکه اگر شک لاحق نباشد اصلاً قاعده استصحاب جاری نمی‌شود مثلاً

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۴

دیروز به حیات زید، یقین داشته و اگر شک امروزی، در حیات زید عارض نشود، دو صورت دارد یکی اینکه یقین دیروز، امروز هم باقی است و امروز ایضا به حیات زید یقین دارد، در این صورت نیاز به جریان قاعده استصحاب نخواهد داشت.

دیگر اینکه یقین دیروز به یقین آخری، تبدیل شده است دیروز از طریقی، یقین به حیات زید داشته امروز از طریق دیگری یقین به حیات زید دارد، در این صورت اصلاً فرض قاعده غیر ممکن خواهد بود بنابراین مسئله شک لاحق از مقومات قاعده استصحاب به حساب خواهد آمد.

و لکن ینبغی الما یخفی ... ناگفته نماند که مراد از شک لاحق تنها معنای حقیقی شک (تساوی احتمالین، احتمال ۵۰ درصد) نیست بلکه مراد از شک معنای عام آن خواهد بود که «ظن غیر معتبر» را ایضا شامل خواهد شد بنابراین اگر ظن غیر معتبر نسبت به متیقن سابق، داشته باشیم ایضا قاعده استصحاب به جریان خواهد افتاد.

۳- (اجتماع الیقین و الشک فی زمان واحد):

یکی از شرایط تحقق استصحاب آن است که زمان یقین سابق و شک لاحق، یکی باشد البته نه زمان حصول شک و یقین، مثلاً: دیروز یقین داشته که زید زنده است و امروز ایضا یقین دارد که زید در دیروز زنده بوده است و درحالی که یقین به حیات دیروز

زید دارد، شک دارد که امروز زید زنده است یا خیر؟ بنابراین شک و یقین در یک زمان جمع شده‌اند و لیکن، متعلق یقین «حیات دیروزی» است (یعنی الآن یقین دارد به حیات دیروز زید) و متعلق شک «حیات امروزی زید» می‌باشد به عبارت دیگر، از لحاظ زمان حصول یقین و شک، سه صورت قابل تصور است:

۱- (قد یكون مبدأ حدوث ...) مثلاً ما فعلاً در روز جمعه بسر می‌بریم آقای مکلف دیروز (روز پنج‌شنبه) یقین به حیات زید در روز پنجشنبه پیدا نمود و الآن هم به حیات زید در روز پنجشنبه یقین دارد و در همین حال یقین، شک برای او نسبت به حیات زید در روز جمعه حاصل شده است در این صورت در عین حالی که شک و یقین در یک زمان باهم جمع شده‌اند زمان حصول یقین، پیش از زمان حصول شک می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۵

۲- (و قد یكونان متقارنین ...) مثلاً در روز جمعه ساعت ده صبح، یقین حاصل نموده که زید در روز پنجشنبه زنده بوده است و در همین ساعت ده صبح، شک حاصل نموده که حیات زید الآن (روز جمعه) باقی است یا خیر؟ شک و یقین در یک زمان باهم جمع شده‌اند، و لیکن زمان حصول هر دو، ایضاً در زمان واحدی می‌باشد.

۳- (و قد یكون مبدأ حدوث الیقین ...) صورت سوم در همین روز جمعه شک حاصل نموده است نسبت به حیات زید در روز جمعه، و این شک‌اش ادامه پیدا نموده تا روز شنبه و در روز شنبه یقین بر این حاصل شده است که در روز پنجشنبه زید، زنده بوده است در روز شنبه هم یقین دارد و هم شک خواهد داشت که شک و یقین باهم اجتماع نموده‌اند منتهی مبدأ حصول قطع، متأخر از زمان حصول شک می‌باشد، ابتدای حصول شک از روز جمعه بوده و تا روز شنبه ادامه داشته و ابتداء حصول یقین همان روز شنبه بوده است و هر دو در یک زمان اجتماع نموده‌اند، منتهی متیقن «حیات» روز پنجشنبه می‌باشد و مشکوک «حیات» روز شنبه خواهد بود.

هر سه صورت مذکور معجری قاعده استصحاب خواهد بود.

با توجه به مثال‌های مزبور به سادگی می‌توانیم قاعده یقین را که بعداً مورد بحث واقع می‌شود از ماجرای استصحاب جدا نماییم قاعده یقین آن است که در مثال مزبور:

دیروز یقین به «حیات» زید داشته و امروز نسبت به همان «حیات» زید در دیروز، شک حاصل نموده است.

و مسئله استصحاب آن است که امروز نسبت به حیات زید در امروز، شک حاصل نماید که مشکوک و متیقن دو چیز است و در قاعده یقین، مشکوک و متیقن یک چیز می‌باشد. هذا تمام الکلام راجع به اصل شرط سوم استصحاب.

مدرک و دلیل شرط سوم: (و الوجه فی اعتبار اجتماع الیقین ...) دلیل شرط سوم آن است که اگر شک و یقین در یک زمان اجتماع نکنند، (ابقاء ما کان «که حقیقت استصحاب را تشکیل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۶

می‌دهد، مصداق ندارد، چه آنکه در مسئله استصحاب (تعهد مشکوک و متیقن) مورد فرض می‌باشد و اگر دیروز یقین به حیات زید داشته و تا امروز یقین او نسبت به «حیات» دیروزی، ادامه دارد و هم‌زمان با یقین اگر شک بحیات امروزی زید نداشته باشد و اجتماع شک و یقین محقق نشود معنایش آن است که فقط «شک» باشد و «یقین» نباشد که یقین به حیات دیروز تبدیل به شک شده است و در این فرض، استصحاب ماهیت خود را از دست می‌دهد و جای خود را به قاعده یقین تسلیم خواهد نمود قاعده یقین این بود که دیروز یقین به حیات زید داشته و امروز آن یقین را ندارد و شک به حیات دیروزی زید جایگزین یقین شده است.

کوتاه‌سخن: اگر اجتماع یقین و شک محقق نشود قاعده استصحاب جاری نمی‌شود و قاعده یقین که تباین با استصحاب دارد، جاری خواهد شد.

۴- (تعدد زمان المتیقّن و المشکوک) یعنی متیقّن و مشکوک از نظر ذاتی باهم متحدند و لکن زمان هر دو باید متعدد باشد خلاصه شرط چهارم را در ضمن ذکر مثالی و در ضمن بیان معیار قاعده استصحاب و قاعده یقین، در دو سه جمله بیان خواهیم نمود: مثلاً آقای مکلف دیروز به حیات زید در همان روز، یقین داشته و یقین او تا امروز ادامه دارد و امروز به حیات زید در همان روز، یقین دارد و امروز نسبت به همان حیات زید در امروز، شک دارد، بنابراین مشکوک (حیات در امروز) با متیقّن (حیات زید در دیروز) از نظر ذات متحد است و از نظر زمان باهم تفاوت دارند، زمان متیقّن، دیروز بوده و زمان مشکوک، امروز به عبارت دیگر حیات دیروز زید متیقّن است و حیات امروز زید، مشکوک می‌باشد و شک و یقین در یک زمان جمع شده است. و اگر مشکوک و متیقّن ایضا در یک زمان باشد، محال لازم می‌آید.

این بود معیار و ضابطه قاعده استصحاب و اما قاعده یقین آن است که مشکوک و متیقّن ذاتاً و زماناً متحد باشد مثلاً: دیروز یقین به حیات دیروزی زید داشته و امروز دیگر یقین ندارد و بجای یقین، شک به حیات دیروزی زید دارد، (دقت فرمایید) معلوم شد که مشکوک و متیقّن شیء واحدی است (یعنی حیات دیروزی زید هم اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۷

هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور اذا لم تتوفر فيها فاما الا تسمى استصحابا أو لا تكون مشموله لأدلته الآتية: و يمكن ان ترتقى هذه المقومات الى سبعة أمور حسبما تقتض من كلمات الباحثين:

۱- (اليقین). و المقصود به اليقین بالحالة السابقة، سواء كانت حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي. و قد قلنا سابقا ان ذلك ركن في الاستصحاب، لان المفهوم من الاخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالحالة السابقة و ان لثبوت هذا اليقین علیة في القاعدة. و لا فرق في ذلك بين ان نقول بان اعتبار سبق اليقین من جهة كونه صفة قائمة بالنفس و بين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقا و كاشفا. و سيأتي بيان وجه الحق من القولين.

۲- (الشك). و المقصود منه الشك في بقاء المتیقّن. و قد قلنا سابقا انه ركن في الاستصحاب، لانه لا معنى لفرض هذه القاعدة و لا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقین أو تبدله بيقین آخر، و لا يصح ان تجرى الا في فرض الشك ببقاء ما كان متیقّنا. فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد أن يكون مأخوذا في موضوعها.

متیقّن است و هم مشکوک می‌باشد و زمان شک و یقین در قاعده یقین، متعدد است و مشکوک و متیقّن متحد خواهد بود، دیروز به حیات دیروزی زید یقین داشته و امروز نسبت به همان حیات دیروزی زید، شک دارد و قاعده یقین، جاری خواهد بود و با نبود شرط استصحاب قاعده استصحاب جاری نمی‌شود.

با توجه به فرق بین قاعده یقین و قاعده استصحاب کاملا و مستدلاً معلوم می‌شود که در قاعده استصحاب، تعدد مشکوک و متیقّن از نظر زمان، لازم است و بدون تعدد مشکوک و متیقّن، قاعده استصحاب تقوّم و تحقق نخواهد یافت.

نتیجه: در قاعده یقین، اتحاد مشکوک و متیقّن تعدد زمان شک و یقین لازم است و در استصحاب اجتماع زمان شک و یقین و تعدد مشکوک و متیقّن از نظر زمان لازم خواهد بود.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۸

و لكن ينبغي ألا 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 العلمی مطلقاً، و سيأتي الإشارة الى سر ذلك.

۳- (اجتماع اليقین و الشك في زمان واحد)، بمعنى ان يتفق في آن واحد حصول اليقین و الشك، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقین قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في امثلة الاستصحاب، و قد يكونان متقارنين

حدوثا كما لو علم يوم الجمعة - مثلا - بطهارة ثوبه يوم الخميس و في نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة الى يوم الجمعة. و قد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخرا عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه و استمر الشك الى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهرا يوم الخميس، فان كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

و الوجه في اعتبار اليقين و الشك في الزمان واضح، لان ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو ابقاء ما كان، اذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زمانا فانه لا يفرض ذلك الا فيما اذا تبدل اليقين بالشك و سرى الشك اليه فلا يكون العمل باليقين ابقاء لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباينة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب و ستأتي الاشارة اليها.

۴- (تعدد زمان المتيقن و المشكوك). و يشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لانه 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 أيضا. 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

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۱۹

تعدد زمان متعلقهما. و اما في فرض العكس بان يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بان يكون في الزمان اللاحق شاكا في نفس ما يقينه سابقا بوصف وجوده السابق، فان هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين، و العمل باليقين لا يكون ابقاء لما كان: مثلا: اذا يقين بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك الى يوم الجمعة، أي انه تبدل يقينه السابق الى الشك، فان العمل على اليقين لا يكون ابقاء لما كان لانه حينئذ لم يحرز ما كان يقين به انه كان. و من اجل هذا عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك الساري. (۱)

(۱) - یعنی يقين ديروز به شك امروز تبديل می شود و شك لاحق در يقين سابق سرايت می نماید و آن را از پا در می آورد عمل به يقين ديروز از باب استصحاب نخواهد بود و دليل استصحاب قاعده يقين را شامل نمی شود چه آنکه دليل استصحاب می گوید: يقين ديروز خود را باقي بگذار و فدای شك نگردان و نگذار که شك لاحق در يقين سابق، سرايت نماید و آن را از پا در آورد درحالی که قاعده يقين می گوید: يقين ديروزی باقي نمانده و شك آن را از پا در آورده است.

بنابراین ادله استصحاب (که حکم باقی ماندن ما کان می نماید) قاعده يقين را شامل نخواهد شد و اگر قاعده يقين دليل دیگری داشته باشد مخلص او خواهیم بود و اگر دليل دیگری بر حجیت او نباشد آن را آن چنان به دیوار خواهیم زد که پیچ واز نماید.

شرح: ۵- (وحده متعلق اليقين و الشك) ما حصل شرط پنجم همان طوری که از بیانات سابق (راجع به شرط چهارم) معلوم شد آن است که در قاعده استصحاب متعلق شك و يقين از نظر ذات «نه از نظر زمان»، باید متحد باشد در مثال های سابق برای استصحاب (يقين سابق به حیات زید و شك لاحق به حیات زید) متیقن و مشکوک شیء واحد می باشد حیات زید در دیروز متیقن است و عین همان حیات زید، منتهی در امروز مشکوک می باشد دليل اثبات شرط پنجم با خودش می باشد یعنی قوام استصحاب به همین شرط مزبور خواهد بود و از (ابقاء ما کان) که حقیقت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۰

استصحاب را تشکیل می‌دهد شرط پنجم استفاده می‌شود.

به این کیفیت: «ابقاء ما کان» زمانی مصداق پیدا می‌کند که متیقن سابق عیناً مشکوک، واقع شود که در این صورت می‌گوییم متیقن سابق را که فعلاً مشکوک می‌باشد باید بناء بر بقایش بگذاریم و اگر مشکوک غیر از متیقن باشد مثلاً متیقن «حیات دیروز زید» بوده و مشکوک «حیات بکر باشد» «ابقاء ما کان» صادق نخواهد بود.

و همچنین شک در بقا، زمانی صادق است که متیقن و مشکوک، متحد باشد مثلاً:

کسی که یقین به قیام زید داشته و حالا شک در علم او داشته باشد، شک در بقا نخواهد داشت.

شرط مذکور ماجرای استصحاب را از قاعده مقتضی و مانع، جدا می‌سازد در قاعده مقتضی و مانع (بر فرضی که از اعتبار و حجیت برخوردار باشد که نیست و بحث آن خواهد آمد) متعلق یقین چیزی است و متعلق شک چیز دیگری می‌باشد مثلاً در جمعه گذشته یقین به تقوای زید داشته و تقوای او مقتضی عدالت او خواهد بود و در جمعه بعدی شک به وجود ارتکاب معصیت دارد در این مثال فرضی، متیقن «تقوای» زید است و مشکوک «ارتکاب معصیت» است و کسانی که قاعده «مقتضی و مانع» را معتبر می‌دانند می‌گویند با مجرد عدم مانع (ارتکاب گناه کبیره) اثر تقوی یعنی مقتضی (بفتح) که عدالت است، ثابت می‌شود و اثبات مقتضای بفتح، از باب استصحاب نمی‌باشد، در استصحاب همان متیقن سابق ثابت می‌شود و در باب «مقتضی و مانع»، غیر از متیقن و مشکوک، شیء سوّمی که مقتضای (بفتح) باشد ثابت خواهد شد و یا در مثال عرفی چراغ را یک ساعت پیش روشن نموده است و بعد از یک ساعت شک حاصل می‌شود مربوط به رافع است که آیا کسی با فوت کردن آن را خاموش کرده است یا خیر؟ و به مقتضی که مقدار نفت به اندازه بیش از یک ساعت سوخت باشد، یقین دارد و مثال دیگر مثلاً: یقین به مقتضی ملکیت که «عقد» باشد دارد و شک در وجود «رافع» که خیار فسخ باشد، دارد.

۶- (سبق زمان المتیقن علی زمان المشکوک) ... ص ۶۲۶، س ۸

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۱

شرط ششم آن است که زمان متیقن، باید سابق از زمان مشکوک باشد در شرط چهارم گفتیم که تعدّد زمان متیقن و مشکوک لازم است و در شرط ششم می‌خواهیم بگوییم که زمان متیقن باید سابق بر زمان مشکوک باشد (و اما زمان یقین و شک، گفتیم گاهی مقترن و گاهی زمان یقین سابق و گاهی زمان یقین مؤخر است).

مدرک و دلیل شرط ششم:

اولاً از اخبار مانند (لا تنقض الیقین بالشک ...) معلوم می‌شود که «متیقن» باید سابق بر مشکوک باشد چه آنکه معنای «نقض نکردن یقین را با شک»، آن است که متیقن، سابق و مقدّم بر مشکوک باشد و ثانیاً از لفظ (ابقاء ما کان) کاملاً معلوم می‌شود که باید متیقن سابق بر مشکوک باشد «ابقاء ما کان» یعنی متیقن الوجود سابق را باید باقی بگذارد ...

فلاً انعکس الامر ... و اگر زمان مشکوک، مقدّم بر زمان متیقن باشد، استصحاب قهقرایی (برگشت به عقب)، از آب درمی‌آید و استصحاب قهقرایی، مشمول ادله حجیت استصحاب نمی‌باشد و دلیل دیگری بر حجیت آن نداریم و لذا از محل بحث ما بیرون می‌باشد.

مثاله ... هم‌اکنون یقین داریم که صیغه افعال، از نظر لغت، ظهور در «وجوب» دارد و در مبدأ حدوث وضع صیغه افعال در «وجوب»، شک داریم که آیا در عصر ائمه و پیامبر (ص) ظهور در وجوب داشته است و یا آنکه ظهور در «ندب» داشته است و در زمان آن‌ها از معنای لغوی به معنای اصطلاحی (وجوب) نقل شده است؟

در مثال مزبور حصول شک نسبت به متیقن، سابق و مقدّم بر حصول یقین است و زمان حصول یقین متأخر می‌باشد به عبارت دیگر مشکوک، مقدّم بر متیقن است.

معنای جریان استصحاب این است که سیر قهقرایی و برگشت به عقب نماییم و نخ‌ری را بگردن یقین لاحق ببندیم و آن‌چنان بکشانیم که یک طرف یقین، شامل عصرهای متأخره باشد و یک طرف آن زمان‌های گذشته و تا عصر ائمه علیهم السلام را فراگیرد و ثابت گردد که صیغه افعال در عصر ائمه و بلکه در اصل وضع لغوی خود، ظهور در وجوب داشته است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۲

مثال مزبور مصداق برای استصحاب قهقرایی و همچنین مصداق برای «اصالة عدم نقل» خواهد بود به این معنا که اگر در مورد صیغه افعال، مثلاً شک نماییم که آیا در عصر ائمه ظهور در وجوب داشته و یا آنکه ظهور در ندب داشته و در عصر ائمه (ع) از معنای لغوی خود به «وجوب» نقل شده است؟ در این فرض اصل عدم جاری می‌شود و ثابت می‌گردد که ظهور در وجوب، معنای حقیقی و لغوی صیغه افعال بوده است.

راجع به «اصالة عدم نقل» علماء اختلاف نظر دارند و بعضی‌ها آن را حجت و معتبر می‌دانند و بعضی‌ها حجیت و اعتبار آن را منکر شده‌اند.

۷- (فعلیة الشك و اليقين) ... ص ۶۲۶، س ۲۱.

شرط هفتم آن است که شک و یقین باید فعلیت داشته باشد و اگر یقین و شک فرضی و تقدیری باشد معنای استصحاب تحقق نمی‌یابد.

مدرک و دلیل شرط هفتم:

دلیل بر اعتبار شرط مزبور همان ظهور لفظ است که یقین و شک، ظهور در شک و یقین فعلی دارد و اینکه در روایت می‌فرماید: (لا تنقض اليقين بالشك ...) یعنی یقین فعلی را با شک فعلی به نابودی نکشان.

مثال استصحاب در مورد شك تقدیری:

شرط هفتم: قول بعضی از اصولیین (مبنی بر جاری ساختن استصحاب را در مورد شك تقدیری) را نفی می‌نماید مثاله: آقای مکلف پیش از انجام صلاة، یقین به حدث داشته است (دقت فرمایید) یقین سابق، فعلی می‌باشد نه تقدیری) و پیش از انجام صلاة حالت غفلت بر او عارض شده است و از مسئله حدث غافل شده و در حال غفلت از حدث، صلاة را انجام داده است و بعد از صلاة شك حاصل نموده که آیا پیش از صلاة طهارت داشته یا خیر؟ در مثال مزبور همه شرایط استصحاب جز شرط هفتم، موجود است «متیقن» عبارت است از حدث و همان حدث «مشکوک» است چه آنکه شك در طهارت، شك در بقا حدث است که متیقن سابق می‌باشد و همچنین بقیه شروط، منتهی تنها شك لاحق تقدیری می‌باشد یعنی بعد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۳

از صلاة، شك برایش حاصل شده است و پیش از صلاة، حالت غفلت داشته است. قائلین به جریان استصحاب در مورد شك تقدیری می‌گویند استصحاب حدث جاری می‌شود و شك لاحق تقدیری است یعنی اگر بر فرضی که پیش از صلاة غفلت نداشت، شك در طهارت و شك در متیقن سابق، حاصل بود و با فرض شك لاحق استصحاب جاری می‌شود و متیقن سابق (حدث) پیش از انجام صلاة و در حال انجام صلاة و بعد از انجام صلاة، ثابت می‌گردید (البته ثبوت تنزیلی و تعبدی) و صلاة انجام شده محکوم به بطلان خواهد شد.

شرط هفتم قول مذکور را نفی می‌کند و در مثال مذکور پیش از انجام صلاة، استصحاب حدث جاری نمی‌شود چه آنکه شك لاحق تقدیری است و بعد از انجام صلاة که شك لاحق فعلی می‌باشد ایضا استصحاب جاری نمی‌شود چه آنکه قاعده فراغ جای استصحاب را اشغال می‌نماید و جای پا، برای استصحاب باقی نخواهد ماند.

و لکن بنا بر قول به حجیت استصحاب در مورد شك تقدیری، استصحاب حدث پیش از صلاة با شك تقدیری، جاری می‌شود و

نوبت به قاعده فراغ نمی‌رسد و بطلان صلاة به حکم استصحاب، ثابت می‌گردد.

(مؤلف) پیش از صلاة نظر بر اینکه آقای مکلف غافل است قادر به جاری کردن استصحاب نمی‌باشد و لذا باید بگوییم اصل استصحاب تقدیری می‌باشد نه اینکه تنها شک لا حق، تقدیری می‌باشد. فتأمل.

قوله معنی حجّیه الاستصحاب - من جمله المناقشات ... ص ۶۲۷، س ۱۲.

شرح: یکی از اشکالات بر تعریف استصحاب به (ابقاء ما کان) و یا به (الحکم به ابقاء ما کان ...) آن است که استصحاب به معنای مذکور متّصف به «حجّیت» نمی‌شود در حالی که استصحاب یکی از حجج بوده و باید آن‌چنان تعریف شود که اتّصاف به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۴

«حجّیت» بر سر شاخ آن قرار داشته باشد.

وجه عدم اتّصاف آن به «حجّیت» از این قرار است:

لأنّه ان ارید منه الابقاء العملي ... اگر مراد از «ابقاء» در تعریف استصحاب، همان «ابقاء عملی» و منسوب به مکلف باشد، از آفتاب روشن تر است که کلمه (حجّیه) محمول برای استصحاب به معنی ابقاء عملی مکلف، واقع نمی‌شود و نمی‌توان گفت: (استصحاب بذلک المعنی حجّیه) چه آنکه ابقاء عملی (فرض وجود متیقّن سابق را در زمان لاحق) اجرای قاعده است و هیچ عاقلی به خود اجازه نمی‌دهد که به عمل مکلف «دلیل» و «حجّیه» را اطلاق نماید و اگر چنین اطلاقی داشته باشد، دهنش می‌سوزد و شعله آن دیگران را هم به آتش می‌کشانند.

و اگر مراد از «ابقاء ما کان» الزام شرعی باشد یعنی بر مکلف واجب است که وجود متیقّن سابق را در آن لاحق فرض نماید و متعبّد بشود. در این صورت استصحاب به معنای الزام شرعی، مدلول دلیل (لا تنقض الیقین بالشک ...) می‌باشد. نه آنکه دلیل و حجّیه باشد همانند بقیه احکام تکلیفی مثلا وجوب صوم و الزام شرعی به انجام صوم، مدلول است نه دلیل، و آیه (کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ...) دلیل خواهد بود.

قلت: نستطيع حلّ هذه الشبهة ...

اولاً- باید توجه داشت که کلمه (حجّیه) یک معنای لغوی دارد و یک معنای اصطلاحی. معنای لغوی «حجّیه» یعنی ساکت نمودن خصم و به ابطال کشاندن عذر او و معذّر بودن برای صاحب حجّیه. معنای اصطلاحی اصولی آن یعنی اثبات متعلّق و کشف از آن، در ضمن پاسخ از شبهه مذکور ثابت خواهیم نمود که کلمه (حجّیه) به معنای لغوی بر استصحاب اطلاق خواهد داشت.

خلاصه جواب از این قرار است: مراد از «ابقاء ما کان» در تعریف استصحاب نه «ابقاء» عملی است و نه «الزام شرعی» بلکه همان طوری که در سابق بیان نمودیم مراد از «ابقاء ما کان» که مؤدای استصحاب است، همان قاعده شرعی‌ای است که از ناحیه شارع جعل شده است یعنی حکم «ابقاء ما کان»، و نظر بر اینکه عمل کردن برطبق قاعده مزبور در صورت مخالفت با واقع معذّر است. لذا اطلاق کلمه (حجّیه)

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۵

و هذا هو الفرق الاساسی بین القاعدتين. و سیأتی ان اخبار الاستصحاب لا تشملها و لا دلیل علیها غیرها.

۵- (وحده متعلق یقین و الشک)، أى ان الشک يتعلق بنفس ما تعلق به یقین مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. و هذا هو المقوم لمعنی الاستصحاب الذى حقیقته

به معنای لغوی بر استصحاب (قاعده مزبور) صحیح است و نظر بر اینکه قاعده استصحاب، نمی‌تواند متعلّق خود را ثابت نماید و جهت کاشفیت ندارد، لذا به «حجّیه» اصطلاحی، متّصف نمی‌شود.

کوتاه‌سخن: قاعده استصحاب از یک نظر، مانند احکام تکلیفی است که احتیاج به دلیل شرعی دارد و باید (لا تنقض الیقین بالشک ...) و امثال آن قاعده مزبور را باثبات برساند چنان که آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ... وجوب «صوم» را به اثبات می‌رساند.

و از نظر دیگر با احکام تکلیفی تفاوت دارد چه آنکه قاعده استصحاب، کلی و عام است و در مقام عمل، آقای مکلف را به راه می‌اندازد و در صورت مخالفت با واقع، معذّر خواهد بود و بدین لحاظ حجّه لغوی بر آن اطلاق می‌شود و لکن احکام تکلیفی مانند وجوب صوم، هرگز به حجّه لغوی متّصف نخواهد شد.

نتیجه: حجّه لغوی به معنای معذّر بودن، بر قاعده استصحاب صادق است و اما حجّه اصطلاحی صادق نخواهد بود چه آنکه در قاعده استصحاب متیقّن سابق ثابت نمی‌شود بلکه قاعده استصحاب فقط می‌گوید طبق متیقّن سابق عمل نما و مانند امارات، کشف از واقع ندارد و اثبات گرسه آخر نخواهد بود.

قاعده استصحاب از لحاظ اینکه نیاز به دلیل شرعی و یا عقلی دارد، مانند احکام تکلیفی (وجوب و حرمت) می‌باشد و از لحاظ اینکه قاعده استصحاب به صورت ضابطه کلی است و موارد کثیری را شامل می‌شود و مکلف را از حیرت نجات می‌دهد و در صورت مخالفت با واقع معذّر می‌باشد و مولی می‌تواند علیه مکلف، به آن قاعده احتجاج نماید و برعکس، اتّصاف آن به حجّه لغوی صحیح است لذا با احکام تکلیفی (وجوب و حرمت و ...) تفاوت دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۶

ابقاء ما كان.

و بهذا تفترق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضى و المانع التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و الشك في الراجع أي المانع في تأثيره، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن. فان من يذهب الى صحة هذه القاعدة يقول: انه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) اذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) و يكفي ذلك بلا حاجة الى احراز عدم المانع من تأثيره، أي ان مجرد احراز المقتضى كاف في ترتيب آثار مقتضاه. و سيأتي الكلام ان شاء الله تعالى فيها.

۶- (سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك)، أي انه يجب ان يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقا، و هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الامر بان كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر- فان هذا يرجع الى الاستصحاب القهقري الذي لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغته افعال حقيقة في الوجود في لغتنا الفعلية الحاضرة و شك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان في أصل وضع لغة العرب أو انها نقلت عن معناها الاصلى الى هذا المعنى في العصور الاسلامية؟- فانه يقال هنا ان الاصل عدم النقل، لغرض اثبات انها موضوعه لهذا المعنى في أصل اللغة. و معنى ذلك في الحقيقة جرّ اليقين اللاحق الى الزمن المتقدم. و مثل هذا الاستصحاب يحتاج الى دليل خاص و لا- تكفي فيه اخبار الاستصحاب و لا- أدلته الاخرى، لانه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره الى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر.

۷- (فعلية الشك و اليقين)، بمعنى انه لا يكفي الشك التقديري و لا اليقين التقديري. و اعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لا- يتحقق معناه الا بفرضه، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك و اليقين في اخبار الاستصحاب، فانهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الالفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۷

و انما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديري، و مثاله- كما ذكره بعضهم:- ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله و صلى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في انه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة- فان مقتضى

قاعده الفراغ صحه صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل و عدم وجود الشك قبله. و لا نقول بجريان استصحاب الحدث الى حين الصلاة لعدم فعليه الشك الا بعد الصلاة. و اما الاستصحاب الجارى بعد الصلاة فهو محكوم لقاعده 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 بمنزله من دخل فى الصلاة و هو غير متطهر يقينا، فلا تصح صلاته و ان كان غافلا حين الصلاة و لا تصحها قاعده الفراغ لانها لا تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبل الدخول فى الصلاة.

معنى حجة الاستصحاب:

من جمله المناقشات فى تعريف الاستصحاب المتقدم و هو (ابقاء ما كان) و نحوه: ما قاله بعضهم: انه لا شك فى صحه توصيف الاستصحاب بالحجة، مع أنه لو اريد منه ما يؤدى معنى ابقاء لا يصح وصفه بالحجة، لانه ان اريد منه ابقاء العمل المنسوب الى المكلف فواضح عدم صحه توصيفه بالحجة، لانه ليس ابقاء العمل يصح ان يكون دليلا على شىء و حجة فيه. و ان اريد منه الالتزام الشرعى فانه مدلول الدليل، لانه دليل على نفسه و حجة على نفسه، و كيف يكون دليلا على نفسه و حجة على نفسه. فهو من هذه الجهة شأنه شأن الاحكام التكليفية المدلولة للدلالة.

قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع الى ما ذكرناه من معنى ابقاء الذى هو مؤدى الاستصحاب، و هو ان المراد به القاعده الشرعية المجعولة فى مقام العمل.

فليس المراد منه ابقاء العمل المنسوب الى المكلف و لا الالتزام الشرعى، فيصح

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۲، ص: ۶۲۸

توصيفه بالحجة و لكن لا- بمعنى الحجة فى باب الامارات بل بالمعنى اللغوى لها، لانه لا معنى لكون قاعده العمل دليلا على شىء مثبت له، بل هى الامر المجعول من قبل الشارع فتحتاج الى اثبات و دليل كسائر الاحكام التكليفية من هذه الجهة، و لكنه نظرا الى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف اذا وقع فى مخالفة الواقع كما انه يصح الاحتجاج بها على المكلف اذا لم يعمل على وفقها فوقع فى المخالفة- صح ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوى. و بهذه الجهة يصح التوصيف بالحجة سائر الاصول العملية و القواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فانها كلها توصف بالحجة فى تعبيراتهم، و لا شك فى انه لا معنى لان يراد منها الحجة فى باب الامارات، فيتعين ان يراد منها هذا المعنى اللغوى من الحجة.

و بهذه الجهة تفرق القواعد و الاصول الموضوعه للشاك عن سائر الاحكام التكليفية، فانها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقا حتى بالمعنى اللغوى.

غير انه يجب ألا- يغيب عن البال (۱) ان توصيف القواعد و الاصول الموضوعه للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال عليها.

فالحجة فى الحقيقة هى القاعده المجعولة للشاك بما انها مجعولة من قبله. و الا اذا لم تثبت مجعوليتها لا يصح ان تسمى قاعده فضلا عن توصيفها بالحجة.

(۱)- قواعد و اصول عمليّه‌ای که برای مکلف در حال شك، جعل شده است در صورتی می‌توانند متّصف به «حجّه» لغوی بشوند که مجعولیت آنها از ناحیه شارع، با دلیل معتبر ثابت شود و اگر مجعولیت آنها با دلیل معتبر ثابت نشود نه تنها مقام اتّصاف به «حجّه» را از دست می‌دهند که از کرسی قاعده و ضابطه بودن به زیر افکنده خواهند شد.

دلیل دال بر قاعده عملی، حجّت و دلیل اصطلاحی می‌باشد و خود قاعده «حجّه لغوی» خواهد بود مثلا روایت (لا تنقض ...) که دلالت بر مجعولیت قاعده استصحاب دارد، از جمله امارات و حجج اصطلاحی بوده و کاشفیت و طریقت خواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۲۹

و علیه، فیکون المقوم لحجیه القاعدة المجعولة للشاک - أیه قاعدة کانت - هو الدلیل الدال علیها الذی هو حجّه بالمعنی الاصطلاحی. و اذا ثبت صحه توصیف نفس قاعدة الاستصحاب (۱) بالحجّه بالمعنی اللغوی لم

(۱) - بعضی از بزرگان برای آنکه قاعده استصحاب را متّصف به «حجّه» نمایند دست به تأویل و توجیه برده‌اند تا با تأویل و توجیه، اتّصاف قاعده استصحاب را به «حجّه» ثابت نمایند و ما پس از اثبات صحه اتّصاف قاعده استصحاب را به حجّه، نیاز به تأویلات و توجیهات آقاییان (ره) نداریم و توجیهات آنها از این قرار است:

۱- موصوف برای کلمه «حجّه» یقین سابق است در مسئله استصحاب، یقین سابق (متیقن سابق) یکی از ارکان بود، و همان یقین سابق متّصف به حجّه می‌شود می‌گوییم: (الیقین السابق حجّه) یعنی به حکم عقل منجز حکم، از نظر حدوث و پیدایش می‌باشد بنابراین حکم به عدالت دیروزی زید به توسط یقین سابق، ثابت و منجز می‌باشد و از این طرف حکم به بقاء آن را، با جعل شارع (که حکم با بقاء ما کان را جعل نموده است) ثابت خواهیم نمود و با این تأویل، اتّصاف قاعده استصحاب به «حجّه» صحیح خواهد بود.

۲- بعضی‌ها موصوف کلمه «حجّه» را در استصحاب، «ظنّ به بقاء» (که لاحقا حاصل شده است) قرار داده است در لحظه‌ای که نسبت به متیقن سابق شک حاصل می‌شود در عین حال ظنّ به بقاء متیقن سابق، خواهیم داشت و این «ظنّ به بقاء»، موصوف برای «حجّه» واقع می‌شود.

۳- مجرد بودن سابق، و وجود سابق، از نظر عقلاء متّصف به «حجّه» خواهد شد و مسئله وجود سابق، بخاطر وثاقت یقین سابق (که تأویل اول بود) نمی‌باشد و همچنین بخاطر ظنّ لا حق (که تأویل دوم بود) نخواهد بود بلکه فقط بخاطر آن است که عقلاء باعتبار وجود سابق، بوجود ظاهری و تنزیلی آن در لاحق، حکم می‌نمایند و به خاطر اهمّیت خواهش‌ها و اغراض واقعیّه، وجود سابق را در لاحق معتقد می‌شوند مثلا شخصی از مسافرت برمی‌گردد و بدون تردّد راه منزل خود را در پیش می‌گیرد و مستقیما به سوی منزل خود حرکت می‌نماید این به خاطر آن است که وجود سابق آن را در لاحق معتقد است، و الا احتمال دارد که منزلش از بین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۰

تبق حاجه الى التأویل لتصحیح توصیف الاستصحاب بالحجّه - كما صنع بعض مشایخنا طیب الله ثراه - اذ جعل الموصوف بالحجّه فیه علی اختلاف المبانی احد امور ثلاثه:

۱- (الیقین السابق)، باعتبار انه یكون منجزا للحکم حدوثا عقلا و الحکم بقاء بجعل الشارع.

۲- (الظنّ بالبقاء اللاحق)، بناء علی اعتبار الاستصحاب من باب حکم العقل.

۳- (مجرد الوجود السابق) فان الوجود السابق یكون حجّه فی نظر العقلاء علی الوجود الظاهری فی اللاحق، لا من جهة وثاقت الیقین السابق، و لا من جهة رعاية الظنّ بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضیات و التحفظ علی الاغراض الواقعیه.

فان کل هذه التأویلات انما نلتجی إليها اذا عجزنا عن تصحیح توصیف نفس الاستصحاب بالحجّه، و قد عرفت صحه توصیفه بالحجّه بمعناها اللغوی. ثم لا شک فی ان الموصوف بالحجّه فی لسان الاصولیین نفس الاستصحاب، لا الیقین المقوم لتحققه، و لا الظنّ بالبقاء، و لا مجرد الوجود السابق، و ان کان ذلك کله مما یصح

رفته باشد و بدین لحاظ (که مجرّد وجود سابق، دلیل بر وجود لاحق است)، استصحاب متّصف به «حجّه» می‌شود. فانّ كلّ هذه التّأویلات ... مرحوم مظفر می‌فرماید اولاً ما نیاز به تأویلات مزبور نداریم و ثانياً در لسان اصولیین خود جناب حضرت (استصحاب) موضوع و موصوف، برای حجّه قرار می‌گیرد نه «یقین سابق» و نه «ظنّ بقاء» و نه «مجرّد الّکون السّابق». اتّصاف عناوین ثلاثه به «حجّه» گرچه صحیح و جایز می‌باشد و لکن ما در صدد آن هستیم که خود استصحاب را متّصف به حجّت نماییم نه عناوین ثلاثه‌ای که بعضی از آنها از مقوّمات استصحاب است و با تحلیل سابق، معلوم می‌گردد که خود جناب استصحاب، متّصف به «حجّه لغوی» خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۱
توصیفه بالحجّه.

هل الاستصحاب أماره أو أصل؟ (۱)

(۱) - قبل از توضیح بیان شیخ مظفر (ره) ضابطه اصول عملیه و امارات را به‌طور اختصار مورد توجّه قرار می‌دهیم در علم اصول این سه عنوان («اصول عملیه» «امارات» «ادله» زیاد به چشم می‌خورد ضابطه اصول عملیه (استصحاب و برائت و احتیاط و تخییر) آن است که شارع مقدّس آنها را فقط در مقام عمل و حالت تحییر (موقعیتی که دست آقای مجتهد از ادله قطعی و ظنّی معتبر، کوتاه باشد)، اعتبار و جعل کرده باشد و خصوصیت اصول عملیه آن است که کاشفیت از واقع ندارند و متعلّقات خود را باثبات نمی‌رسانند.

ضابطه امارات آن است که شارع مقدّس به خاطر کاشفیت از واقع و به لحاظ آنکه اثبات‌کننده متعلّقات خود می‌باشند، جعل و اعتبار نموده است مثلاً- اصاله البراءة در مورد شک در حکم واقعی شرب توتون، جاری می‌شود شارع مقدّس به حکم (رفع ما لا یعلمون...) قاعده برائت را معتبر نموده است که آقای مجتهد، فقط بخاطر رهایی از تحییر و بخاطر مشی عملی، قاعده برائت را جاری نماید و چپغی را چاغ و توتون‌های چپوغ را به دود تبدیل نماید.

قاعده برائت حکم «اباحه» را ثابت نمی‌کند و کشف از حکم واقعی ندارد و اما در مورد اماره (خبر واحد) که قائم بر وجوب صلاة جمعه شده است، ۸۰ درصد کشف از حکم واقعی دارد و وجوب صلاة جمعه به عنوان حکم واقعی برای آن، ثابت خواهد شد «بینه» و «دلیل» همان اماره می‌باشند و باهم فرق اعتباری دارند «دلیل» مربوط به احکام است و «بینه» مربوط به موضوعات خارجی می‌باشد.

شیخ مظفر می‌فرماید همان‌طوری که در بحث گذشته ثابت نمودیم که قاعده استصحاب و کلیه قواعد عملی که برای مکلف در حال شک، جعل شده‌اند، متّصف به حجّه اصطلاحی نمی‌شوند و همچنین اتّصاف آنها به «اماره» ایضا ناصحیح خواهد بود و اصول عملیه (برائت و استصحاب و احتیاط و تخییر) و قواعد فقهی (اصاله الطهاره، اصاله بناء علی الاکثر و اصاله الصیحه...) در مسئله مذکور با

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۲

هم شریکند یعنی هیچ‌یک از اصول و قواعد، متّصف به (اماره) نمی‌شوند بنابراین قاعده استصحاب حکم عام و همان قاعده عملی است که مکلف در مقام عمل و تحییر به آن مراجعه می‌نماید یعنی در مقام عمل بناء را بر این می‌گذارد که متیقّن سابق، در زمان حاضر باقی می‌باشد و از نظر عمل، طبق یقین سابق باید عمل نماید و قاعده استصحاب کاشفیت از واقع ندارد و متعلّق خود را ثابت نمی‌کند و لذا کلمه (اماره) بر آن، اطلاق نخواهد شد.

کوتاه‌سخن: استصحاب چه با دلیل اخبار معتبر باشد و چه با دلیل عقل و بناء عقلاء و اجماع، در همه صورت‌ها، متّصف به «اماره» نمی‌شود.

و لکنّ الشَّيْخُ الانصاری (ره) ... شیخ اعظم فرموده است: اگر اعتبار استصحاب را مبتنی بر «اخبار و روایات» بدانیم، در زمره اصول عملیه می‌باشد و اگر مبتنی بر «حکم عقل و بناء عقلاء» بدانیم از صف اصول عملیه، خارج شده و در ردیف «امارات» قرار گرفته و همانند قیاس و استقراء (بنا بر قول به حجّیت آنها) از باب ظنّ و دلیل اجتهادی، حجّت خواهد بود.

و حرف حساب شیخ اعظم آن است که استصحاب بنا بر اینکه دلیل اعتبار آن حکم عقل باشد، افاده «ظنّ» می‌نماید، کاشفیت از واقع دارد و باید جزء «امارات» به حساب بیاید.

اقول: و کأنّ من تأخّر عنه ... مرحوم شیخ مظفر، می‌فرماید: گویا کسانی که بعد از شیخ انصاری از صاحب‌نظران در علم اصول، شناخته شده‌اند نظر شیخ (ره) را پذیرفته‌اند و آن را از مسلمات و غیر قابل انکار، دانسته‌اند و حتّی از سخنان حضرات پیش از شیخ اعظم، چنین ظاهر می‌شود که آنها ایضا استصحاب را از جمله «امارات» شمرده‌اند.

وجه ظهور آن است که قداماً با «دلیل حکم عقل»، استصحاب را معتبر دانسته‌اند و طبق مبنای شیخ اگر دلیل استصحاب حکم عقل باشد، از باب امارات خواهد بود.

علی‌ایّ حال شیخ مظفر (ره) نظریه شیخ اعظم (ره) را، مورد پذیرش قرار نداده و آن را رد می‌نماید، ما حصل سخن و حرف حساب شیخ مظفر (ره) از قرار ذیل است:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۳

قاعده استصحاب بر فرضی که دلیل آن حکم عقل باشد از قاعده عملی بودن و از زمره اصول عملیه، خارج نمی‌شود چه آنکه قاعده استصحاب (هرچه که خود را بالا و پایین ببرد و این طرف و آن طرف بزند) مضمونش همان حکم ظاهری است که برای (شاکّ) جعل شده است یعنی قاعده استصحاب می‌گوید: طبق گذشته عمل نما و هیچ‌گاهی، متیقّن سابق را ثابت نمی‌کند و جهت و جنبه کشف از واقع، ندارد و تنها حکم ظاهری (مشی عملی علی نحو گذشته) را برای مکلف ثابت می‌نماید و او را از چهارراه چکنم (که وسیله حرکت در اختیار ندارد) به چهارراه دیگری که وسیله حرکت و نقل و انتقال در اختیار دارد، منتقل خواهد ساخت (دقّت فرمایید) و اما «ظنّ» به بقاء ما کان (متیقّن)، که از حکم عقل، بوجود می‌آید، اولاً حجّیت آن ثابت نمی‌باشد و ثانیاً بر فرض حجّیت آن، «ظنّ» مذکور، مستند و دلیل برای قاعده استصحاب می‌باشد نه آنکه ظنّ مذکور عین قاعده باشد.

و شأنه فی ذلک ... (مرجع ضمیر شأنه «ظنّ» است و مشارالیه «ذلک» همان «مستند بودن و دلیل بودن» است یعنی شأن و منزلت ظنّ ببقاء متیقّن، در مستند بودن و پشتیبان بودن برای قاعده استصحاب، شأن و منزلت اخبار و بناء عقلاء خواهد بود به این معنا که قاعده استصحاب گاهی از پشتیبانی «اخبار» برخوردار است یعنی «لا تنقض الیقین بالشکّ ...» دلیل و مستند برای قاعده استصحاب می‌باشد و خبر مزبور، نمی‌تواند خود، «قاعده» باشد و گاهی از پشتیبانی «بناء عقلاء» بهره‌مند می‌شود و در نوبت سوّم، از پشتیبانی «ظنّ» به بقاء کسب فیض خواهد کرد، یعنی از دلیل حکم عقل، ظنّ به بقاء متیقّن، حاصل می‌شود و این «ظنّ» به بقاء متیقّن، مستند و دلیل و پشتیبان، برای قاعده استصحاب خواهد بود نه آنکه «ظنّ» مزبور نفس قاعده باشد.

لأنّ هذا الظنّ نستنتج منه ... ص ۶۳۵، س ۱۲

چه آنکه از اهمّیت ظنّ به بقاء متیقّن، که حکم عقل آن را ایجاد نموده، حکم شارع را مبنی بر اینکه قاعده استصحاب را بخاطر نجات از حیرت، برای مکلف متحریر، جعل نموده است، کشف و استنتاج می‌نماییم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۴

بعد ان تقدم انه لا یصح توصیف قاعده العمل للشاک - أیه قاعده کانت - بالحجّه فی باب الامارات یتضح لک انه لا یصح توصیفها

بالاماره فانه تكون اماره على أى شىء و على أى حكم. و لا فرق فى ذلك بين قاعدة الاستصحاب و بين غيرها من الاصول العملية و القواعد الفقهية.

اذ ان قاعدة الاستصحاب فى الحقيقة مضمونها حكم عام و أصل عملى يرجع اليها المكلف عند الشك و الحيرة ببقاء ما كان. و لا يفرق فى ذلك بين ان يكون الدليل عليها الاخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء، و حكم العقل، و الاجماع. و لكن الشيخ الانصارى أعلى الله مقام فرق فى الاستصحاب بين ان يكون مبناه الاخبار فيكون اصلا، و بين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون اماره. قال ما

كوتاه سخن: جناب حضرت استصحاب سه تا مدرک و دلیل و مستند دارد:

۱- اخبار، ۲- بناء عقلاء، ۳، ظن بقاء که حاصل و نتیجه حکم عقلی است.

هریک از مدارک ثلاثه اگر اعتبار و حجیت آنها ثابت بشود، متّصف به اماره خواهند شد، مثلا- اخباری که دلالت بر قاعده استصحاب دارند بر فرضی که حجیت آنها ثابت باشد، جزء امارات خواهند بود و این اخبار، باعث نمی شوند که بر قاعده استصحاب، «اماره» اطلاق شود به عبارت دیگر همان طوری که اخبار دالّه بر قاعده استصحاب، اماره و دلیل بر قاعده استصحاب می باشند و از اتصاف آن اخبار به «اماره» لازم نمی شود که خود قاعده استصحاب، «اماره» باشد کذلک «ظنی» که دلالت بر اعتبار قاعده استصحاب دارد (بر فرض حجیت آن) متّصف به «اماره» می شود و یکی از امارات دالّه بر اعتبار قاعده استصحاب خواهد بود و از اتصاف آن ظنّ به «اماره»، لازم نمی شود که نفس قاعده استصحاب ایضا متّصف به «اماره» بشود. فأتضح ...

نتیجه: قاعده استصحاب، علی مبانی ثلاثه، (دلیل و اعتبار آن اخبار باشد و یا بناء عقلاء و یا حکم عقل)، متّصف به «اماره» نمی شود چنانچه اتصاف آن به «حجّة اصطلاحی» صحیح نبود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۵

نصه:

«ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة و قاعدة الاشتغال مبنى على استفادته من الاخبار. و اما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس و الاستقراء على القول بهما».

اقول: و كأن من تأخر عنه اخذ هذا الرأي ارسال المسلمات، و الذى يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الامارات كالقياس اذ لا مستند لهم عليه الا- حكم العقل. غير ان الذى يبدو لى ان الاستصحاب حتى على القول بان مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية 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 فى ذلك شأن الاخبار و بناء العقلاء، لا ان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون اماره، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لاجل العمل بها عند الشك و الحيرة.

و الحاصل ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا انه نفس الاستصحاب، و هو من هذه الجهة كالاخبار و بناء العقلاء، فكما ان الاخبار يصح ان توصف بانها اماره على الاستصحاب اذا قام الدليل القطعى على اعتبارها و لا- يلزم من ذلك ان يكون نفس الاستصحاب اماره، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بانه اماره اذا قام الدليل القطعى على اعتبارها و لا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب اماره.

فاتضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بانه اماره على جميع المباني فيه، و انما هو اصل عملى لا غير.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۶

قد (۱) تشعب فی الاستصحاب (۲) اقوال العلماء تشعبات یصعب حصرها علی ما یبدو. و نحن نحیل خلاصتها الی ما جاء فی رسائل الشیخ الانصاری ثقة بتحقیقه و هو خزیت هذه الصناعة الصبور علی ملاحقه اقوال (۳) العلماء و تتبعها. قال رحمه الله بعد ان

(۱) - استاد مظفر می‌فرماید: اقوال و نظریات علماء در مورد استصحاب آن‌چنان پخش و پراکنده شده‌اند که جمع‌آوری آنها کار مشکلی می‌باشد و ما خلاصه آنها را به آنچه که در رسائل شیخ انصاری (ره) آمده است محول می‌نماییم بخاطر آنکه شیخ انصاری خزیت و متخصص فن اصول می‌باشد و تحقیقات و بررسی‌های او در مورد اقوال علماء کاملا مورد اعتماد است و عین عبارت شیخ در مورد اقوال و نظریات علماء راجع به استصحاب، (که در ابتداء نظر از کلمات اصحاب یازده قول استفاده می‌شود) از قرار ذیل می‌باشد.

(۲) - «تشعب» - پراکنده شده است. (تشعبت اغصان الشجر) یعنی شاخه‌های درخت پخش و پراکنده شد. «تشعب» «فعل» است. «فی الاستصحاب» جار و مجرور، متعلق به آن، خواهد بود. و «اقوال العلماء» نائب فاعل آن می‌باشد. «تشعبات» مصدر است. «علی ما یبدو» جار و مجرور است و متعلق به «یصعب» می‌باشد.

ترجمه: اقوال علماء راجع به استصحاب، پراکنده شده است یک نوع پراکنده شدنی که حصر کردن آنها را بر آنچه که از کلمات علماء استفاده می‌شود، مشکل خواهد بود.

(۳) - یعنی او با صبر و حوصله، اقوال علماء را به هم ملحق می‌نمود اگر جای کلمه «ملاحقه» «ملاحظه» قرار داده شود بهتر بنظر می‌رسد یعنی او با صبر و حوصله اقوال علماء را ملاحظه می‌کرد.

(اقوال علماء در مورد استصحاب) ۱- القول بالحجیه مطلقا، ۲- عدمها مطلقا، ۳- التفصیل بین العدمی و الوجودی.

استصحاب عدم مثلا عدم ملکیت زید را که سابقا مورد یقین بوده، استصحاب نماییم استصحاب وجودی مثلا وجود عدالت و یا حیات و یا وجود حکم شرعی را، استصحاب نماییم. قائلین به تفصیل، استصحاب وجودی را حجت و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۷

استصحاب عدمی را غیر معتبر می‌دانند.

۴- قول چهارم آن است که استصحاب در امور خارجی و در موضوعات خارجی حجت نمی‌باشد مثلا استصحاب حیات زید و یا عدالت زید، اعتباری ندارد و اما استصحاب احکام شرعی مطلقا (چه کلی باشد و چه جزئی باشد چه عدمی باشد و چه وجودی باشد) حجت است مثلا استصحاب حرمت لحم (ارنب) که کلی می‌باشد و یا استصحاب طهارت و یا نجاست ثوب مخصوص که حکم جزئی خواهد بود.

۵- قول پنجم تفصیل بین استصحاب حکم شرعی کلی و غیر کلی می‌باشد که در احکام کلیه چه عدمی باشد و چه وجودی، استصحاب اعتبار ندارد و اما در احکام جزئی چه عدمی باشد و چه وجودی، حجت خواهد داشت الا فی عدم التسخ ...

تنها استصحاب عدم نسخ گرچه حکم کلی می‌باشد حجت است مثلا یقین داریم که صلاة جمعه واجب است و شک داریم که آیا وجوب مزبور نسخ شده است یا خیر؟ استصحاب عدم نسخ جاری می‌شود و حجت است.

۶- تفصیل بین حکم جزئی و غیر جزئی که در حکم جزئی استصحاب حجت است و در غیر جزئی حجت ندارد.

فرق بین قول پنجم و ششم آن است که در قول پنجم حکم شرعی مورد نظر است و در قول ششم مطلق حکم، مورد نظر می‌باشد و

ثانیا «و غیره» در تفصیل پنجم دو صورت دارد:

۱- حکم شرعی جزئی، ۲- موضوع خارجی

«و غیره» در تفصیل ششم:

۱- حکم کلی شرعی، ۲- حکم غیر شرعی و غیر جزئی یعنی موضوعات خارجی می‌باشد.

۷- قول هفتم استصحاب در احکام وضعی (که منظور از احکام وضعی نفس اسباب و شروط و موانع می‌باشد) و همچنین در احکام تکلیفی‌ای که تابع برای آن است، حجّت می‌باشد یعنی در ۴ مورد مذکور استصحاب جاری می‌شود:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۸

(۱) در سبب مانند عقد که سبب برای ملکیت و زوجیت است.

(۲) در شرط مانند رضایت طرفین معامله که از شرائط ملکیت می‌باشد.

(۳) در مانع، مانند خیار فسخ که مانع از ملکیت می‌شود.

(۴) در حکم تکلیفی که تابع حکم وضعی است مانند جواز تصرّف که از توابع ملکیت است و یا جواز و طی که از توابع زوجیت است و اما در احکام شرعیّه مانند وجوب صلاه و حرمت خمر، استصحاب جاری نمی‌شود.

۸- در حکمی که با اجماع دلیل لیبی است، ثابت شود، استصحاب حجّت نیست و اما در احکامی که با «آیه و روایت و دلیل عقل» ثابت می‌شود استصحاب معتبر خواهد بود.

۹- اگر مستصحب (مثلا- وجود ملکیت) با دلیل خود (انجام معامله) و یا از خارج (معروف است که فلان «دار» ملک زید است)، ثابت شده باشد و در غایه آن‌چنانه‌ای که رافع مستصحب است، شک حاصل شود، استصحاب حجّت است و اما در غیر صورت مذکور استصحاب حجّت نمی‌باشد به عبارت دیگر اگر شک در رافع باشد استصحاب حجّت است و اگر شک در مقتضی باشد حجّت نیست.

قوله فشك في الغايه الزافعة له ... یعنی شك شده باشد در غایه آن‌چنانه‌ای که رافع مستصحب می‌باشد.

۱۰- همان قول نهم است منتهی خاصّ تر است در تفصیل نهم محقق سبزواری فرموده است در صورتی استصحاب جاری می‌شود که شك در رابطه با وجود «غایه» باشد

۱۱- همان قول نهم است منتهی شك در مصداق غایه باشد و شبهه مصداقیه باشد مثال: بلل و رطوبتی از شخص خارج شده است نمی‌داند مذی است و یا بول؟

یعنی شك در مصداق دارد و مفهوم هر دو را می‌داند در قول نهم، علاوه بر ما ذکر اگر شك مربوط به مصداق غایه و شبهه مصداقی باشد نه شبهه مفهومی، استصحاب جاری خواهد شد.

ثم انه لو بني على ملاحظه ظواهر كلمات ... اگر مبنای اقوال را در استصحاب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۳۹

بر این قرار بدهیم که ظواهر کلمات کسانی که مسئله استصحاب را در اصول و فروع دین مطرح نموده‌اند، ملاحظه نماییم، اقوال بیشتر از ۱۱ تا بدست می‌آید و بلکه برای یک نفر عالم، دو قول و یا بیشتر حاصل خواهد شد و نظر بر اینکه بحث و بررسی در اینکه چند قول در مسئله استصحاب وجود دارد، تزییع وقت و بیهوده فرصت را از دست دادن خواهد بود لذا از بحث و بررسی در زمینه مذکور صرف نظر می‌شود.

قول قوی از نظر شیخ انصاری همان قول نهم است و مرحوم محقق طبق حکایتی که از او در کتاب معارج نقل شده است، ایضا قول نهم را اختیار نموده است.

و ینبغی ان یزاد تفصیل آخر ... شیخ مظفر می‌فرماید باید تفصیل دیگری بعنوان قول (دوازدهم) بر تفصیلات مذکور اضافه می‌گردید و آن تفصیل این است که اگر مستصحب (متیقن)، با دلیل عقلی ثابت شده باشد، استصحاب جاری نخواهد شد و در غیر آن صورت جاری می‌باشد.

و هو رأی خاصّ به ... یعنی تفصیل مزبور رأی و نظری است که مخصوص به خود می‌باشد و با بقیه تفصیلات و اقوال فرق خواهد داشت. بعضی از اساتید گفته است که ضمیر «به» راجع به شیخ است، فتفکر.

و لعلّه انما لم یذکره ... شاید دلیل اینکه مرحوم شیخ انصاری تفصیل مذکور را بعنوان یکی از اقوال ذکر نفرموده است، آن باشد که اگر حکمی با دلیل عقلی ثابت شود حتماً قطعی و یقینی می‌باشد و شک و ریب در آن راه ندارد (چنانچه در مباحث ملازمات عقلیه گفتیم حکم شرعی زمانی با دلیل عقلی ثابت می‌شود که دلیل عقلی از قضایای مشهوره و مورد تطابق آراء محموده باشد. به عبارت دیگر دلیل عقلی قطعی و یقینی می‌تواند حکم شرعی را ثابت نماید و بدین لحاظ حکم ثابت شده با دلیل عقلی ردخور ندارد.

و شکّ و تردید در آن راه نخواهد داشت و سرانجام، مستصحب‌ای که با دلیل عقلی ثابت شود مجالی برای شک، ندارد تا استصحاب جاری شود بنابراین در فرض مزبور یکی از ارکان استصحاب (شکّ لاحق) تحقق‌پذیر نبوده و امر آن دائر مدار این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۰

است که یا علم به بقاء مستصحب داریم و یا علم به زوال آن خواهیم داشت. از اینجاست که تفصیل مزبور بعنوان یکی از اقوال، در حجّیت و یا عدم حجّیت استصحاب قابل توجه نمی‌باشد پیش از بررسی اقوال و انتخاب یکی از آنها، ادله حجّیت و اعتبار استصحاب را مورد تحقیق قرار می‌دهیم و پیرامون آن به بحث می‌نشینیم.

قوله ادله الاستصحاب الدلیل الاوّل - بناء العقلاء:

شرح: دلیل اوّل برای اثبات حجّیت استصحاب «بناء عقلاء» است و ما حصل آن از این قرار است: دلیل مزبور از دو مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اوّل: آن است که عقلاء در اعمال و کردار و در امور زندگی و اجتماعی‌شان به متیقن، سابق عمل می‌کنند مثلاً از مسافرت برمی‌گردند و با آنکه احتمال از بین رفتن منزلشان را می‌دهند در عین حال راه منزلشان را در پیش می‌گیرند و به سوی منزلشان در حرکت هستند و این عمل، به خاطر آن است که به متیقن سابق اعتماد می‌نمایند و به شکّ لاحق اعتنایی نشان نمی‌دهند و خلاصه، عقلاء در تمام شئون زندگی‌شان به متیقن سابق عمل می‌نمایند و حتّی مسئله اخذ به متیقن سابق طبق گفته بعضی از علماء در مورد حیوانات ایضاً مطرح است مثلاً حیوانی به چراگاه سابق مراجعه می‌کند و بعد از پر کردن شکم به منزل صاحب خود برمی‌گردد و عمل حیوان به خاطر همان حالت سابقه است و لکن تعمیم مسئله عمل کردن به متیقن سابق را، در مورد حیوانات از همه چیز بیشتر به شوخی، شباهت دارد چه آنکه در مورد حیوانات شکّ و احتمال، قابل تصوّر نمی‌باشد علی‌ای حال مسئله عمل کردن به متیقن در مورد عقلاء از مردم، یک مسئله بدیهی و غیر قابل انکار است.

مقدمه دوّم: شارع مقدّس از جمله عقلاء و بلکه رئیس آنها است و در مسئله عمل کردن به متیقن سابق، با عقلا هم مسلک می‌باشد چه آنکه اگر هم مسلک نباشد باید روش عقلاء را منع کرده باشد و روش مخصوص به خود را معرّفی نموده باشد،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۱

نه منع ثابت شده و نه روش مخصوص خود را معرّفی کرده است بنابراین شارع مقدّس با روش مزبور، موافق می‌باشد.

هر دو مقدمه چنین نتیجه می‌بخشد که عمل بر متیقن سابق (استصحاب) از نظر شارع مقدّس اعتبار و حجّیت خواهد داشت.

توضیح عبارت: قوله الی او کارها ... «او کار» جمع «و کر» است و «و کر» به معنای لانه پرنده می‌باشد.

قوله الی مرابضها ... «مرابض» جمع «مریض» است به معنای آغل و جایگاه چهارپایان می‌باشد.

قوله بل ینبغی ان یعدّ من المهازل ...

«مهازل» جمع «هزل» به معنای شوخی می‌باشد معنای عبارت: سزاوار است که تعمیم مذکور را (از جمله شوخی‌ها) بشماریم.

و قد وقعت المناقشه فی المقدمتین معا ...

شرح: مناقشه اول: مربوط به هر دو مقدمه است و ما حصل مناقشه این است که در مقدمه اولی احتمال می‌دهیم که عقلاء چنین سیره‌ای که طبق متیقّن سابق عمل کنند، نداشته باشند و مجرد احتمال، مقدمه اولی را از کار می‌اندازد و از قطعی بودن خارج خواهد شد.

(اذا جاء الاحتمال فیبطل الاستدلال) و در مقدمه دومّ ایضا احتمال می‌دهیم که شارع مقدّس، موافق با بناء عقلاء نباشد و با وجود این احتمال، استدلال باطل می‌شود بنابراین با دو مقدمه مزبور نمی‌توان حجّیت استصحاب را ثابت نمود.

مناقشه دومّ: هریک از دو مقدمه مناقشه مخصوص به خود را دارد اما ما حصل مناقشه مقدمه اولی از این قرار است: مرحوم نائینی فرموده است که بناء عقلاء تنها در موردی که شک در رافع باشد ثابت است مثلا اگر یقین به اصل طهارت داشته و بعد از یک ساعت در وجود رافع (حدث) شک نموده است و یا در مثال عرفی یقین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۲

به روشن بودن چراغ داشته و بعد از یک ساعت شک نموده که آیا بادی وزیده است که چراغ را خاموش کرده باشد یا نه؟ در صورت شک در رافع بناء عقلاء ثابت است که طبق حالت سابقه عمل می‌نمایند و اما اگر شک، در اصل مقتضی باشد (مثلا در خیار غبن، شخص مغبون، متوجه شد که بر اثر غبن، حقّ فسخ معامله را دارد و اقدام به فسخ معامله نکرد. در ساعت دومّ، شک دارد که آیا حق فسخ را دارد یا ندارد؟ در این مثال شک در مقتضی دارد، (که در آینده بحث شک در مقتضی و مانع خواهد آمد) بناء عقلاء بر عمل کردن طبق حالت سابقه، ثابت نمی‌باشد بنابراین بناء عقلاء حجّیت استصحاب را به‌طور مطلق، نمی‌تواند ثابت نماید و بلکه با بناء عقلاء تنها قول نهم (تفصیل بین شک در مقتضی و بین شک در رافع) ثابت خواهد شد.

شیخ مظفر (ره) مناقشه استادش مرحوم نائینی را می‌پذیرد و می‌فرماید صحّت تفصیل مرحوم نائینی در مورد بناء عقلاء بعدی ندارد و لاقبل احتمال داده می‌شود که بناء عقلاء در مورد شک در غیر رافع ثابت نیست، و همین احتمال در شکستن کمر استدلال، کفایت می‌کند و با وجود احتمال مزبور استدلال به بناء عقلاء برای حجّیت استصحاب به‌طور مطلق باطل خواهد شد.

و امّا (المقدمه الثانیة) مرحوم صاحب کفایه از دو طریق و با دو وجه، مقدمه ثانیه را مناقشه نموده است که هر دو وجه را با جواب آنها یادآور می‌شویم.

أولا: انّ بناء عقلاء لا یستکشف منه اعتبار الاستصحاب ...

ما حصل مناقشه اول صاحب کفایه آن است که در مورد انگیزه بناء عقلاء بر عمل طبق حالت سابقه ۶ تا احتمال موجود است که بنا بر یکی از احتمالات، مدّعی قائلین به حجّیت استصحاب ثابت می‌شود و بنا بر ۵ احتمال، ثابت نخواهد شد.

۱- منشا بناء عقلاء بر عمل طبق حالت سابقه، تعبّد به حالت سابقه است به این معنا که عقلاء فقط بخاطر اینکه «حالت سابقه»، سابقه دارد و متعبّد به (سابقه بودن) هستند، برطبق آن عمل می‌کنند به عبارت دیگر تنها چیزی که در بناء عقلاء نقش دارد، «سابق بودن» حالت سابقه است که از تعبّد داشتن عقلاء به «سابق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۳

بودن» حالت سابقه، تعبّد شارع را کشف می‌نمائیم در این صورت از بناء عقلاء و تعبّد عقلاء، تعبّد شارع کشف خواهد شد و به این نتیجه می‌رسیم که شارع مقدّس مانند بقیه عقلاء به «سابق بودن» حالت سابقه، ارزش قائل است و بدین سان حجّیت استصحاب بطور

مطلق ثابت خواهد شد (و لکن لیس هذا بمحرز منهم اذا لم یکن مقطوع العدم...) احتمال مزبور محرز نمی‌باشد و اگر مقطوع العدم نباشد، از ناحیه عقلا ثابت نیست که بناء آنها بخاطر «سابق بودن» حالت سابقه و بخاطر «تعبد» آنها به حالت سابقه می‌باشد بنابراین احتمال اول که ثابت‌کننده حجیت استصحاب بود محرز نمی‌باشد.

۲- بناء عقلاء بر عمل برطبق حالت سابقه بخاطر آن است که عقلاء امید به تحصیل واقع دارند.

۳- بناء عقلاء بخاطر «احتیاط» باشد مثال برای احتمال دوم و سوم مثلا: شخصی برای فرزندش درهم و دینار ارسال می‌کرده و نسبت به حیات فرزندش شک حاصل کرده است درعین حال درهم و دینار را ارسال می‌نماید به امید اینکه زنده باشد و یا بخاطر «احتیاط»، که در این دو فرض «سابق بودن» حالت سابقه هیچ‌گونه نقشی را ایفا نمی‌کند.

۴- بناء عقلاء بخاطر آن است که «اطمینان» به بقاء متیقن سابق دارد مثلا تاجری اموال تجارتنی را برای تاجر دیگر ارسال می‌نماید نه بخاطر «حالت سابقه» بلکه بخاطر اینکه اطمینان به «حیات» او دارد.

۵- بناء عقلاء بخاطر آن است که «ظنّ و گمان» به بقاء متیقن دارد نه بخاطر سابق بودن حالت سابقه مانند مثال احتمال چهارم.

۶- بناء عقلاء بر عمل برطبق حالت سابقه بخاطر «غفلت از شک» است یعنی اصلا توجه و التفات به بقاء و عدم بقاء متیقن سابق ندارد و جری عملی حیوانات از همین قبیل ششم خواهد بود.

بنا بر احتمالات خمس اخیری از بناء عقلاء تعبد و موافقت شارع، کشف نمی‌شود و لذا با بناء عقلاء حجیت استصحاب از نظر شارع ثابت نخواهد شد و تنها احتمال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۴

اول برای اثبات حجیت استصحاب، مفید بود و گفتیم که احتمال اول محرز نمی‌باشد.

و الجواب انّ المقصود التّایف من ثبوت بناء العقلاء ... ص ۶۴۹، س ۲۱ توجه داشته باشید که مستدلّین در رابطه با استدلال ببناء عقلاء، دو مقدمه را متذکر شده‌اند که با مقدمه اولی «اصل بناء عقلا» را بر عمل کردن برطبق حالت سابقه ثابت می‌کردند و با مقدمه دوم، موافقت شارع مقدّس را در رابطه با عمل برطبق حالت سابقه، کشف می‌نمودند.

مرحوم صاحب کفایه نسبت به مقدمه دوم مناقشه نمودند که از بناء عقلاء نمی‌توان، موافقت شارع را کشف و ثابت نمود. هم‌اکنون در مقام پاسخ از مناقشه مرحوم صاحب کفایه هروی، چنین می‌گوییم: آنچه که مسلم است و قابل تردید نمی‌باشد آن است که عقلاء تبنائی عملی دارند بر اینکه طبق حالت سابقه عمل می‌نمایند و مسئله «عمل کردن طبق حالت سابقه» به صورت یک قاعده کلی و مورد قبول، فی ما بین عقلاء مطرح است و بدون شک، شارع مقدّس بعنوان یکی از عقلاء و بلکه رئیس عقلاء، در تبنائی مزبور با عقلاء شریک می‌باشد یعنی شارع مقدّس به عمل برطبق حالت سابقه، موافق می‌باشد و بدون شک، تبنائی عقلاء بخاطر تعبد آنها به عمل برطبق حالت سابقه می‌باشد و شارع مقدّس ایضا تعبد به سابقه بودن حالت سابقه، دارد و احتمال اینکه تبنائی آنها بخاطر مسئله اطمینان و حصول ظن و غیر ذلک باشد در قاعده مزبور لطمه و صدمه‌ای وارد نمی‌سازد بنابراین تبنائی عقلاء که به صورت قاعده مطرح است، در نزد شارع ثابت است و شارع مقدّس بخاطر تعبد به حالت سابقه قاعده مزبور را امضاء نموده است.

کوتاه‌سخن: بطور وضوح و روشن از بناء عقلاء، موافقت شارع کشف می‌شود و حجیت استصحاب باثبات می‌رسد.

نعم احتمال کون السبب فی بنائهم و لو احیانا ... آری احتمال اینکه سبب و علت بناء عقلاء «امید تحصیل واقع» باشد و یا «احتیاط از قبل عقلاء باشد، گاهی ضرر به قاعده مزبور دارد و لکن احتمال رجاء از قبل عقلاء بعید به نظر می‌رسد چه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۵

آنکه اگر «اطمینان» و یا «ظنّ به بقاء» و یا تعبد به حالت سابقه نباشد، احتمال دارد که واقع غیر از حالت سابقه باشد و بلکه چه بسا بر عدم بقاء، غرض‌های مهمی مترتب می‌شود بنابراین بناء بر بقاء حالت سابقه، خلاف رجاء و امید تحصیل واقع، می‌باشد و همچنین

چه بسا «احتیاط»، بناء بر عدم بقاء را، اقتضاء دارد.

ما حصل سخن: احتمالات اینکه سبب بناء عقلاء مسئله «احتیاط» و یا «رجاء تحصیل واقع» باشد ساقط است و تنها چیزی که سبب بناء عقلاء است، همان تعبد می‌باشد.

ثانیا- بعد التسلیم بان منشأ بناء العقلاء ... ص ۶۵۰، س ۱۴.

مناقشه دوم صاحب کفایه نسبت به مقدمه دوم آن است که بر فرض قبول اینکه منشأ بناء عقلاء، همان تعبد به بقاء ما کان است می‌گوییم از بناء عقلاء مزبور نمی‌توان رضا و موافقت شارع را کشف نمود چه آنکه دلیلی بر اثبات رضایت شارع و موافقت او نداریم و بلکه از عموم آیات ناهیه از عمل به ظن، و از روایات ناهیه از «متابعت غیر علم»، ثابت می‌شود که شارع مقدس بناء مذکور را، ردع نموده است و همچنین از روایاتی که در مورد «شبهات»، دلالت بر «برائت» و «احتیاط» دارند مسئله ردع، ثابت خواهد شد و بلکه احتمال عمومیت آیات و روایات، مورد استصحاب را، شامل می‌شود و همین احتمال در تزلزل یقین به مقدمه دوم، کافی می‌باشد بنابراین، متابعت بناء عقلاء بر عمل بر طبق حالت سابقه، وجه و دلیلی ندارد و باید دلیل قطعی بر متابعت آن در اختیار داشته باشیم که نداریم.

نتیجه: اولاً- دلیل بر اینکه بناء عقلاء مورد موافقت شارع باشد، نداریم و ثانیا دلیل بر ردع بناء عقلاء از ناحیه شارع مقدس خواهیم داشت این بود خلاصه مناقشه صاحب کفایه بر مقدمه دوم.

و الجواب ظاهر من تقریبنا ...

ما حصل پاسخ از مناقشه دوم صاحب کفایه، آن است که ما در سابق گفتیم که بناء عقلاء بر عمل بر طبق حالت سابقه، بصورت یک قاعده، مطرح است و ثابت می‌باشد و جهت اثبات رضای شارع و موافقت او، نیاز به دلیل نداریم بلکه مجرد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۶

توسع فی نقل الاقوال و التعقیب علیها ما نصح:-

«هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب، و المتحصل منها في بادئ النظر احد عشر قولاً:

۱- القول بالحجية مطلقاً (۱).

۲- عدمها مطلقاً.

۳- التفصيل بين العدمي و الوجودي.

۴- التفصيل بين الامور الخارجية و بين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الاول.

۵- التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي و غيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ.

۶- التفصيل بين الحكم الجزئي و غيره فلا يعتبر في غير الاول. و هذا هو الذي

عدم ردع از ناحیه شارع در اثبات موافقت و رضای شارع، کفایت می‌نماید و اما این که آیات و روایات ناهیه، رادعیت داشته باشند، ندارند و آیات و روایات ناهیه، صلاحیت برای ردع نخواهند داشت چه آنکه آیات و روایات ناهیه، ناظر به این است که از طرق غیر علمی و ظنی نباید برای اثبات و احراز واقع و حکم واقعی، استفاده شود و در مسئله استصحاب، اثبات و احراز واقع و حکم واقعی در کار نمی‌باشد و بلکه مسئله استصحاب فقط نقش نجات از حیرت را ایفاء می‌نماید بنابراین، مسئله استصحاب «تخصیصاً» از تحت آیات و روایات ناهیه، خارج می‌باشد.

و اما ما دلّ علی البراءة و الاحتیاط فهو ... ص ۶۵۱، س ۸.

ادله برائت و احتیاط در عرض ادله استصحاب است و هر دو در یک مرحله می‌باشند و هیچ‌یک رادع دیگری نخواهد بود مسئله

برائت و استصحاب و احتیاط همه‌شان در مرحله شک و تحیر، مطرح می‌باشند و ادله هر یک ایضا در همین مرحله می‌باشند و ادله برائت نمی‌تواند رادع ادله استصحاب باشد.

۱- ذهب الی هذا القول من المتأخرین الشیخ الآخوند صاحب الکفایة رحمه الله.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۷

ربما يستظهر من كلام المحقق الخونساری فی حاشیة شرح الدروس علی ما حكاها السيد فی شرح الوافیة.

۷- التفصیل بین الاحکام الوضعیة یعنی نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الاحکام التکلیفیة التابعة لها، و بین غيرها من الاحکام الشرعیة فتجرى فی الاول دون الثانی.

۸- التفصیل بین ما ثبت بالاجماع و غیره فلا يعتبر فی الاول.

۹- التفصیل بین كون المستصحب مما ثبت بدلیله أو من الخارج استمراره فشك فی الغایة الرافعة له، و بین غیره فيعتبر فی الاول دون الثانی، كما هو ظاهر المعارج.

۱۰- هذا التفصیل مع اختصاص الشك بوجود الغایة كما هو الظاهر من المحقق السبزواری.

۱۱- زیادة الشك فی مصداق الغایة من جهة الاشتباه المصدقی دون المفهومی، كما هو ظاهر ما سیجیء من المحقق الخونساری.

ثم إنه لو بنی علی ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة فی الأصول و الفروع لزادت الاقوال علی العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو ازید فی المسألة، الا ان صرف الوقت فی هذا مما لا ینبغی.

و الاقوی هو (القول التاسع) و هو الذی اختاره المحقق» انتهى ما اردنا نقله من عبارة الشیخ الاعظم.

و ینبغی ان یزاد تفصیل آخر لم يتعرض له فی نقل الاقوال، و هو رأی خاص به، اذ فصل بین كون المستصحب مما ثبت بدلیل عقلی فلا یجرى فی الاستصحاب، و بین ما ثبت بدلیل آخر فیجرى فیہ. و لعله انما لم یذكره فی ضمن الاقوال لانه یرى ان الحكم الثابت بدلیل عقلی لا- یمکن ان یتطرق الیه الشك، بل اما ان یعلم بقاؤه او یعلم زواله، فلا یتحقق فیہ ركن الاستصحاب و هو الشك. فلا یكون ذلك تفصیلا فی حجة الاستصحاب.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۸

و قبل ان ندخل فی مناقشة الاقوال و الترجیح بینها ینبغی ان نذكر الادلة علی الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجیته لناقشها و نذكر مدى دلالتها:

أدلة الاستصحاب

الدلیل الاول - بناء العقلاء:

لا- شك فی ان العقلاء من الناس علی اختلاف مشاربهم و اذواقهم جرت سیرتهم فی عملهم و تباؤوا فی سلوكهم العملی علی الاخذ بالمتیقن السابق عند الشك اللاحق فی بقائه. و علی ذلك قامت معایش العباد، و لو لا ذلك لاختل النظام الاجتماعی و لما قامت لهم سوق و تجارة.

و قيل: ان ذلك مرتکز حتى فی نفوس الحيوانات: فالطیور ترجع الی اوكارها و الماشیة تعود الی مراتبها. و لكن هذا التعمیم للحيوانات محل نظر، بل ینبغی ان یعدّ من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى یكون ذلك منها استصحابا، بل تجرى فی ذلك علی وفق عاداتها بنحو لا شعوری.

و علی کل حال، فان بناء العقلاء فی عملهم مستقر علی الاخذ بالحالة السابقة عند الشک فی بقائها، فی جمیع احوالهم و شئونهم، مع الالتفات الی ذلك و التوجه الیه.

و اذا ثبتت هذه المقدمة ننتقل الی مقدمة اخرى فنقول: ان الشارع من العقلاء بل رئیسهم فهو متحد المسلك معهم، فاذا 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 ذلك فی حجة خبر الواحد.

و هذا الدلیل - كما ترى - یتكوّن من مقدمتين قطعيتين:

۱- ثبوت بناء العقلاء علی اجراء الاستصحاب.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۴۹

۲- كشف هذا البناء عن موافقة الشارع و اشتراكه معهم.

و قد وقعت المناقشة فی المقدمتين معا. و یكفی فی المناقشة ثبوت الاحتمال فیبطل 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 (الاولی)، فقد ناقش فیها استاذنا الشیخ النائینی رحمه الله: بأن بناء العقلاء لم یثبت الا فیما اذا كان الشک فی الرفع. اما اذا كان الشک فی المقتضى فلم یثبت منهم هذا البناء (علی ما سیأتی من معنی المقتضى و الرفع اللذین یقصدھا الشیخ الانصارى). فیکون بناء العقلاء هذا دلیلا علی التفصیل المختار له و هو القول التاسع.

و لا- یبعد صحة ما أفاده من التفصیل فی بناء العقلاء، بل یكفی احتمال اختصاص بنائهم بالشک فی الرفع. و مع الاحتمال یبطل الاستدلال كما سبق.

و اما (المقدمة الثانية)، فقد ناقش فیها شیخنا الآخوند فی الكفاية بوجهین نذكرهما و نذكر الجواب عنهما:

(اولا)- ان بناء العقلاء لا یتكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا اذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العملی هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أى انهم يأخذون بالحالة السابقة من اجل انها سابقة لنستكشف منه تعبد الشارع. و لكن لیس هذا بمحرز منهم اذا لم یکن مقطوع العدم، فانه من الجائز قریبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لاجل انها حالة سابقة بل لاجل رجاء تحصیل الواقع مرة، أو لاجل الاحتیاط اخرى، أو لاجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثه، أو لاجل ظنهم بالبقاء و لو نوعا رابعة، أو لاجل غفلتهم عن الشک احيانا خامسة. و اذا كان الامر كذلك فلم یحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذى هو النافع فی المقصود.

و الجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملی علی الاخذ بالحالة السابقة، و هذا ثابت عندهم من غیر شك، أى ان لهم قاعدة عملية تباينوا علیها و یتبعونها ابداء مع الالتفات و التوجه الی ذلك، اما فرض الغفلة من بعضهم أحيانا فهو صحیح و لكن لا یضر فی ثبوت التباين منهم دائما مع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۰

الالتفات. و لا یضر فی استكشاف مشاركة الشارع معهم فی تباينهم اختلاف اسباب التباين عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم او الظن لاجل الغلبة او لای شیء آخر من هذا القبیل، فهی قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة ایضا عند الشارع و لا یلزم ان یكون ثبوتها عنده من جمیع الاسباب التى لاحظوها.

و اذا ثبتت عند الشارع فلیس ثبوتها عنده الا التعبد بها من قبله فتكون حجة علی المكلف و له.

نعم احتمال كون السبب فی بنائهم و لو احيانا رجاء تحصیل الواقع أو الاحتیاط من قبلهم قد یضر فی استكشاف ثبوتها عند الشارع

كقاعدهٔ لانها لا تكون عندهم كقاعدهٔ لاجل الحالة السابقة، و لكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن او تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على عدم البقاء اغراض مهمة فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. و كذلك الاحتياط قد يقتضى البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سببا لتباني العقلاء و لو احيانا.

(ثانيا) - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول: ان هذا لا يستكشف منه حكم الشارع الا اذا أحرزنا رضاه ببنائهم و ثبت لدينا انه ماض عنده. و لكن لا دليل على هذا الرضا و الامضاء، بل ان عمومات الآيات و الاخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء. و كذلك ما دل على البراءة و الاحتياط في الشبهات، بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدمة. فلا وجه لاتباع هذا البناء، اذ لا بد في اتباعه من قيام الدليل على انه ممضى من قبل الشارع. و لا دليل. و الجواب ظاهر من تقرينا للمقدمة الثانية على النحو الذى بيناه، فانه لا يجب فى كشف موافقة الشارع احراز امضائه من دليل آخر، لأن نفس بناء العقلاء هو الدليل و الكاشف عن موافقته كما تقدم. فيكفى فى المطلوب عدم ثبوت الردع و لا حاجة الى دليل آخر على اثبات رضاه و امضائه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۱

و عليه، فلم يبق علينا الا النظر فى الآيات و الاخبار الناهية عن اتباع غير العلم فى انها صالحة للردع فى المقام او غير صالحة؟ و الحق انها غير صالحة، لانه المقصود من النهى عن اتباع غير العلم هو النهى عنه لاثبات الواقع به، و ليس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهى الاستصحاب الذى هو قاعدة كلية يرجع اليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذى نهت عنه الآيات و الاخبار حتى تكون شاملة لمثله، اى ان الاستصحاب خارج عن الآيات و الاخبار تخصصا.

و اما ما دل على البراءة او الاحتياط فهو فى عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لأن كلا منهما موضوعه الشك، بل ادلة الاستصحاب مقدمة على ادلة هذه الاصول كما سيأتى.

الدليل الثانى - حكم العقل

و المقصود منه هنا هو حكم العقل (۱) النظرى لا العملى، اذ يدعن بالملازمة بين

(۱) - دليل دوّم بر حجّيت استصحاب «حكم عقل» است و منظور از حكم عقل همان حكم عقل نظرى مى باشد در مباحث ملازمات عقليه گفتيم كه عقل از لحاظ مدرک بالفتح، به دو قسم (عملی و نظری) تقسیم می شود معيار عقل عملی آن است كه عقل، درك می كند فلان شىء بايد انجام شود و يا بايد ترك شود معيار عقل نظرى آن است كه به عمل، كارى ندارد و بلكه می گوید فلان شىء حسن است و فلان شىء قبيح می باشد و به عبارت ديگر ممّا ينبغى ان يفعل او يترك، مربوط به عقل عملی است و ممّا ينبغى ان يعلم، مربوط به عقل نظرى می باشد.

ما حصل دليل دوّم آن است كه مثلا مكلف، علم دارد به حیات زید در هفته گذشته و در هفته لاحق، شك حاصل نموده كه حیات زید، باقى هست يا خير؟

عقل نظرى ملازمه‌ای را درك می نماید و آن ملازمه، عبارت است از اينكه بين علم و يقين بثبوت حیات زید در هفته گذشته، و بين رجحان و ظنّ به بقاء آن در هفته

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۲

لا-حقه، ملازمه برقرار است بنابراین حیات زید در هفته لا-حقه، مضمون البقاء می باشد به سخن ديگر عقل نظرى با ملاحظه اينكه

حیات زید در هفته گذشته، مورد یقین بوده است، حکم می‌نماید که بقاء حیات زید در هفته لاحق به رجحان دارد و همین عقل نظری دوباره حکم می‌نماید که بقاء حیات زید در هفته لاحق از نظر شارع ایضا رجحان دارد و مظنون البقاء می‌باشد یعنی شارع مقدّس به رجحان بقاء، حکم خواهد نمود و ظنّ به بقاء از نظر شارع اعتبار خواهد داشت.

این بود ما حصل دلیل دوم بر حجّیت استصحاب

شیخ مظفر (ره) در طيّ نیم صفحه راجع به تاریخچه دلیل عقلی سخن می‌گوید که قدامت از اصولیین در رابطه با حجّیت استصحاب تنها به همین دلیل عقلی اعتماد داشتند که شرح آن خیلی ضروری به نظر نمی‌رسد.

و علی کلّ حال فهذا الدلیل العقلی فیه مجال للمناقشه ... ص ۶۵۵ س ۱۶ دلیل مذکور از دو وجه قابل مناقشه است:

وجه اول: در دلیل مذکور اشاره شد که عقل نظری بین یقین به حالت سابقه، و بین ظنّ بقاء آن در زمان لاحق، حکم به ملازمه می‌نماید یعنی به حکم عقل از لازمه یقینی بودن حیات زید در هفته گذشته، آن است که در هفته لاحق ظنّ به بقاء داشته باشیم.

وجه اول: مناقشه این است که چنین ملازمه‌ای را قبول نداریم چه آنکه در خیلی موارد وجدانا درمی‌یابیم که علم و یقین به حالت سابقه محقق است و لکن در عین حال در فرض حصول شک در متیقّن سابق، ظنّ به بقاء آن در آن لاحق، محقق نخواهد بود بنابراین مجرّد یقینی بودن ثبوت حیات زید در هفته گذشته مثلا، ظنّ به بقاء آن در هفته لاحق را به دنبال ندارد.

(الثانی) مناقشه دوم راجع به دلیل عقلی آن است که بر فرض قبول ملازمه (که از لازمه یقینی بودن حالت سابقه، ظنّ به بقای آن می‌باشد) می‌گوییم این ظنّ به بقاء، حجّیت ندارد و نمی‌تواند حکم شرعی را ثابت نماید و دلیل بر حجّیت ظنّ مذکور نداریم و لذا ظنّ مذکور در تحت ادله حرمت عمل به ظنّ، باقی می‌ماند و بنابراین،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۳

ملازمه عقلیه مذکور بر فرض قبول آن، به نفسها نمی‌تواند دلیل بر حکم شرعی باشد.

و لو كان هناك دلیل ... بر فرضی که دلیل بر اعتبار ظنّ مذکور موجود باشد، آن دلیل تنها حجّیت استصحاب را ثابت می‌نماید و اصل ملازمه را ثابت نخواهد کرد و ملازمه عقلیه مذکور، کارش آن است که ظنّ به بقاء را ثابت می‌نماید و ظنّ به بقاء، «موضوع» برای همان دلیل می‌باشد.

نتیجه: بر فرضی که از طریق ملازمه عقلیه، ظنّ به بقاء ثابت گردد، دلیل بر اعتبار و حجّیت آن ظن نخواهیم داشت بنابراین دلیل دوم (دلیل عقلی) نمی‌تواند حجّیت استصحاب را به اثبات برساند.

ثمّ ما المراد من قولهم: انّ الشارع يحكم برجحان البقاء ...

استاد مظفر پس از آنکه مستدلّ به حکم عقل را منطق منطوق کوب نمود و از دو طریق نسبت به دلیل عقلی مناقشه وارد کرد، برمی‌گردد به جمله‌ای که از ناحیه مستدل، ارائه شده بود که منظور از آنچه چیز می‌باشد در صفحه ۶۵۵ سطر ۱ عبارتی را از ناحیه مستدل ذکر فرمودند: (و اذا حکم برجحان البقاء فلا بدّ ان يحکم الشرع ایضا برجحان البقاء).

«یعنی زمانی که عقل برجحان بقاء متیقّن سابق، حکم نماید پس لا بد است که شرع ایضا به رجحان بقاء یعنی به ظنّ به بقاء، حکم نماید».

در مورد (فلا بدّ ان يحکم الشرع برجحان البقاء) سه احتمال وجود دارد:

۱- احتمال اول آن است که شارع همانند بقیه مردم به لحاظ یقینی بودن حالت سابقه، ظنّ به بقاء متیقّن سابق دارد (یعنی نسبت به حکم مورد نظر، ظنّ دارد) این احتمال هرگز قابل تصوّر نیست چه آنکه شارع مقدّس نسبت به احکام شرعی ظنّ، ندارد بلکه احکام شرعی برای شارع مقدّس واضح و روشن است او جاعل احکام شرعی است معنا ندارد که بگوییم: شارع مقدّس نسبت به احکام شرعی (نعوذ باللّه) ظنّ دارد.

۲- احتمال دوّم: معنای اینکه شارع مقدّس بر جحان و به ظنّ به بقاء حکم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۴

العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق و بين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

أى انه اذا علم الانسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في

می‌نماید. یعنی شارع مقدّس به حجّیت این رجحان و ظنّ، حکم می‌نماید. این احتمال قابل قبول است و لکن حکم شارع به حجّیت ظنّ به بقاء، از ملازمه مذکور، ثابت نمی‌شود همان‌طوری که شرح دادیم ملازمه عقلیه تنها می‌تواند اصل ظنّ به بقاء را ثابت نماید (یعنی عقل حکم می‌کند که از لازمه متیقّن سابق، آن است که ظنّ به بقاء متیقّن در آن لاحق داشته باشیم) و حجّیت ظنّ به بقاء از طریق ملازمه مذکور ثابت نخواهد شد بنابراین، اینکه می‌گوید (فلا بدّ ان يحكم الشرع برجحان البقاء) ادّعای بلا دلیل است و حجّیت ظنّ به بقاء، باید با دلیل دیگری ثابت شود و تنها ملازمه عقلیه، برفرض قبول، برای حجّیت آن ظنّ، کافی نمی‌باشد (دقّت فرمایید).

۳- احتمال سوّم: مراد از حکم شارع بقاء و اینکه بقاء متیقّن سابق مظنون است و راجح می‌باشد، آن است که شارع می‌خواهد بفرماید که با ملاحظه یقینی بودن حالت سابقه، مردم به بقاء آن در آن لاحق، ظنّ دارند (یعنی شارع مقدّس خبر می‌دهد که ایها الناس، عقلاء و مردم، در مورد شک در متیقّن سابق، ظنّ بقاء آن، در آن لاحق دارند). این احتمال درست است و ملازمه عقلیه برفرض قبول، همین مطلب را ثابت می‌نماید یعنی مردم در صورت حصول شک، به متیقّن سابق، ظنّ به بقاء آن، دارند، و لکن احتمال مزبور در اثبات مدعا (که ظنّ به بقاء حجّیت داشته باشد نقشی) ندارد یعنی مجرد علم داشتن شارع بر اینکه مردم ظنّ به بقاء دارند، اعتبار و حجّیت آن ظنّ را ثابت نخواهد کرد چه آنکه علم داشتن شارع بر اینکه مردم ظنّ به بقاء دارند مسئله‌ای است و حجّیت و اعتبار آن ظنّ در نزد شارع، مسئله دیگری خواهد بود و از مجرد علم داشتن شارع به اینکه مردم ظنّ به بقاء دارند حجّیت و اعتبار ظنّ بقاء، ثابت نمی‌شود. نتیجه: دلیل عقلی نمی‌تواند حجّیت استصحاب را بطور مطلق ثابت نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۵

الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقاءه و بانه مظنون البقاء. و اذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان يحكم الشرع أيضا برجحان البقاء.

و الى 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 مظنون البقاء».

أقول: و هذا حكم العقل لا ينهض دليلا على الاستصحاب على ما سنشرحه، و الظاهر ان القدماء القائلين بحجّيته 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 الى ادلته الاخرى على ما يظهر، فانه اول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلى في النهاية، و اول من تمسك بالاخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي و تبعه صاحب الذخيرة و شارح الدروس و شاع بين من تأخر عنهم، كما حقق ذلك الشيخ الانصاري في رسائله في الامر الاول من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: «نعم ربما يظهر من الحلى في السرائر الاعتماد على هذه الاخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين. و هذه العبارة ظاهرة انها مأخوذة من الاخبار».

و على كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين:

(الاول) في أصل الملازمة العقلية المدعاة. و يكفي في تكذيبها الوجدان، فإننا نجدان كثيرا ما يحصل العلم بالحالة السابقة و لا يحصل

الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقا.

(الثانی) - علی تقدیر تسلیم 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 اثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلا بنفسها على الحكم الشرعي. و لو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۶

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 اطلاقه موجب للايهام 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 اثبات ذلك الى دليل آخر كما ذكرنا. و ان كان المراد انه يحكم بأن البقاء مظنون و راجح عند الناس، أي يعلم بذلك، فهذا و ان كان تقتضيه الملازمة و لكن هذا المقدار غير نافع و لا يكفي وحده في اثبات المطلوب، اذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن و رضاه به.

و النافع في الباب اثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس.

الدليل الثالث - الاجماع

نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب (۱) منهم صاحب المبادئ على ما

(۱) - دليل سوّم بر حجّیت استصحاب، «اجماع» است که جماعتی از علماء مانند صاحب کتاب «المبادئ» علی ما نقل عنه، فرموده است که دلیل بر حجّیت استصحاب، اجماع فقهاء، می باشد اجماع فقهاء به این کیفیت است که اگر حکمی از احکام، قبلا مورد یقین باشد و بعدا شک حاصل شود، فقهاء اجماعا حکم به بقاء آن حکم سابق، نموده اند بنابراین یکی از ادله حجّیت استصحاب «اجماع فقهاء» می باشد.

شیخ مظفر (ره) اجماع مذکور را قبول ندارد می فرماید: تحصیل اجماع در مسئله حجّیت استصحاب امر مشکلی است چه آنکه در مسئله حجّیت استصحاب همان طوری که قبلا بیان نمودیم، اختلاف فراوانی بین علماء واقع شده است آری حصول اجماع فی الجملة بنحو «موجه جزئی» در مقابل «سالبه کلیه» قطعی می باشد به این معنا که در بعض موارد، همه علماء بر حجّیت استصحاب اتفاق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۷

دارند مثلا در مورد یقین به طهارت و شک در حدث، پیش از زمان شیخ طوسی تا عصر حاضر همه علماء اتفاق دارند که به شک لاحق اعتنایی نمی شود و به یقین سابق ترتیب اثر داده خواهد شد و اتفاق همه علماء در بناء بر یقین سابق، مبتنی بر قاعده یقین و همچنین مبتنی بر قاعده مقتضی و مانع نمی باشد و بلکه اتفاق علماء بر بناء بر یقین سابق مبتنی بر قاعده استصحاب خواهد بود.

و الحاصل ان هذا و مثله ... کوتاه سخن حجّیت استصحاب فی الجملة (نه به طور مطلق) یقینی و قطعی می باشد.

و ممکن حمل قول منکر الاستصحاب مطلقا ... آنهایی که به طور مطلق حجّیت استصحاب را منکر شدند ممکن است انکار آنها را این چنین توجیه نماییم که استصحاب از طریق ظنّ به بقاء، حجّیت ندارد و لکن از طرق دیگر ممکن است حجّیت داشته باشد و در نقطه مقابل قول مذکور، قول کسانی است که قائل به حجّیت استصحاب از طریق ظنّ به بقاء (که از ملازمه عقلیه بین یقین سابق و ظنّ به بقاء، حاصل می شود) هستند به عبارت دیگر منکرین حجّیت، بخاطر ظنّ به بقاء، منکر شده اند برای اینکه دلیل بر اعتبار ظنّ

به بقاء وجود ندارد و قائلین به حجیت، به خاطر همان ظنّ به بقاء که از ملازمه عقلیه حاصل می‌شود استصحاب را حجّت می‌دانند و هر دو طائفه به‌طور مطلق و در همه موارد، نه حجیت آن را نفی نموده‌اند و نه اثبات کرده‌اند.

و ما ثابت کردیم که حجیت استصحاب در بعض موارد و مبتنی بر سابق بودن حالت سابقه (مانند قضیه یقین بطهاره و شک در حدث و امثال آن) مورد اتفاق همه علماء می‌باشد.

نعم دعوی الاجماع ... ادّعی اجماع بر حجیت مطلق استصحاب و یا ادّعی اجماع بر حجیت استصحاب در خصوص شک در رافع در نهایت اشکال است و وجه اشکال آن است که در مورد حجیت استصحاب اقوال زیادی وجود دارد که یازده‌تای آنها را نقل نمودیم.

نتیجه: «اجماع» حجیت استصحاب را در بعض موارد ثابت می‌نماید و حجیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۸

نقل عنه، اذ قال: «الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان اولاً».

أقول: ان تحصيل الاجماع في هذه المسألة مشكل جدا، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق الا ان يراد منه حصول الاجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي و هذا الاجماع بهذا المقدار قطعي. ألا ترى ان الفقهاء في مسألة من ييقن بالطهارة و شك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله الى 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 انكار حجته من طريق الظن لا- من أي طريق كان، في مقابل من قال بحجته لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

نعم دعوی الاجماع على حجية مطلق الاستصحاب او في خصوص ما اذا كان الشك في الرفع في غاية الاشكال، بعد ما عرفت من تلك الاقوال.

الدليل الرابع - الاخبار (۱)

اشاره

مطلق استصحاب به توسط «اجماع» ثابت نخواهد شد.

(۱) - عمده‌ترین ادله حجیت استصحاب دلیل چهارم است که اخبار و روایات می‌باشد شیخ مظفر (ره) پیش از بررسی تک تک اخبار، محکم کاری را نسبت به اخبار مورد نظر از لحاظ مدرک بودن و حجّت بودن انجام می‌دهد با اجازه خوانندگان عزیز و با کسب اجازه از روح مقدّس شیخ مظفر، به منظور توضیح مطلب، محکم کاری ایشان را به صورت چند تا سؤال و جواب در آورده و در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۵۹

معرض استفاده عزیزان قرار خواهیم داد.

س ۱- اخباری که مورد استدلال برای حجیت استصحاب واقع شده‌اند اخبار آحاد می‌باشند و اخبار آحاد مفید ظن خواهند بود و با ظن، نمی‌توان حجیت استصحاب را ثابت نمود؟

ج- اولاً حجیت اخبار آحاد، در بحث حجیت خبر واحد، باثبات رسید بنابراین با خبر واحد می‌توان حجیت استصحاب را ثابت نمود. ثانیاً: اخباری که مورد استفاده برای حجیت استصحاب واقع شده‌اند، از مرحله (آحاد بودن) تجاوز نموده‌اند و بلکه به مرحله بین «تواتر» و خبر آحاد، قرار دارند یعنی روایات مورد نظر «مستفیضه» می‌باشند و به حدی زیاد و فراوان هستند که موجب اطمینان خواهند بود و گرچه به سرحد تواتر نرسیده‌اند که مفید یقین باشند.

ثالثاً اخبار مورد بحث محفوف به قرائنی عقلیه هستند که در بعض موارد مفید قطع خواهند بود.

س ۲- شیخ انصاری در مورد اخبار مورد بحث، فرموده است: (اخباری که مورد استدلال برای حجیت استصحاب قرار گرفته‌اند بعضی از آنها صحیحه هستند که ظهور در حجیت استصحاب ندارند و بعضی از آنها که ظهور در حجیت استصحاب دارند، صحیحه و مورد اعتماد نمی‌باشند).

بنابراین به اخبار مورد بحث جهت اثبات حجیت استصحاب نمی‌شود اعتماد کرد؟

ج- مرحوم شیخ گرچه چنین سخنی را در مورد اخبار، فرموده است و لکن جملات مذکور را به سخن دیگری تعقیب نموده و فرموده است: (استدلال به اخبار مورد بحث، مانعی ندارد چه آنکه ضعف سند بعضی از آنها با بعض دیگری جبران و بعضی از آنها بعض دیگر را معاضدت و پشتیبانی می‌نمایند و ثانیاً اخبار مورد بحث بتوسط اخبار دیگری که در موارد خاصه وارد شده‌اند تایید می‌شوند.

نتیجه: اخبار مورد نظر از نظر مدرک بودن و قابل اعتماد بودن، جای سخن و گپی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۰

نخواهد بود.

و اینک می‌رویم به سراغ یک‌یک از «اخبار» و به حجیت آنها و حدود و اندازه دلالت آنها آشنا خواهیم شد.

۱- صحیحه زراره (الاولی)

کلمه (الاولی) اشاره به آن است که در مسئله استصحاب سه تا صحیحه از زراره نقل شده است صحیحه اولی و دومی و سومی.

صحیحه زراره مضمهره می‌باشد یعنی امامی (ع) را که از او سؤال نموده ذکر نکرده است و این بگفته شیخ انصاری (ره) ضرر به اعتبار صحیحه وارد نمی‌کند چه آنکه زراره از غیر امام (ع) روایتی را نقل نمی‌کند و ثانیاً علامه طباطبائی و فاضل نراقی و دیگران فرموده‌اند که مسئول عنه، در صحیحه زراره امام باقر (ع) بوده است.

علی‌ای حال، مضمون روایت صحیحه زراره از قرار ذیل است: سؤال می‌کند اگر مردی در حال استراحت و خواب است و یک

چرتی و یا دو تا چرتی بر او عارض می‌شود آیا یک چرت و دو چرت باعث وجوب وضوء بر آن مرد می‌شود یا خیر؟

در جواب فرمود: چه بسا چشم انسان خواب است و لکن قلب و گوش انسان خواب نمی‌شود و اگر چشم و گوش انسان هر دو در عالم خواب باشد، باعث وجوب وضوء خواهد شد.

سؤال دوم را مطرح می‌نماید: (اگر در کنار آن مرد، شیئی را حرکت بدهد و او متوجه نشود آیا وضوء واجب می‌شود؟)

در جواب فرمود: اگر یقین به خواب رفتن ندارد وضوء واجب نمی‌شود یعنی با شک به نوم، وضوءی سابق از بین نمی‌رود.

لا ینقض الیقین بالشک ابدًا و لکنه ینقضه بیقین آخر.

«یقین سابق با شک لا حق نقض نمی‌شود و لکن یقین سابق با یقین لا حق نقض خواهد شد (خفقه) یعنی یک‌بار «چرت زدن» یعنی

حالتی بین خواب و بیداری.

و نذکر فی هذه الصّحیحه بحثین الاوّل فی فقهها ...

راجع به صحیحه مذکور از دو جهت باید بحث شود جهت اول مربوط به فقه و فهم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۱

و آشنایی به مفهوم و مقصود آن می‌باشد و جهت دوم مربوط به دلالت آن بر حجیت استصحاب است ما حصل جهت اولی از این قرار است: در صحیحه از ناحیه زراره دو تا سؤال مطرح شده است.

سؤال اول: از شبهه مفهومی و حکمی است یعنی مورد سؤال این است «نومی» که در ضمن خفقه و خفتان، محقق می‌شود ناقض وضوء هست یا نه؟ یعنی حکم «نومی» را که در ضمن خفقه و خفتان محقق می‌شود نمی‌داند لذا مورد سؤال، شبهه حکمی می‌باشد و قرینه و دلیل آن، همان جوابی است که امام (ع) فرموده است امام (ع)، فرموده است که نوم ناقض وضوء، آن است که چشم و گوش هر دو خواب باشند و نومی که در ضمن خفقه و خفتان محقق می‌شود مرتبه ضعیفی از خواب است و ناقض وضوء نخواهد بود.

بنابراین در صحیحه مذکور از مفهوم «نوم» سؤال نشده است و همچنین اینکه خفقه، و خفتان بطور مستقل ناقض نمی‌باشد معلوم است و مسئله اینکه «نوم» فی الجملة ناقض وضوء است از نظر سائل واضح است و خلاصه مورد سؤال شبهه حکمی است که آیا حکم خوابیدن چشم که در ضمن خفقه و خفتان تحقق می‌یابد درحالی که قلب و گوش بیدار باشند، چیست؟ امام می‌فرماید: ناقض وضوء نمی‌باشد و نوم ناقض وضوء را تحدید می‌نماید که باید قلب و گوش ایضا خواب باشد.

سؤال دوم: از شبهه موضوعی است یعنی سائل می‌خواهد بگوید که در مورد تحقق نوم ناقض وضوء شک دارد و چه باید بکند نه آنکه منظور سائل این باشد که حکم مرتبه دیگر از نوم را سؤال نماید به این کیفیت: (فان تحرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم.) یعنی مرتبه دیگری از خواب (که حرکت شیء را در کنارش احساس نکند) حکمش چه می‌باشد؟ که در این صورت سؤال از شبهه حکمی می‌باشد در حالی که سؤال از شبهه حکمی نخواهد بود چه آنکه اگر سؤال از شبهه حکمی باشد امام (ع) باید همانند جواب اولی با تحدید دایره نوم، از شخص سائل رفع شبهه می‌کرد و لکن امام در جواب سؤال دوم فرمود: به شک اعتنایی نکن و به یقین أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۲

سابق، عمل نما، از جواب امام (ع) معلوم می‌شود که سؤال از شبهه حکمی نبوده است و ثانیاً اگر سؤال از شبهه حکمی بود (یعنی سائل حکم مرتبه دیگری از نوم را سؤال نموده باشد) جواب امام علیه السلام مبنی بر فرض شک نسبت به حکم واقعی و سپس اجرای استصحاب، با سؤال سائل جور در نمی‌آید و مانند این می‌شود که سائل از بهر امام حسین (ع) در اضطراب باشد و امام (ع) از عباس جواب بگوید.

و ثالثاً (و لئما صحّ ان یفرض الامام ...) اگر سؤال سائل از شبهه حکمی و از حکم مرتبه دیگری از نوم باشد، فرض یقین داشتن سائل بنوم تاره، و عدم یقین داشتن سائل به نوم، مرتبه آخری، بی‌معنا و ناصحیح خواهد بود چه آنکه اگر سؤال از شبهه حکمی باشد، سائل می‌داند که فلان حالت یکی از مراتب نوم است و منتهی حکم آن را نمی‌داند.

کوتاه‌سخن: سؤال دوم سؤال از شبهه موضوعی است یعنی سائل می‌خواهد بگوید نمی‌دانم نوم ناقض وضوء در حالتی که حرکت شیء را در جنب خود احساس نمی‌کند، محقق شده است یا خیر؟ یعنی یقین به طهارت سابق دارد و شک در ناقض وضوء که «نوم» باشد دارد.

اذا كان الامر كذلك ... مطالبی را که استاد مظفر در طی ۹ سطر بیان فرموده است ما به صورت سؤال و جواب تجزیه نموده و توضیح خواهیم داد.

سؤال اول: در بحث سابق ثابت گردید که سؤال دوم مربوط به شبهه موضوعیه است و از پاسخ امام (ع) مسئله حجیت استصحاب (اخذ به یقین سابق و اعتنا نکردن به شک لا حق) استفاده می‌شود و لیکن حجیت استصحاب در مورد شبهه موضوعیه ثابت می‌شود و حجیت استصحاب در شبهه حکمیّه ثابت نخواهد شد.

در صورتی که هدف اصلی و مهم، آن است که حجیت استصحاب در همه موارد و مخصوصا در شبهه حکمیّه به اثبات برسد. جواب: در صحیحه مذکور گرچه مسئله استصحاب تنها در مورد شبهه موضوعیه مطرح شده است و لکن قاعده کلی داریم که «مورد» نمی‌تواند باعث تخصیص عام

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۳

و تقييد مطلق بشود مثلا مولى می‌گوید کمک کردن بزید فقیر، ثواب دارد، ذکر مورد (زید) نمی‌تواند ثابت کند که تنها کمک کردن به آقای زید ثواب دارد و کمک کردن به بقیه فقرا ثواب ندارد، بنابراین حجیت و اعتبار استصحاب اختصاص به خصوص شبهه موضوعیه ندارد و بلکه در شبهه حکمیّه ایضا حجّت می‌باشد.

سؤال دوم: قبول است که مورد نمی‌تواند مخصیص باشد و لکن اگر «مورد» از قبیل قدر متیقّن در مقام مخاطب، باشد مانع از عموم عام و اطلاق مطلق خواهد شد منتهی قدر متیقّن در مقام مخاطب علی اختلاف اقوال، گاهی قرینه برای تخصیص عام و تقييد مطلق می‌شود که در این صورت عام را تخصیص و مطلق را تقييد می‌زند، و اما اگر صلاحیت برای قرینه بودن را ندارد در این صورت گرچه عام و مطلق بتوسط قدر متیقّن، تخصیص و تقييد نمی‌خورد، منتهی باعث اجمال عام و مطلق، خواهد شد بنابراین از صحیحه زرارۀ نمی‌توانیم حجیت استصحاب را بطور مطلق ثابت نماییم.

جواب: نعم قد يقال فی الجواب انّ کلمۀ ابدا ...

در پاسخ امام (ع) (و لا ینقض الیقین بالشک ابدا) کلمه «ابدا» ذکر شده است و از کلمه «ابدا» عموم و اطلاق ثابت می‌شود یعنی کلمه «ابدا» باعث می‌گردد که جمله (و لا ینقض الیقین بالشک) در عموم و اطلاق، ظهور داشته باشد و حجیت استصحاب را در همه موارد ثابت نماید.

(لها من قوۀ الدلّالۀ علی العموم و الاطلاق ما لا یحدّ منها القدر المتیقّن فی مقام مخاطب ...) یعنی کلمه «ابدا» از نظر دلالت بر عموم و اطلاق به حدی قوی و توانمند است که (لا یحدّ) قدر متیقّن در مقام مخاطب، از آن دلالت چیزی نمی‌کاهد. بنابراین کلمه «ابدا» باعث می‌شود که مسئله استصحاب در همه موارد حجیت و اعتبار داشته باشد.

الثانی فی دلالتها علی الاستصحاب ... ص ۶۶۸، س ۱۴.

جهت دوم بحث راجع به صحیحه مورد بحث، مربوط به کیفیت دلالت صحیحه بر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۴

استصحاب می‌باشد و ما حصل تقریب استدلال، طبق نظریه استاد مظفر (ره) از این قرار است:

سائل عرض نمود: (فان حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم؟) «حرکت شیئی را در جنب خود متوجه نگردد» حکم او چه می‌باشد به عبارت دیگر سائل از شبهه موضوعی سؤال نمود که اگر در تحقق «نوم ناقص وضو»، شک نماید چه باید بکند؟

امام (ع) در جواب فرمود: (لا حتّی یستیقن أنّه نام حتّی یجیء من ذلک امر بین و الّا فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابدا و لکنه ینقضه بیقین آخر)

«و الّا یعنی «ان لم یستیقن بانه قد نام» شرط می‌باشد و جمله (فانه علی یقین من وضوئه) جمله خبریه است (البته باید بگوئیم که در مقام انشاء است چه آنکه جمله خبریه نمی‌تواند جزاء باشد) درحالی که جزاء برای شرط مزبور خواهد بود و معنای روایت این چنین از آب درمی‌آید: اگر یقین به نوم پیدا نکند- (شرط) بر یقین سابق خود (که یقین بر وضوء داشت) باقی می‌باشد- (جزاء) به عبارت

دیگر شخصی که قبلا وضوء داشته و هم‌اکنون شك دارد که آیا نوم ناقض وضوء محقق شده یا خیر؟ به یقین سابق خود باید عمل کند و به شك لاحق نباید اعتنا نماید.

و هذه مقدمة تمهيدية و توطئة لبيان ان الشك ... یعنی جمله شرط و جزاء (اگر یقین به نوم ندارد باید بر یقین به وضوء باقی باشد که از فرمایش امام (ع) استفاده می‌شود) مقدمه و زمینه‌سازی می‌باشد برای بیان کبرای کلی و آن کبری کلی آن است که (ان الشك ليس رافعا...) شك بما هو شك نمی‌تواند رافع یقین باشد و یقین سابق (نسبت به وضوء را تنها یقین بنوم می‌تواند رفع نماید و شك به نوم نمی‌تواند آن را رفع کند. (و ليس الغرض منها الا بيان انه ...)) یعنی غرض از مقدمه مذکور (شرط و جزاء) آن است که اولاً می‌خواهد بفرماید که «رجل» مورد سؤال بر همان یقین سابق خود که نسبت به وضوء داشته، باقی می‌باشد و ثانیاً می‌خواهد بفرماید که جهت رفع ید از یقین سابق تنها شك در نوم، موجود است و شك در نوم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۵

نمی‌تواند رافع یقین باشد و فقط «یقین» به نوم می‌تواند رافع یقین سابق باشد.

کوتاه‌سخن فقوله: (و الا فانه على يقين من وضوئه). جمله شرط و جزاء (اگر یقین به نوم ندارد و شك در نوم دارد و بر یقین سابق خود که مربوط به وضوء بود باقی است) صغرای قیاس است (شخصی که یقین بوضوء دارد و سپس شك در نوم حاصل نمود و یقین به نوم ندارد بر یقین سابق خود نسبت به وضوء باقی می‌باشد) و جمله (و لا ينقض اليقين بالشك ابدا): «یقین سابق با شك لاحق هرگز نقض نمی‌شود، کبرای قیاس خواهد بود و مفاد این کبری قاعده استصحاب است یعنی (همیشه و در همه جا یقین سابق را نباید با شك لاحق نقض نمود) بنابراین از صحیحه مورد نظر استفاده می‌شود که هر یقین سابق با شك لاحق نقض و رفع نخواهد شد.

نتیجه: با تحلیل مذکور صحیحه شماره ۱ زراره حجیت و اعتبار استصحاب را ثابت می‌نماید.

این بود ما حصل کیفیت استدلال به صحیحه زراره از نظر استاد مظفر (ره) و مرحوم شیخ انصاری با کیفیت دیگری استدلال نمود که ۱۸۰ درجه با کیفیت استدلال استاد مظفر، تفاوت دارد و در پاورقی متذکر شده است و ما از توضیح آن صرف نظر می‌نمائیم.

هذا وقد وقعت المناقشة في استدلال بهذه الصحیحه ... صفحه ۶۶۹ سطر ۱۰

بر استدلال به صحیحه مذکور خدشه‌ها و مناقشات چند وارد شده است سه‌تای از آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱- مناقشه اول: (منها) ما افاده الشیخ الانصاری ... ما حصل مناقشه اول آن است که شیخ انصاری فرموده است که استدلال به صحیحه مبتنی بر آن است که (الف لام) (اليقين) برای جنس باشد که در این صورت معنای (لا- ينقض اليقين ...) این می‌شود که «كل» یقین لا ینقض بالشك «هر یقینی چه در باب طهارت و وضوء باشد و چه در غیر آن باشد، با شك لاحق نقض نخواهد شد و اگر الف لام «اليقين

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۶

و هي العمدة في اثبات الاستصحاب و عليها التعويل، و اذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجة خبر الواحد، مضافاً الى انها مستفیضة و مؤيدة بكثير من القرائن العقلية و النقلية. و اذا كان الشیخ الانصاری قد شك فيها بقوله: «هذه جملة ما وقفت عليه من الاخبار المستدل بها للاستصحاب، و قد عرفت عدم ظهور الصحيح منها و عدم صحة الظاهر منها»، فانها في الحقيقة هي جل اعتمادها في مختاره، و قد عقب هذا الكلام بقوله: «فعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجاير و التعاضد»، ثم أیدها بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة.

و على كل حال، فینبغي النظر فيها لمعرفة حجيتها و مدى دلالتها، و لندكرها واحدة واحدة، فنقول:

و هی مضمرة لعدم ذکر الامام المسئول فيها، و لكنه كما قال الشيخ الانصاری لا يضرها الاضمار، و الوجه في ذلك ان زرارة لا يروى عن غير الامام لا سيما مثل هذا الحكم بهذا البيان، و المنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي ان المقصود به الامام

« برای جنس نباشد و بلکه برای عهد باشد در این صورت قاعده کلیه عدم نقض یقین سابق با شك لاحق ثابت می‌شود و لیکن قاعده مزبور تنها در باب وضوء ثابت خواهد شد و غیر باب وضوء را شامل نمی‌شود چه آنکه الف لام یقین به یقینی اشاره دارد که مربوط به وضوء می‌باشد. نتیجه: اگر بتوانیم «الف و لام» مذکور را برای جنس قرار بدهیم صحیحه مورد بحث، حجیت استصحاب را حتی در فراسوی باب وضوء ثابت می‌نماید و اگر الف لام مزبور را برای عهد قرار دهیم حجیت استصحاب تنها در محوطه باب وضوء ثابت خواهد شد.

و لکنه استظهر اخیرا ... شیخ انصاری (ره) در پایان بیانات خود فرموده است که «الیقین» در صحیحه زراره ظهور در آن دارد که «الف لام» آن برای جنس باشد، نه برای عهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۷

الباقر علیه السلام.

«قال زرارة:

قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخففة و الخفتان عليه الوضوء؟

قال: يا زرارة! قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فاذا نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء.

قلت: فان حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟

قال: لا! حتى يستيقن انه قد نام. حتى يجيء من ذلك أمرين. و الا فانه على يقين من وضوءه. و لا ينقض اليقين بالشك أبدا، و لكنه ينقضه بيقين آخر».

و نذكر في هذه الصحیحه بحثين:

(الاول)- في فقهها.

و لا- يخفى ان فيها سؤالين (أولهما) عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضا للوضوء، اذ لا شك في انه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغه و لا عن كون الخففة او الخفتين ناقضه للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم. فينحصر ان يكون مراده- و الجواب قرينه على ذلك ايضا- هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخففة و الخفتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة و ضعفا و منه الخففة و الخفتان، و مع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة. فذلك 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 الخففة و الخفتين فليس ناقضا.

و اما السؤال (الثاني) فهو- لا شك- عن شبهة الموضوعية بقرينة الجواب، لانه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى 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

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۸

الواقعی فی جواب الامام ثم اجراء الاستصحاب، و لما صح ان يفرض الامام استيقان السائل بالنوم تارة و عدم استيقانه أخرى، لان

الشبهه لو كانت مفهومیة حکمیة لكان السائل عالما بان هذه المرتبة هی من النوم، و لكن یجهل حکمها كالسؤال الاول. و اذا كان الامر كذلك فالجواب الاخير اذا كان متضمنا لقاعدة الاستصحاب كما سیأتی فموردها یكون حینئذ خصوص الشبهه الموضوعیة، فیقال حینئذ: لا یتكشف من اطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهه الحکمیة الذی یهمنا بالدرجة الاولى اثباته، اذ یكون المورد من قبیل القدر المتیقن فی مقام التخاطب، و قد تقدم فی الجزء الاول ان ذلك یمنع من التمسك بالاطلاق و ان لم یکن صالحا للقرینیة، لما هو المعروف ان المورد لا یخصص العام و لا یقید المطلق. نعم قد یقال فی الجواب: ان کلمة (ابدا) لها من قوة الدلالة علی العموم و الاطلاق ما لا یحد منها القدر المتیقن فی مقام التخاطب، فهی تعطى فی ظهورها القوی ان کل یقین مهما كان متعلقه و فی أى مورد كان لا ینقض بالشک أبدا.

(الثانی) فی دلالتها علی الاستصحاب.

و تقریب الاستدلال بها ان قوله علیه السلام: «فانه علی یقین من وضوئه» جملة خبریة هی جواب الشرط (۱) و معنی هذه الجملة الشرطیة: انه ان لم یتیقن بانه قد نام فانه باق علی یقین من وضوئه، أى انه لم یحصل ما یرفع الیقین به و هو الیقین

۱- بنی الشیخ الانصارى و من حذا حذوه الاستدلال بهذه الصحیحة علی ان جواب الشرط محذوف و ان قوله (فانه علی یقین من وضوئه) علة للجواب قامت مقامه. و قال: «و جعله نفس الجزء یحتاج الی تکلف».

فیكون معنی الروایة علی قوله ان لم یتیقن انه قد نام فلا یجب علیه الوضوء لانه علی یقین من وضوئه السابق فحذف (فلا یجب علیه الوضوء) و اقام العلة مقامه. و هذا الوجه الذی ذكره و ان كان وجیها و لكن الحذف خلاف الاصل و لا موجب له و لا تکلف فی جعل الموجود نفس الجزء علی ما بیناه فی المتن. و لا یتوقف الاستدلال بالصحیحة علی هذا الوجه و لا علی ذلك الوجه و لا علی أى وجه آخر ذكره. فان المقصود منها فی بیان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح یحصل فی جمیع هذه الوجوه. [۱۰]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۲؛ ص ۶۶۹

با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۶۹

بالنوم. و هذه مقدمة تمهیدیة و توطئة لبيان ان الشك ليس رافعا لليقين و انما الذى یرفعه الیقین بالنوم، و ليس الغرض منها إلا بیان انه علی یقین من وضوئه، لیقول ثانيا انه لا ینبغى ان یرفع الید عن هذا الیقین اذ لا موجب لانحلاله و رفع الید عنه الا الشك الموجود، و الشك بما هو شك لا یصلح ان یكون رافعا و ناقضا لليقين، و انما ینقض الیقین الیقین لا غیر.

فقوله: (و الا فانه علی یقین من وضوئه) بمنزلة الصغرى، و قوله (و لا ینقض الیقین بالشك أبدا) بمنزلة الكبرى. و هذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب، و هی البناء علی الیقین السابق و عدم نقضه بالشك اللاحق. فیفهم منها ان کل یقین سابق لا ینقضه الشك اللاحق.

هذا و قد وقعت المناقشة فی الاستدلال بهذه الصحیحة من عدة وجوه:

(منها) - ما أفاده الشیخ الانصارى اذ قال: «و لكن مبنى الاستدلال علی كون اللام فی الیقین للجنس، اذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى (۱) المنضمة الی الصغرى (و لا ینقض الیقین بالوضوء بالشك) فیفید قاعدة کلیة فی باب الوضوء» الی آخر ما افاده، و لكنه استظهر اخیرا كون اللام للجنس.

أقول: ان كون اللام للعهد یقتضى (۲) ان یكون المراد من الیقین فی الكبرى

(۱) - «الف لام» بر چند قسم است: (به ج اول شرح فارسی بر اصول فقه

حتما مراجعه فرمائید.

(۲) - استاد مظفر ابتداء فرمایشات شیخ انصاری را از اساس تخریب می‌نماید و سپس پایه‌های اصل مناقشه را متزلزل و سرانجام از طریق دیگری غیر از (قرار دادن الف لام را برای جنس) عمومیت و اطلاق را از صحیحیه به اثبات می‌رساند (دقت فرمایید) فرمایش استاد مظفر به ۴ نکته خلاصه می‌شود:

۱- اگر مراد از الف لام «الیقین» الف لام عهد باشد عهد ذکری خواهد بود و در این صورت مراد از یقین در کبری (لا ینقض الیقین بالشک ...) خصوص یقینی است که در جمله قبل ذکر شده و مربوط به وضوء می‌باشد یعنی همان یقینی که نسبت به أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۰ وضوی خاص داشته با شک لاقح نقض نمی‌شود.

بنابراین از صحیحیه مذکور قاعده کلیه در باب وضوء استفاده نمی‌شود چه آنکه فرض بر این است که «الف لام» برای عهد ذکری است و مفاد صحیحیه این می‌شود که یک فرد از یقین که متعلق به وضوی خاص می‌باشد قابل نقض با شک لاقح نمی‌باشد، نه آنکه تمام افراد یقین در باب وضوء قابل نقض با شک لاقح، نباشد.

نتیجه: فرمایش شیخ انصاری مبنی بر اینکه «الف لام» اگر برای عهد باشد قاعده کلیه‌ای منتهی تنها در باب وضوء از صحیحیه استفاده می‌شود بی‌اساس خواهد بود.

۲- و منه یتضح غرابه احتمال ... از بیان مذکور معلوم گردید که حتی احتمال اینکه «الف لام» الیقین» برای عهد باشد، غیر معقول و بلکه مستهجن و قبیح خواهد بود اولاً به خاطر اینکه ظاهر کلام در صحیحیه ان است که «کبری» را بر «صغری» تطبیق نموده است و کبری باید کلی باشد تا بر صغری تطبیق شود و اگر الف لام «الیقین» که در کبری موجود است برای عهد باشد کبری کلیت خود را از دست می‌دهد و مراد از یقین در کبری عین همان یقین جزئی و خاص خواهد بود یعنی کبری و صغری هر دو جزئی می‌شود و لذا «الف لام» الیقین در کبری باید برای جنس باشد تا کبری کلیت خود را حفظ نماید و بر صغری تطبیق شود و ثانیاً از کلمه (ابدا) کاملاً ثابت می‌شود که مراد از الف لام در الیقین: برای جنس است نه برای عهد.

نتیجه: فرمایش شیخ انصاری مبنی بر اینکه در مورد الف لام الیقین احتمال عهد بودن و جنس بودن موجود است بی‌اساس خواهد بود.

۳- و لکن مع ذلك هذا وحده غیر کاف ... تاکنون ثابت شد که الف لام الیقین باید برای جنس باشد و حتی احتمال بودنش برای عهد محکوم به بطلان می‌باشد و لیکن با بودن الف لام برای جنس تعمیم قاعده نسبت به غیر باب وضوء ثابت نمی‌شود چه آنکه الف لام الیقین که برای جنس می‌باشد جنس یقین و کلیه افراد یقین را تنها در باب وضوء شامل می‌شود و افراد یقین را در غیر باب وضوء شامل نخواهد شد (لامکان ان یراد جنس الیقین بالوضوء بقریه تقییده فی الصغری به ...) امکان دارد که مراد از جنس همان جنس یقین در باب وضوء باشد به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۱

قرینه اینکه کلمه (یقین) در صغری (فأنه علی یقین من وضوئه) به وضو مقتید شده است.

نتیجه: فرمایش شیخ انصاری مبنی بر اینکه اگر الف لام الیقین برای جنس باشد عمومیت قاعده حتی در مورد غیر باب وضوء ثابت می‌شود اساس ندارد چه آنکه با بودن الف لام برای جنس در عین حال عمومیت قاعده غیر باب وضوء را شامل نخواهد شد و بلکه با بودن الف لام برای جنس کلیت کبری ثابت می‌شود منتهی کلیت کبری در محدوده باب وضوء ثابت خواهد شد.

فیتضح ان مجرد كون اللام للجنس لا- يتم ... از ما ذکر نامعلوم شد که با بودن الف لام برای جنس استدلال به صحیحیه عمومیت استصحاب را در همه ابواب ثابت نمی‌کند چه آنکه با تقیید یقین را به وضوء در جمله (فأنه علی یقین من وضوئه) قرینه می‌شود بر

اینکه مراد از جنس یقین، کلیه افراد یقین است منتهی فقط در باب وضوء.

و علی رغم فرمایش شیخ انصاری (که احتمال عهد و جنس را در مورد الف لام الیقین می‌داد، ما ثابت کردیم که احتمال عهد، اصلا غیر معقول است.

و لعلّ هذا مراد الشیخ ... (کلام شیخ را توجیه می‌نماید) شاید منظور شیخ انصاری از عهد، عهد ذکر نباشد و بلکه مرادش از عهد همین جنس یقین باشد که منحصر به باب وضوء می‌باشد و اگر مراد شیخ این چنین باشد، اشکال مزبور بر او وارد نخواهد بود.

۴- و علی کل حال فالظاهر من الصّحیحه ظهوراً قویاً ... چهارمین نکته این است: پس از آنکه ثابت گردید با قرار دادن الف لام الیقین را برای جنس دردی دوا نمی‌شود و اطلاق و عموم نسبت به غیر باب وضوء ثابت نخواهد شد مرحوم مظفر از طریق دیگری اطلاق و عموم را ثابت می‌نماید.

می‌فرماید: صحیحه مورد بحث با قوت تمام ظهور در مطلق یقین دارد یعنی از صحیحه استفاده می‌شود که مطلق یقین (چه مربوط به باب وضوء یا مربوط به غیر باب وضوء باشد) به توسط شک لاحق نقض نمی‌شود و قرینه ظهور مذکور مناسبت حکم با موضوع است (حکم عبارت است از «عدم نقض» و موضوع عبارت است از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۲

یقین یعنی یقین بما هو یقین به وسیله شک قابل نقض نمی‌باشد و مناسبت بین حکم و موضوع اقتضا دارد که خود یقین بما هو یقین موضوع است نه یقین به وضوء، یقین مقید به وضوء، هیچ گونه خصوصیتی ندارد، و همچنین در روایت، عدم نقض را به شک نسبت داده است (لا ینقض الیقین بالشک) و از نسبت دادن نقض را به شک بطور صریح معلوم می‌شود که معیار و مناط در عدم جواز نقض «یقین بما هو یقین» است نه یقین بما هو مقید بالوضوء.

نتیجه: از خود صحیحه معلوم می‌شود که مطلق یقین به توسط شک نقض نخواهد شد.

و لا یصلح ذکر قید من وضوئه ... آیا جمله (فأنه علی یقین من وضوئه ...) که یقین را به وضوء مقید نموده است قرینه نمی‌شود که مراد از یقین همان یقین بوضوء می‌باشد؟ به سخن دیگر در صغری قیاس، (فأنه علی یقین من وضوئه) مراد از یقین، یقین به وضوء است این قرینه می‌شود بر اینکه مراد از یقین، در کبری (لا ینقض الیقین بالشک) ایضا یقین به وضوء باشد بنابراین عموم و اطلاق را نمی‌توان ثابت کرد؟

استاد مظفر در پاسخ می‌فرماید قید (من وضوئه) صلاحیت قرینه بودن را ندارد و از قبیل قدر متیقن در مقام تخاطب ایضا نخواهد بود چه آنکه طبیعت صغری اقتضا می‌نماید که باید جزئی باشد و یا لاقلاً دایره آن نسبت به دایره کبری مضیق باشد و همیشه صغری یکی از مصادیق کبری می‌باشد بنابراین در صغری مذکور در صحیحه یقین مربوط به وضوء می‌باشد و این دلیل نمی‌شود بر اینکه مراد از یقین در کبری ایضا یقین به وضوء باشد.

نتیجه: و علیه فلا یمعد ... معنا و مفهوم صغری (فأنه علی یقین من وضوئه ...) آن است که شخص مورد سؤال از وضوء خود خاطر جمع است و حالت یقین دارد، و حدّ وسط تنها نفس یقین است نه یقین مقید بوضوء و در کبری حکم روی خود یقین رفته است که یقین بما هو یقین بتوسط شک، نقض نمی‌شود.

نتیجه بحث، در مورد استدلال به صحیحه جهت اثبات حجیت استصحاب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۳

بطور مطلق از لحاظ عمومیت و اطلاق و اینکه صحیحه مطلق یقین را قابل نقض بشک نمی‌داند، گرد و غباری وجود ندارد و صحیحه مورد بحث حجیت استصحاب را چه در باب وضوء و چه در باب غیر وضوء، به اثبات می‌رساند.

۲- مناقشه دوم: و منها- انّ الوضوء امر آنی متصرّم لیس له استمرار ... ص ۶۷۵ س ۱۷.

ما حصل مناقشه دوّم آن است که یکی از شرایط استصحاب این بود که مشکوک با متیقّن از نظر ذات باید متحد باشد (گرچه از نظر زمان باید متعدد باشد) و در صحیحه مورد بحث شرط مذکور مفقود می‌باشد چه آنکه متعلق یقین (وضوء) می‌باشد و (وضوء) متصرّم الوجود است یعنی استمرار ندارد (غسل یدین و وجه و مسح رأس و رجلین در یک آن موجود است و در آن بعدی منهدم می‌شود) به عبارت دیگر «متیقّن و متعلق یقین «وضوء» می‌باشد و وضوء بقاء وجودی ندارد تا متعلق شک بشود بنابراین مشکوک (طهارت) است که اثر وضوء می‌باشد و متیقّن (وضوء) می‌باشد که سبب «طهارت» است و متیقّن و مشکوک از نظر ذات متعدد شد و خلاصه، صحیحه مورد بحث مربوط باستصحاب نبوده و بلکه قاعده مقتضی و مانع را به اثبات می‌رساند مقتضی (وضوء) خواهد بود و (مانع) همان حدث نوم است و مقتضای بفتح، طهاره می‌باشد.

و فيه انّ الجمود علی لفظ الوضوء ... ص ۶۷۵، س ۲۳

ما حصل پاسخ آن است که در اخبار و روایات کثیرا از لفظ (وضوء) که سبب «طهارت» است همان «طهارت» اراده شده است بنابراین از باب ذکر سبب و اراده مسبب از لفظ «وضوء» همان «طهارت» مراد است و ثانیاً از صدر صحیحه (الرجل ینام و هو علی وضوء) «مردی می‌خوابد در حالی که دارای وضوء می‌باشد» استفاده می‌شود که مراد از وضوء «طهارت» است نه نفس وضوء که (غسل یدین و الوجه و مسح الرأس و الرجلین باشد) چه آنکه رجل درحالی که مشغول خواب است معنا ندارد که مشغول به (غسل و شستن دست و صورت) باشد.

و الظاهر من قوله (... مراد از وضوء همان «طهارت» است و بنابراین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۴

شخص الیقین المتقدم فان هذا هو معنى العهد. و علیه فلا تفید قاعدة کلیه حتی فی باب الوضوء. و منه یتضح غرابه احتمال اراده العهد من اللام بل ذلك مستهجن جدا، فان ظاهر الکلام هو تطبیق کبری علی صغری لا سیما مع اضافه کلمه (أبدا). فیتعین أن تكون اللام للجنس. و لكن مع ذلك هذا وحده غیر كاف فی التعمیم لكل یقین حتی فی غیر الوضوء، لامکان ان یراد جنس الیقین بالوضوء بقرینه تقييده فی الصغری به لا- کل یقین فیکون ذلك من قبیل القدر المتیقن فی مقام التخاطب، فیمنع من التمسک بالاطلاق، كما سبق نظیره. و هذا الاحتمال لا ینافی کون الکبری کلیه غایه الامر تكون کبری کلیه خاصه بالوضوء.

«متیقّن» «طهارت» می‌باشد و «مشکوک» ایضا همان طهاره خواهد بود چه آنکه شک مربوط به رافع طهاره است و شک در رافع طهاره، عین شک در وجود طهاره می‌باشد و شرط پنجم (اتحاد متیقّن و مشکوک) محرز است و سرانجام معلوم می‌شود که صحیحه مذکور با قاعده مقتضی و مانع فرسنگها مسافت، فاصله خواهد داشت.

۳- مناقشه سوّم: و منها- افاده الشیخ الانصاری (ره) ... ص ۶۷۶، س ۵.

ما حصل مناقشه سوّم آن است که مرحوم شیخ انصاری نسبت به عموم اخباری که مورد استدلال در رابطه با حجّیت استصحاب واقع شده‌اند، مناقشه نموده و فرموده است که همه اخبار، تنها حجّیت استصحابی را ثابت می‌نماید که «شک در رافع» باشد بنابراین حجّیت استصحاب تنها در مورد شک در رافع، ثابت می‌شود و به طور مطلق ثابت نخواهد شد.

مرحوم شیخ انصاری اضافه نموده که بین متأخرین، معروف است که برای حجّیت استصحاب به طور مطلق، به اخبار مورد نظر استدلال می‌نمایند و استدلال به اخبار، برای حجّیت استصحاب به طور مطلق، مورد تأمل و سخن است چه آنکه از اخبار، حجّیت استصحاب به طور مطلق استفاده نمی‌شود و محقق خوانساری در شرح (دروس) استدلال مزبور را فتح باب نموده است.

علی‌ای حال در پایان بحث راجع به اخبار، مناقشه سوّم را مورد توجه و تحقیق و احیانا نقد قرار خواهیم داد فانتظر.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۵

فیتضح ان مجرد كون اللام للجنس لا يتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقرينة. و لعل هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد، و مقصوده تقدم القرينة، فكان ذلك تسامحا في التعبير.

و على كل حال، فالظاهر من الصحيحة ظهورا قويا: ارادة 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، لأن المقابلة بين الشك و اليقين و اسناد عدم النقص الى الشك تجعل اللفظ كالصريح في ان العبرة في عدم جواز النقص هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيدا بالوضوء.

و لا يصلح ذكر قيد (من وضوئه) في الصغرى ان يكون قرينة على التقييد في الكبرى و لا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لأن 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 ان مؤدى الصغرى هكذا (فانه من وضوئه على يقين) فلا تكون كلمة (من وضوئه) قيدا لليقين، يعنى ان الحد الاوسط المتكرر هو (اليقين) لا (اليقين من وضوئه).

و (منها)- ان الوضوء أمر آنى متصرم ليس له استمرار في الوجود و انما الذى اذا ثبت استدام هو أثره و هو الطهارة، و متعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا- الطهارة، و متعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة اثر المتيقن، فيكون الشك في استمرار أثر 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 الصحيحة دليلا عليه لا على الاستصحاب.

و (فيه) ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، و لكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الاخبار ارادة الطهارة التي هي أثر له باطلاق السبب و ارادة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۶

المسبب، و نفس صدر الصحيحة (الرجل ينام و هو على وضوء) يشعر بذلك.

فالمتبادر 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 ابعدا عن قاعدة المقتضى و المانع.

و (منها)- ما افاده الشيخ الانصارى في مناقشة جميع الاخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب، و استنتج من ذلك انها مختصة بالشك في الرفع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط، قال رحمه الله: «فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، و فيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخونسارى في شرح الدروس».

و سيأتى ان شاء الله تعالى في آخر الاخبار بيان هذه المناقشة و نقدها.

۲- صحیحۀ زرارۀ الثانیۀ (۱)

(۱)- یکی از روایاتی که جهت حجیت استصحاب مورد استدلال واقع شده است صحیحۀ شماره ۲ زرارۀ می باشد ابتداء آن را ترجمه و سپس مورد استدلال از صحیحۀ را بررسی خواهیم نمود.

قال زرارۀ: قلت له (زرارة گفته است که خدمت او عرض نمودم) خدمت کی عرض کرده است؟ مشخص نمی باشد و لذا صحیحۀ شماره ۲ مضمرة است یعنی امامی که مورد سؤال و مسئول عنه بوده است، مشخص نشده است و لیکن از آنجایی که شخصیت

زراره از نظر صداقت و وثاقت مورد قبول همه می‌باشد، مطمئنا مسئول عنه یکی از معصومین و ائمه علیهم السلام (کَلِّهِمْ نور واحد) بوده است و بدون شک اضممار صحیحه و مشخص نبودن «مسئول عنه»، لطمه و صدمه بر اعتبار آن وارد نمی‌آورد.

علی‌ای حال صحیحه از این قرار است: ۱- عرض کردم: خون دماغ و یا نجاست دیگری مانند منی و بول، جامه‌ام را مورد اصابت قرار داده و موضع نجاست را در جامه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۷

خود علامت‌گذاری نموده‌ام تا به آب دسترسی پیدا نمایم و آن را بشویم، و لیکن نجاست مورد نظر را فراموش نموده‌ام و با همان ثوب نجس نماز خوانده‌ام و بعد از نماز متوجه شده‌ام که نماز را با لباس نجس خوانده‌ام؟ امام علیه السلام فرمود: نماز را باید اعاده کنی و لباست را باید بشویی.

۲- عرض کردم: علم داشتم بر اینکه نجاست به ثوب و لباس اصابت نمود و لیکن بررسی نمودم و موضع نجاست را در لباس پیدا نتوانستم و پس از انجام صلاه موضع نجاست را پیدا کردم؟ امام (ع) در جواب فرمود: لباست را باید بشویی و نماز را دوباره باید بخوانی.

۳- عرض کردم: ظن و گمان حاصل نمودم که نجاست به لباس اصابت نموده و لیکن یقین به وجود نجاست برایم حاصل نشد و بررسی و جستجو نمودم و در عین حال نجاست را در لباس ندیدم و با آن لباس نماز خواندم و پس از نماز نجاست را در آن لباس مشاهده نمودم؟ امام (ع) فرمود لباست را برای نمازهای بعدی باید بشویی و لیکن اعاده واجب نمی‌باشد و نمی‌خواهد که نماز را دوباره بخوانی.

عرض کردم برای چه نباید نماز را دوباره بخوانم؟ فرمود: بخاطر آنکه پیش از حصول ظن و شک

نسبت به اصابت نجاست نسبت به طهارت لباس یقین داشتی و بعد از یقین داشتن به طهارت ثوب نسبت به طهارت آن شک نمودی و هرگز سزاوار نیست که با شک به طهارت یقین به طهارت را نقض نمایی.

۴- عرض کردم: می‌دانم که نجاست اصابت بثوب و لباس نموده و لیکن نمی‌دانم که نجاست در چه قسمتی از لباس اصابت نموده تا آن را بشویم؟

امام (ع) فرمود همان ناحیه از لباست را که مورد اصابت نجاست واقع شده است باید به اندازه‌ای بشویی که نسبت به طهارت لباس یقین حاصل نمایی.

۵- عرض کردم: اگر نسبت به اصل اصابت نجاست (شبهه موضوعی) شک نمایم آیا لازم است که در مورد آن لباس بررسی نمایم؟ امام فرمود: خیر (یعنی در شبهه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۸

موضوعی اجرای براءت مشروط به فحوص نمی‌باشد) و لکن اگر بخواهی از خود رفع شک نمایی می‌توانی تفحص نمایی یعنی تفحص واجب نیست ولی اگر تفحص نمایی بخاطر رفع شک و تردید، کار خوبی خواهد بود.

۶- عرض کردم: در حالی که مشغول نماز و نجاستی را در لباس مشاهده نمودم چه باید بکنم؟

امام (ع) فرمود: اگر نسبت به موضع نجاست شک نمایی و بعدا در حال صلاه موضع آن را بینی باید نماز را بشکنی و دوباره نماز را بعد از رفع نجاست بخوانی و اما اگر نسبت به موضع نجاست شک نداشته باشی و لکن در حال صلاه نجاست را در صورتی که (تر) است بینی باید نماز را قطع نمایی و نجاست مرطوب را ازاله نمایی و سپس نماز را از جایی که قطع نمودی بخوانی.

لأنك لا- تدری ... چه آنکه نمی‌دانی نجاست مزبور را از قبل بوده و یا جدیدا بر لباست واقع شده است و در این فرض نسبت به

طهارت شك حاصل نموده‌ای و سزاوار نیست که یقین به طهارت را به وسیله شك نقض نمایی الحدیث ... این بود ترجمه خالی و ساده صحیح شماره ۲ زراره و اینک بسراغ فقرات و جملات مورد بحث که حجیت استصحاب را باثبات می‌رساند باید براه بیفتیم و ببینیم که صحیح مذکور می‌تواند حاجت ما را برآورده نماید یا خیر؟

و الاستدلال بهذه الصیحة للمطلوب فی فقرتین ... ص ۶۸۱، س ۱۸ مورد استدلال دو تا و بنا بر قول قیله‌ای سه تا از فقرات و جملات صحیح می‌باشد.

الاولی قوله: (لأنك كنت علی یقین من طهارتك فشككت ...) در سؤال شماره ۳ زراره عرضه می‌دارد که ظن و گمان نسبت به اصابه نجاست به ثوب حاصل نموده و نسبت به نجاست یقین حاصل نکرده است به عبارت دیگر یقین به طهاره سابقه ثوب دارد و شك لاحق نسبت به طهاره آن دارد یعنی شك در اصابه، همان شك در بقاء طهاره است.

امام علیه السلام می‌فرماید: یقین سابق را با شك لاحق نقض نكن (و لیس ینبغی لك ان تنقض الیقین بالشك) بطور وضوح و روشن حجیت استصحاب استفاده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۷۹

می‌شود.

و یحتمل بعیدا ... احتمال بعیدی وجود دارد که بنا بر آن از فقره مورد نظر مسئله حجیت استصحاب ثابت نمی‌شود و آن احتمال این است که زراره (ره) اولاً یقین به طهاره ثوب داشته و پس از آن ظن و گمان به اصابت نجاست با آن ثوب، حاصل نموده است چنانچه از جمله (فنظرت و لم أر شیئا) استفاده می‌شود که بر اثر فحص یقین را افاده می‌نماید یعنی یقین به طهاره ثوب که بعد از ظن باصابه حاصل شده است که یقین به طهاره ثوب به یقین به نجاست ثوب، تبدیل شده است و معنای جمله (فرأیت فیه) این است که یقین به طهاره ثوب به یقین به نجاست ثوب تبدیل شده است و مورد قاعده یقین آنجایی است که زمان دو صفت «یقین و شك» متعّد باشد و متیقّن و مشکوک متحد باشد مثلاً یقین به عدالت زید در روز جمعه داشته است و بعداً نسبت به همان عدالت زید در روز جمعه شك حاصل نموده است که متیقّن و مشکوک عدالت زید در روز جمعه است و زمان شك بعد از زمان یقین است در قاعده یقین یا یقین او به شك تبدیل می‌شود و یا یقین او به یقین دیگر در ما نحن فیه بر اثر فحص از نجاست، یقین به طهارت حاصل نموده و بعداً یقین به طهارت او تبدیل به یقین به نجاست شده است به عبارت دیگر یقین به طهارت تبدیل به یقین به عدم طهارت شده است.

و وجه بعد هذا الاحتمال انّ قوله ... وجه و دلیل بعید بودن احتمال مذکور آن است که جمله (و لم أر شیئا) در حصول یقین به طهارت بعد از نظر و فحص ظهور ندارد (الثانیة) قوله اخیراً ... از جمله (فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشك). استفاده می‌شود که استصحاب حجیت و اعتبار دارد یعنی الف لام (الیقین) برای جنس است و جنس یقین بما هو یقین قابل نقض بتوسط شك نمی‌باشد و جمله مذکور (فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشك) در عمومیت عدم جواز از نقض یقین را به توسط شك ظهور بیشتری دارد و شاید وجه اظهار آن این باشد که در صحیح اولی یقین مقید به وضوء شده بود و در فقره صحیح شماره ۲ (فلیس

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۰

و هی مضمرة ایضا کالسابقة.

«قال زراره:

قلت له: اصاب ثوبی دم رعا ف أو غیره أو شیء من المنی فعلمت أثره الی ان اصیب له الماء، فحضرت الصلاة و نسیت ان بثوبی شیئا و صلیت ثم انی ذكرت بعد ذلك؟

قال: تعید الصلاة و تغسله.

قلت: فان لم اكن رأيت موضعه و علمت انه اصابه فطلبتة و لم اقدر عليه، فلما

ينبغي ان تنقض اليقين بالشك (چنين تقييدى وجود ندارد و لذا فقره مذکور در عموميت عدم جواز نقض مطلق يقين را به توسيط شك، ظهور بيشتري خواهد داشت.

(الثالثة) قوله: (حتى تكون على يقين من طهارتك) ... فقره مذکور به اين كيفيت دلالت بر حجيت استصحاب دارد: در سؤال شماره ۴ زرارة عرض می کند که يقين به نجاست دارد (علمت انه قد اصابه ...) يقين دارم که نجاست به ثوب اصابت نموده است بنابراین يقين سابق به نجاست دارد و اگر مقدار کمی از لباس را بشوید، شك لاحق به نجاست خواهد داشت و استصحاب می گوید: يقين سابق به نجاست باقى است و نجاست ثوب ثابت می شود لذا امام دستور داده است که باید همه نواحی اصابه نجاست را در ثوب بشوید تا نسبت به طهارت لباس يقين حاصل نماید و با يقين لاحق يقين سابق (که مربوط به نجاست بود) نقض گردد. بنابراین فقره مذکور حجيت استصحاب را به اثبات می رساند.

و لكن الاستدلال بهذه الفقرة ... اگر شرط دخول در صلاة احراز طهارت نباشد استدلال مذکور درست است که امام (ع) به خاطر استصحاب نجاست دستور داده است که باید تحصیل يقين نسبت به طهارت بنماید، و اما اگر احراز طهارت یکی از شروط دخول در صلاة باشد (که مورد اتفاق همه می باشد) استدلال مزبور صحيح نخواهد بود چه آنکه دستور امام (ع) مبنی بر تحصیل يقين به طهارت به خاطر احراز شرط مذکور است که بدون احراز طهارت دخول در نماز جایز نمی باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۱

صلیت وجدته؟

قال: تغسله و تعید.

قلت: فان ظننت انه اصابه و لم اتيقن، فنظرت و لم أر شيئاً، فصلیت فيه، فرأيت فيه؟

قال: تغسله و لا تعید الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت. و ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً.

قلت: فاني قد علمت انه قد اصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل علي ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه؟

قال: لا! و لكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: ان رأيت في ثوبي و انا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة و تعید اذا شككت في موضع منه ثم رأيت، و ان لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على

الصلاة، لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث.

و الاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث:

(الاولى) - قوله: «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت ...» الخ بناء على ان المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقعة

قبل ظن الاصابة بالنجاسة. و هذا المعنى هو الظاهر منها. و يحتمل بعيداً ان يراد منه اليقين بالطهارة الواقعة بعد ظن الاصابة و بعد

الفحص عن النجاسة، اذ قال: «فنظرت و لم أر شيئاً»، على أن يكون قوله (و لم أر شيئاً) عبارة اخرى عن اليقين بالطهارة. و على هذا

الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب، لانه يكون حينئذ مفاد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۲

قوله «فرأيت فيه» تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة. ووجه بعد هذا الاحتمال أن قوله «و لم أر شيئا» ليس فيه أى ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر و الفحص.

(الثانية) - قوله اخيرا: «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 اظهر مما هو فى الصحيحة الاولى.

(الثالثة) - قوله: «حتى تكون على يقين من طهارتك»، فانه عليه السلام اذ 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 احراز الطهارة ليس شرطا فى الدخول فى الصلاة، و الا لو كان الاحراز شرطا فيحتمل ان يكون عليه السلام انما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لاجل احراز الشرط المذكور، لا لاجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة. فلا يكون لها ظهور فى الاستصحاب.

۳- صحیحۀ زرارة الثالثة (۱)

(۱) - سؤمین روایتی که در رابطه با حجیت استصحاب مورد استدلال واقع شده است صحیحۀ شماره ۳ زرارة می‌باشد مضمون آن از قرار ذیل است: خدمت امام صادق و یا امام باقر علیه السلام عرض می‌کند کسی در نماز چهار رکعتی شک نماید بین دو و چهار نمی‌داند ۲ رکعت خوانده است و یا ۴ رکعت خوانده است؟ (ناگفته پیداست که علی کلاً التقديرین انجام دو رکعت محرز و مسلم می‌باشد).

امام (ع) فرمود: دو رکعت نماز ایستاده باید بخواند البته دو رکعتی که در هر کدام سوره حمد قرائت شود و در هر یک از دو رکعت دو سجده انجام بدهد که روی هم رفته چهار تا سجده می‌شود و یک عدد تشهد لازم است و با خواندن دو رکعت کذائی ذمه شخص مورد نظر از تکلیف بری می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۳

و اذا لم یدر فی ثلاثه هو ... اگر آقای مصلی شک دارد که در رکعت سوم قرار دارد و یا در رکعت چهارم یعنی رکعتی را که مشغول است نمی‌داند سوم است یا چهارم؟ و سه رکعت خواندن ایضا محرز و مسلم است اگر ماجرا از این قرار بود قام فاضاف الیها اخرى ... یک رکعت دیگری بر رکعات خوانده شده اضافه نماید و لا شیء علیه (چیزی بر ذمه او نخواهد بود). و ۱- نباید یقین را به توسط شک نقض نماید و ۲- شک در یقین داخل نمی‌شود و ۳- یقین و شک به هم مخلوط نمی‌شوند. ۴- و لکن شک به توسط یقین نقض می‌شود و ۵- باید بر یقین تمام نماید و بنا بر یقین بگذارد و ۶- در هیچ حالتی از حالات به شک اعتماد نمی‌شود. وجه الاستدلال بها ... ص ۶۹۰، س ۹.

بعضی‌ها جهت اثبات حجیت استصحاب به صحیحۀ مورد نظر این چنین استدلال نموده‌اند آقای مصلی بین سه و چهار شک دارد و انجام سه رکعت یقینی می‌باشد و پیش از حصول شک به عدم اتیان رکعت چهارم یقین داشت بنابراین متیقن سابق (عدم اتیان رکعت چهارم) است و مشکوک ایضا همان اتیان رکعت چهارم می‌باشد به عبارت دیگر آقای مصلی نسبت به عدم اتیان رکعت چهارم هم یقین دارد و هم شک دارد منتهی زمان متیقن سابق است موقعی که مشغول رکعت دوم بود مثلاً یقین به عدم اتیان

رکعت چهارم داشت و فعلا در اتیان آن، شک دارد فیستصحب ... متیقن سابق یعنی عدم اتیان رکعت چهارم استصحاب می‌شود و لذا انجام رکعت چهارم بر او واجب خواهد بود و فقرات ستّ (شش تا جمله) کلا استصحاب مزبور را تأیید می‌نماید.

و قد تأمل الشیخ الانصاری (ره) فی هذا الاستدلال ... صفحه ۶۹۱ سطر ۱.

استدلال مزبور از دو جهت مخدوش است: جهت اول این است بنا بر استدلال مذکور ماجرای شک بین سه و چهار این می‌شود که مصلی باید بنا را بر سه بگذارد دو رکعت چهارم را متصلا انجام بدهد چه آنکه مقتضای استصحاب این می‌شود که رکعت چهارم را نخوانده است و از یک طرف انجام ثلاثه رکعات محرز است و بنابراین با بنا بر اقل (ثلاثه) باید رکعت چهارم را متصلا بخواند و این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۴

ماجرا با مذهب حقه شیعه مخالفت دارد.

و بنا بر مذهب شیعه در شک بین سه و چهار باید بنا را بر اکثر بگذارد و بعد از سلام نماز یک رکعت نماز احتیاط قائما و یا دو رکعت نماز احتیاط نشسته بخواند.

جهت دوم این است که اگر مراد از (قام فاضاف الیها آخری ...) این باشد که باید یک رکعت نماز متصلا به رکعات خوانده شده اضافه نماید با صدر روایت (رکع برکتین و هو قائم بفاتحة الكتاب). مخالفت خواهد داشت چه آنکه از جمله (رکع برکتین) ... استفاده می‌شود که دو رکعت نماز احتیاط را باید منفصلا انجام بدهد و ظهور جمله مذکور در انفصال رکعتین به توسط تعیین فاتحة الكتاب از قوه و توانایی قابل توجهی برخوردار است که نمی‌شود از آن صرف نظر نمود بنابراین مسلم است که مراد از (قام فاضاف الیها رکعة آخری) اضافه کردن رکعت چهارم است به طور انفصال یعنی باید بنا را بر چهار بگذارد و نماز را سلام بدهد و یا یک رکعت نماز ایستاده و منفصلا و بعنوان احتیاط انجام بدهد و اگر ماجرای انفصال پیش بیاید صحیحه زراره از داستان استصحاب بیگانه شده و ربطی به قاعده استصحاب نخواهد داشت.

و اذا كان الامر كذلك فيكون المراد من اليقين ... با توجه به خدشه و تأمل شیخ انصاری (ره) صحیحه شماره ۳ زراره دیگر سروکاری با قاعده استصحاب ندارد و سؤال مهمی سر راه ما سبز می‌شود: که اگر صحیحه مزبور با قاعده استصحاب سروکاری ندارد و بکلی بیگانه از آن خواهد بود پس منظور از یقین که در ۵ فقره و مراد از شک که در شش فقره در ذیل صحیحه مورد توجه واقع شده است چه چیز خواهد بود؟

در جواب باید بگوئیم مراد از (یقین) در همه فقرات همان یقینی است که مکلف باید آن را در سایه احتیاط، تحصیل نماید یعنی اشتغال یقینی ذمه مکلف، برائت یقینی می‌خواهد و آقای مصلی که در فرض شک بین سه و چهار بنا را ۴ برمی‌گذارد و باید با خواندن یک رکعت نماز احتیاط، یقین به اتیان رکعت چهارم تحصیل نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۵

نتیجه: بنا بر تحلیل و تأمل و مناقشه شیخ انصاری (ره) در مورد صحیحه، صحیحه اجنبی و بیگانه‌ای از استصحاب خواهد بود.

اقول: هذا خلاصه ما افاده الشيخ ... بنابراین «ما افاده الشيخ» صحیحه مورد بحث ربطی به قاعده استصحاب (اخذ به یقین سابق و اعتنا نکردن به شک لا حق) ندارد و مراد از کلمه (اليقين) در چندین فقره از صحیحه یقینی است که آقای مکلف (مصلی) بعد از اتیان صلاة احتیاط باید تحصیل نماید.

شیخ مظفر به اصل مناقشه شیخ انصاری (ره) که نسبت به استدلال مذکور ایراد نمود، گپ و سخنی ندارد و نمی‌خواهد از مناقشه شیخ (ره) پاسخ بدهد و گویا مناقشه او را پذیرا می‌باشد و لکن نسبت به سخن آخر شیخ و نتیجه‌ای را که بر مناقشه خود متفرغ ساخت انتقاد می‌نماید سخن آخر شیخ انصاری و نتیجه مناقشه او این بود که مراد از (یقین) در جمیع فقرات یقینی است که مکلف

پس از بنا گذاشتن بر اکثر و سلام دادن نماز و با انجام صلاة احتیاط، تحصیل می‌نماید و این یقین مربوط به براءة ذمه خواهد بود. این مطلب را مرحوم مظفر قبول ندارد و می‌فرماید: (و لکن حمل الفقرة الاولى ...) حمل نمودن فقره اولی (از شش) فقره ذیل صحیحه را بر اینکه مراد از یقین، یقین به براءة است که بعدا آقای مکلف تحصیل می‌نماید، بعید به نظر می‌رسد و بطور جدی سیاق و روش کلام و سبک راندن فقره مذکور با حمل کذائی سازش ندارد و ابعده من البعید و دورتر از دور است چه آنکه ظاهر تعبیر جمله (و لا ینقض الیقین بالشک) و بلکه نص و صریح آن این است که مراد از یقین یقینی است که برای مصلی موجود است نه آنکه بعدا حاصل می‌شود یعنی مراد از یقین در جمله (و لا ینقض الیقین بالشک) غیر از یقین به براءة است فمن الغریب جدا ... بنابراین مراد از یقین همان یقینی است که برای مصلی نسبت به صحت وقوع رکعات ثلاث، حاصل شده است یعنی آقای مصلی زمانی که بین سه و چهار شک می‌نماید نسبت به وقوع سه رکعت یقین دارد و مراد از (و لا ینقض الیقین بالشک) یعنی یقین موجود (که نسبت به وقوع ثلاث رکعات دارد) با شک موجود که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۶

مربوط به بین ۳ و ۴ است، نقض نخواهد شد.

كما هو مفروض المسألة ... فرض مسئله این است که وقوع ثلاثه رکعات محرز و مسلم می‌باشد.

لا الیقین بعدم الاتیان بالرابعة: و مراد از یقین، یقین به عدم اتیان رکعت چهارم (که استدلال مذکور (وجه الاستدلال علی ما قیل) مبتنی بر آن بود) ایضا نمی‌باشد چه آنکه تأمل و مناقشه شیخ بر استدلال مذکور (چنانچه مفصلاً شرح دادیم) وارد است و بهمین لحاظ مرحوم مظفر استدلال مذکور را نسبت به (قیل) داد و فرمود: (وجه الاستدلال علی ما قیل ...) و اینک مرحوم مظفر پس از باطل کشاندن استدلالی را که از ناحیه (قیل) معرفی شده بود و پس از نقد بر نتیجه فرمایش شیخ انصاری (ره) که مراد از یقین، یقین به براءة ذمه نمی‌باشد، وارد بحث می‌شود و حق مطلب را در مورد دلالت صحیحه بر حجیت استصحاب بیان می‌فرماید.

و حیثند فلو اراد المکلف ان يعتد بشکّه فقد نقض الیقین بالشک ... ص ۶۹۱ س ۳۰

بنابراین مراد از یقین سابق یقین به وقوع ثلاثه رکعات است و از جمله (قد احرز الثلاث) معلوم می‌شود که وقوع سه رکعت یقینی می‌باشد و اما شک لاحق همان شک به صحت ثلاثه رکعات است.

و نقض یقین را به شک سه صورت ممکن می‌باشد:

(۱) نماز را باطل نماید و از نو نماز بخواند (یقین سابق مبنی بر صحت ثلاثه رکعات نقض شده است)

(۲) اخذ به احتمال نقصان نماید یعنی طبق مذهب عامه بنا را بر سه بگذارد و یک رکعت متصل، اضافه نماید (در این صورت ایضا نقض یقین می‌باشد چه آنکه احتمال دارد که یک رکعت متصل اضافی، در واقع رکعت پنجم باشد و لذا یقین به صحت ثلاثه رکعات، نقض شده است).

(۳) بنا را بر اکثر بگذارد و نماز را سلام بدهد بدون آنکه یک رکعت منفصل به آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۷

اضافه نماید (در این صورت ایضا یقین به صحت ثلاثه رکعات نقض شده است چه آنکه ممکن است در واقع فقط سه رکعت نماز خوانده و سه رکعت به جای چهار رکعت قبول نمی‌باشد و صحت رکعات ثلاثه نقض شده است)

و لاجل هذا عالج الامام علیه السلام ... امام (ع) راه علاج را معرفی نموده است متیقن سابق (وقوع و صحت ثلاثه رکعات) است و شک لاحق (آیا سه رکعت خوانده و یا ۴ رکعت) بر یقین سابق خود باید باقی باشد و یک رکعت منفصله باید انجام دهد (انفصال یک رکعت) اولاً از صدر روایت استفاده می‌شود در صدر صحیحه (رکع بر رکعتین و هو قائم بفاتحة الكتاب) آمده است و کاملاً

واضح است که فاتحه‌الکتاب در صورتی است که دو رکعت منفصلا انجام شود، و در فرض دوم ایضا یک رکعت باید منفصله انجام شود و ثانياً از فقرات (لا یدخل الشک فی الیقین و لا یخلط احدهما بالآخر ... معلوم می‌شود که مراد امام (ع) رکعت منفصله می‌باشد چه آنکه اگر متصل یک رکعت اضافه شود مسئله ادخال شک را در یقین و خلط هر دو بوجود خواهد آمد.

به این معنا که اگر رکعت چهارم را متصل بخواند احتمال دارد که رکعت پنجم باشد و لذا یقین سابق نقض خواهد شد و ادخال شک در یقین می‌شود.

و علیه فتکون الروایه ... بنا بر تحلیل مذکور روایت صحیح از یک جهت بر حجیت استصحاب دلالت دارد و از جهت دیگر بر علاج مسئله شک دلالت دارد اما جهت دلالت بر استصحاب: وقوع ثلاثه رکعات یقینی است و در حال شک در صحت ثلاثه رکعات را باید استصحاب نماید.

و اما جهت دلالت صحیح بر حصول یقین به براءت: بین ۳ و ۴ شک دارد روایت راه علاج شک را معرفی فرموده است که باید یک رکعت نماز ایستاده و منفصل بخواند که اگر در واقع سه رکعت نماز خوانده این یک رکعت منفصل جای رکعت چهارم را می‌گیرد و شارع مقدس رکعت منفصل را عوض رکعت متصل چهارم می‌پذیرد و اگر در واقع چهار رکعت خوانده این یک رکعت منفصل ندب و مستحب خواهد بود و لذا با عمل مزبور یقین به براءت حاصل می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۸

و منه یعلم ان المراد من الیقین فی الفقرتین ... ص ۶۹۲ س ۱۲

بنابراین بررسی مزبور در مورد صحیح مراد از (یقین) در فقره اولی (و لا ینقض الیقین بالشک) یقین موجود (که مربوط به وقوع و صحت ثلاثه رکعات است) می‌باشد که در رابطه با مسئله استصحاب خواهد بود و مراد از یقین در فقره چهارم و پنجم (و لکن ینقض) الشک بالیقین و یتّم علی الیقین و ینبئ علیه) یقین به براءت می‌باشد که بعداً و بر اثر انجام نماز احتیاط برای مکلف حاصل می‌شود و با این یقین شک بین ۳ و ۴ نقض می‌شود.

و یفهم هذا التفصیل من المراد بالیقین ...

یعنی تفصیل مزبور (که مراد از یقین در فقره اولی یقین به وقوع ثلاثه رکعات است و مراد از یقین در فقره چهارم و پنجم یقین به براءت ذمه می‌باشد) از استدراک امام (ع) استفاده می‌شود به این کیفیت اولاً- امام (ع) در فقره اولی از نقض یقین را به شک نهی فرمودند و بعد از آن راه علاج را معرفی می‌نماید و دستور می‌دهد که مسئله شک به توسط یقین نقض نمی‌شود و باید اتمام بر یقین نماید و بر یقین بنا بگذارد یعنی نسبت به براءت ذمه باید یقین حاصل نماید که با انجام صلاة احتیاط یقین به براءت ذمه حاصل می‌شود و می‌تواند بر یقین مزبور اعتماد نماید و بنا بگذارد و مسئله یقین به براءت ذمه لا یحصل الا باتیان رکعت منفصله چهارم و لا یجب (کما قیل) ان یکون المراد من الیقین فی جمیع ...

کوتاه‌سخن: مراد از یقین در همه فقرات معنای واحدی نمی‌باشد و اسلوب کلام اقتضا دارد که مراد از یقین در بعضی فقرات یقینی باشد که نباید به توسط شک نقض گردد و در بعضی فقرات یقینی باشد که به توسط آن مسئله شک نقض می‌شود.

و علی هذا فالزوایه تتضمن قاعدة الاستصحاب ... ص ۶۹۳، س ۳.

نتیجه بحث: بنا بر مختار شیخ مظفر صحیح شماره ۳ دو تا مطلب مهمی را بیان می‌نماید:

(۱)- قاعده استصحاب از روایت استفاده می‌شود به این کیفیت: شخصی که در نماز ۴ رکعتی بین ۳ و ۴ شک نموده است پیش از

حصول شک به وقوع ثلاثه رکعات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۸۹

یقین داشته و هم‌اکنون یعنی در آن لاحق نسبت به وقوع ثلاثه (یعنی نمی‌داند سه تا خوانده و یا ۴ تا) شک دارد.

امام (ع) در فقره اولی (و لا- ینقض الیقین بالشک) می‌فرماید: با شک لاحق یقین سابق را نباید نقض نمایند. بنابراین روایت مورد بحث حجیت قاعده استصحاب را به اثبات می‌رساند.

۲- روایت بیانگر مذهب شیعه است در صورت شک بین ۳ و ۴ بنا بر مذهب شیعه بنا بر اکثر گذارده می‌شود و یک رکعت نماز منفصل انجام می‌شود و همچنین (مسئله تحصیل یقین به برائت ذمه و نقض کردن شک را به وسیله یقین) را بیان فرموده است شخصی که بین ۳ و ۴ شک نموده باید بنا را بر اکثر بگذارد و یک رکعت نماز احتیاطا منفصلا بخواند و بدین وسیله یقین به برائت ذمه پیدا نماید گرچه فرمایش امام (ع) (قام فاضاف الیها اخری) ظهور در اینکه باید بنا بر اکثر بگذارد و یک رکعت منفصل بخواند، ندارد.

یعنی ظهورش به اندازه‌ای نیست که بیانگر مذهب شیعه باشد و لکن صدر روایت جمله مذکور را تفسیر می‌نماید: با این کیفیت در صدر روایت مسئله شک میان ۳ و ۴ مطرح است و امام (ع) علاج آن را بخواندن دو رکعت نماز احتیاطا منفصلا معرفی می‌نماید و از صدر روایت معلوم می‌شود که مراد امام (ع) در ذیل روایت از خواندن یک رکعت، رکعت منفصل خواهد بود بنابراین سه تا شاهد موجود است که مراد امام علیه السلام یک رکعت نماز منفصل می‌باشد.

(۱) صدر روایت گویای آن است که یک رکعت باید منفصلا انجام شود.

(۲) امام (ع) تفصیل حکم را به معروف بودن و مشهور بودن مذهب شیعه موکول نموده است از نظر راوی معروف و مشهور است که بنا بر مذهب شیعه در شک بین ۳ و ۴ باید بنا را بر اکثر بگذارد و یک رکعت منفصل بعنوان احتیاط بخواند.

(۳) تفصیل حکم را به ذوق و فهم راوی موکول نموده است که مذهب شیعه بنای بر اکثر و یک رکعت نماز منفصل بعنوان احتیاط خواهد بود.

و ائما اراد ان یؤکد علی سرّ هذا الحکم ... ص ۶۹۳، س ۶

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۰

«قال زرارة:

قلت له (أی الباقر أو الصادق علیهما السلام): من لم یدر فی أربع هو أو فی ثنتین وقد أحرز الثنتین؟

قال: یرکع برکعتین و أربع سجّادات و هو قائم بفاتحة الكتاب، و یتشهد، و لا شیء علیه. و اذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع و قد أحرز الثلاث- قام فأضاف الیها اخری، و لا شیء علیه. و لا ینقض الیقین بالشک. و لا یدخل الشک فی الیقین. و لا یخلط احدهما بالآخر. و لکن ینقض الشک بالیقین. و یتّم علی الیقین فیینی علیه. و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات».

وجه الاستدلال بها- علی ما قیل- إنّه فی الشک بین الثلاث و الاربع و قد أحرز الثلاث یكون قد سبق منه الیقین بعدم الاتیان بالرابعة، فیستصحب. و لذلك وجب علیه ان یضیف الیها رابعة، لانه لا یجوز نقض الیقین بالشک، بل لا بد ان ینقضه بالیقین باتیان الرابعة فینقض شکه بالیقین. و تكون هذه الفقرات الست کلها تأکیدا علی قاعده الاستصحاب.

امام (ع) خواسته است که انگیزه مذهب عامه و مذهب خاصه را بیان نماید که بنا بر مذهب عامه (بنا گذاشتن بر اقل و یک رکعت نماز متصل خواندن یقین به توسط شک نقض می‌شود چه آنکه مصلی به وقوع ثلاثه رکعات یقین دارد و اگر بعد از شک بین ۳ و ۴ بیاید بنا را بر سه بگذارد و یک رکعت متصل به آن اضافه نماید یقین سابق (به وقوع ثلاثه رکعات) را نقض نموده برای اینکه شاید در واقع این یک رکعت متصل رکعت پنجم باشد در این صورت نه تنها یقین بوقوع ثلاثه رکعات خراب شده که اصل نماز به خرابی کشانده شده است و اما بنا بر مذهب خاصه بنا بر اکثر و بعدا یک رکعت نماز منفصل خواندن یقین سابق (مربوط به وقوع ثلاثه رکعات) نقض نمی‌شود و یک رکعت نماز منفصل یا ندبی می‌شود در صورتی که در واقع ۴ رکعت خوانده باشد و یا جای

رکعت چهارم را می‌گیرد در صورتی که در واقع سه رکعت خوانده باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۱

و قد تأمل الشيخ الانصاری فی هذا الاستدلال، لانه انما يتم اذا كان المراد بقوله (قام فأضاف اليها اخرى) القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الامام البناء على الاقل.

ولكن هذا مخالف للمذهب و موافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى و هي قوله (ركع بركعتين و هو قائم بفاتحة الكتاب) فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة في ارادة ركعتين منفصلتين، اعني صلاة الاحتياط.

و عليه، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة منفصلة. و اذا كان الامر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط باتيان الركعة. فتكون الفقرات الست واردة لبيان وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بفراغ الذمة. و هذا اجنبى عن قاعدة الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما افاده الشيخ، و لكن حمل الفقرة الاولى (و لا ينقض اليقين بالشك) على ارادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الاخذ بالاحتياط بعيد جدا عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهي عن نقضه في فرض حصوله، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله و هو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الامر بتحصيله. فلا بد ان يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة.

و عليه، فمن القريب جدا ان يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث و صحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: «و قد احرز الثلاث» - لا اليقين بعدم الاتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما افاده الشيخ - و حينئذ فلو اراد المكلف ان يعتد بشكك فقد نقض اليقين بالشك، و اعتداده بشكك بأحد امور ثلاثة: اما بابطال الصلاة و اعادتها رأسا، و اما بالاخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، و اما بالاخذ باحتمال كمالها بالبناء على الاكثر فيسلم على المشكوكه من دون اتيان برابعة متصلة و خلط احدهما بالآخر.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۲

و لاجل هذا عالج الامام عليه السلام صلاة هذا الشاك لاجل المحافظة على يقينه بالثلاث و عدم نقضه بالشك، و ذلك بأن أمره بالقيام و اضافة ركعة اخرى، و لا بد انها مفصلة، و يفهم كونها مفصلة من صدر الرواية (ركع بركعتين و هو قائم بفاتحة الكتاب) فان اسلوب العلاج لا بد ان يكون واحدا في الفرضين، مضافا الى ان ذلك يفهم من تأكيد الامام بان لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط احدهما بالآخر لانه باضافة ركعة متصلة يقع الخلط و ادخال 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 بأمره بالقيام و اضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لانها ان كانت ثلاثا فقد جاء بالرابعة و ان كانت اربعا تكون الركعة المنفصلة نفلا.

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، لانه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة فيكون ذلك نقضا 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 امر بنقض الشك باليقين و الاتمام على اليقين و البناء عليه، و لا يتصور ذلك الا باتيان ركعة منفصلة. و لا يجب - كما قيل - ان يكون 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 ينقضه الشك.

و الحاصل ان الروایة تكون خلاصة معناها النهی عن الابطال و النهی على الركون الى ما تذهب اليه العامة من البناء على الاقل و النهی عن البناء على الاكثر مع عدم الاتيان برکعة منفصلة. ثم تضمنت الامر بعد ذلك بما يؤدي معنى الاخذ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۳

بالاحتياط بالاتيان برکعة منفصلة لانه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين و الاتمام على اليقين و البناء عليه. و على هذا، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحاب و تنطبق ايضا على باقى الروايات المبينة لمذهب الخاصة، و ان كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصة، و لكن صدرها يفسرها. و يظهر ان الامام عليه السلام أو كل الحكم و تفصيله الى معروفة هذا الحكم عند السائل و الى فهمه و ذوقه، و انما اراد ان يؤكد على سر هذا الحكم و الرد على من يرى خلافه الذى فيه نقض لليقين بالشك و عدم الاخذ باليقين.

۴- روایة محمد بن مسلم (۱)

(۱)- یکی از روایات مورد استدلال روایت محمد بن مسلم است که در کتاب وسائل در اول باب نواقض وضوء ذکر شده است و مضمون آن از این قرار است: امام علی علیه السلام فرموده: کسی که نسبت به چیزی یقین داشته باشد و پس از داشتن یقین حالت شک بر او عارض گردد باید بر یقین خود باقی باشد چه آنکه یقین به وسیله شک نقض نمی شود. و در روایت دیگری از آن حضرت (ع) به همین مضمون آمده است: (که جناب شک نمی تواند حالت یقین را شکست داده و آن را دفع نماید).

مرحوم آخوند هروی به روایت مذکور در رابطه با اثبات حجیت استصحاب چنین استدلال نموده است: که فرمایش امام «فانَّ الشَّكَّ لا ینقض یقین ... و فانَّ یقین لا یدفع بالشَّك در قضیه مرتکز در اذهان عقلا مبنی بر اینکه یقین سابق را نباید با شک لاحق نقض نمود ظهور دارد و حمل نمودن فرمایش امام (ع) را بر قاعده یقین (که متیقن و مشکوک از نظر زمان متحد باشد و زمان حصول صفت شک بعد از زمان حصول صفت یقین باید باشد) بعید به نظر می رسد.

بنابراین منظور امام (ع) در جملات مزبور آن است که در یک زمان هم یقین و هم شک دارد و زمان مشکوک و متیقن متفاوت است (مثلا نسبت به وضوء یک ساعت قبل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۴

یقین دارد و در عین حال نسبت به بقاء وضوء در ساعت بعدی شک دارد) و لذا روایت محمد بن مسلم که بدین مضمون نقل شده است حجیت استصحاب را باثبات می رساند.

صاحب کفایه راجع به روایت مذکور مبنی بر اینکه حمل بر قاعده یقین نمی شود و در قاعده استصحاب ظهور خواهد داشت بحث مفصلی دارد و ما خلاصه آن را یاد آور شدیم.

(و لکنَّ الذی نراه ...) استاد مظفر می فرماید روایت محمد بن مسلم در قاعده استصحاب ظهور ندارد چه آنکه قدر مسلم در روایت مورد نظر آن است که از کلمه فاء در جمله (من کان علی یقین فشک) به طور صریح استفاده می شود که زمان حدوث شک بعد از زمان حدوث یقین می باشد.

به سخن دیگر بین حصول صفت یقین و صفت شک ترتیب برقرار است و این مقدار از بیان که از روایت استفاده می شود

همان‌طوری که با قاعده استصحاب سازگار است با قاعده یقین ایضا جور درمی‌آید (دقت فرمایید) اگر معیار هر دو قاعده را که در مباحث گذشته بیان گردید بطور دقیق مورد نظر داشته باشیم عبارت کتاب و منظور استاد مظفر کاملاً بوضوح می‌گراید در قاعده استصحاب صفت یقین و شک گاهی در یک زمان محقق می‌شود و گاهی حالت یقین سابق بر حالت شک و گاهی هم برعکس تحقق خواهد یافت منتهی رکن اساسی برای تحقق استصحاب آن است که مشکوک و متیقن از نظر ذات باید متحد باشد و از نظر زمان باید متیقن، سابق بر مشکوک باشد مثلاً نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین دارد و در همین حال یقین داشتن نسبت به عدالت زید در روز شنبه شک دارد پس معیار استصحاب این شد که در حین حصول شک یقین باقی می‌باشد منتهی متیقن (عدالت زید در روز جمعه است) و مشکوک (عدالت زید در روز شنبه) خواهد بود. و اما معیار قاعده یقین: زمان حصول صفت یقین باید سابق بر زمان حصول شک باشد و لکن متیقن و مشکوک باید زماناً و ذاتاً متحد باشد مثلاً یک ساعت قبل نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین داشته باشد و بعد از یک ساعت نسبت به همان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۵

عدالت زید در روز جمعه شک حاصل نموده است پس معیار قاعده یقین این شد که مشکوک و متیقن شیء واحدی است منتهی اولاً نسبت به آن شیء یقین دارد و در ساعت بعد یقین او تبدیل به شک می‌شود و درحالی که شک حاصل نموده حالت یقین را از دست داده و از (یقین) خبری نمی‌باشد برخلاف استصحاب که در حال شک داشتن حالت (یقین) را ایضا دارد. و اینک با توجه به معیارهای قاعده استصحاب و قاعده یقین به سراغ فرمایش استاد مظفر (ره) می‌رویم او می‌فرماید: در مورد روایت و جمله (من کان علی یقین فشک ...) دو تا احتمال موجود است:

(۱) درحالی که شک حاصل نموده یقین او نسبت به شیء مورد نظر از بین رفته است و زمان متعلق شک و یقین متحد بوده، است (یعنی اولاً نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین داشته و بعداً نسبت به همان عدالت زید در روز جمعه شک حاصل نموده و یقین او تبدیل به شک شده است بنابراین احتمال روایت محمد بن مسلم تنها بر قاعده یقین حمل می‌شود.

(۲) احتمال دوم: در زمانی که شک حاصل نموده یقین او نسبت به شیء مورد نظر باقی می‌باشد یعنی شک و یقین در یک زمان جمع شده و متعلق شک و یقین از نظر زمان مختلف می‌باشد (اولاً به عدالت زید در روز جمعه یقین داشته و درحالی که یقین او باقی می‌باشد، نسبت به عدالت زید در روز شنبه شک حاصل نموده است) بنابراین احتمال روایت مذکور قاعده استصحاب را ثابت می‌نماید.

نظر بر اینکه هر دو احتمال در مورد روایت مساوی می‌باشد و روایت در هیچ‌یک از دو احتمال ظهور ندارد و لذا نه قاعده استصحاب و نه قاعده یقین از روایت استفاده نمی‌شود نه قم و نه کاشان رحمت به هر دو تاشان.

نتیجه: روایت مجمل است و نه دلیل برای استصحاب می‌باشد و نه مدرک برای قاعده یقین خواهد بود (و ان قال الشیخ الانصاری (ره) آنها ...) مرحوم شیخ انصاری مدعی شده است که روایت در احتمال اول ظهور دارد و قاعده یقین از آن استفاده می‌شود و مرحوم آخوندی هروی احتمال دوم را از روایت استظهار نموده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۶

محمد بن مسلم عن ابی عبد الله علیه السلام، قال:

قال امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه: «من کان علی یقین فشک، فلیمض علی یقینه، فان الشک لا ینقض الیقین».

و فی روایة أخرى عنه علیه السلام بهذا المضمون: «من کان علی یقین فأصابه شک فلیمض علی یقینه، فان الیقین لا یدفع بالشک».

استدل بعضهم بهذه الروایة علی الاستصحاب مدعیاً ظهورها فیه.

و لکن الذی نراه انها غیر ظاهرة فیه، فان القدر المسلم منها انها صریحة فی ان مبدءاً حدوث الشک بعد حدوث الیقین من اجل کلمة

الفاء التي تدل على الترتيب. غير ان هذا القدر من البيان يصح ان يراد منه قاعدة اليقين و يصح ان يراد منه قاعدة الاستصحاب، اذ يجوز ان يراد ان اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعدة الاولى، و يجوز ان يراد ان اليقين قد بقي الى

است که قاعده استصحاب ثابت می‌شود مرحوم مظفر استظهارات هر دو بزرگوار را نمی‌پسندد و مصرّ است که روایت از جهت استفاده قاعده استصحاب را از آن و یا استفاده قاعده یقین را از آن اجمال دارد.

(الما اذا جَوَزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين ...) آری اگر جمع بین هر دو قاعده را در تعبیر واحد تجویز نمائیم روایت از حالت اجمال مزبور بیرون می‌آید یعنی قائل شویم که روایت مذکور در تعبیر واحد هر دو قاعده را حجت نموده است و حیثیّت روایت می‌گوید: یقین بما هو یقین چه در حین شک باقی باشد و چه در حالت شک باقی نباشد نباید با شک نقض گردد در این صورت روایت محمد بن مسلم هم برای قاعده استصحاب مدرک است و هم حجت قاعده یقین را ثابت می‌نماید و روایت از این جهت اجمال و ابهامی نخواهد داشت.

و قیل: انه لا- يجوز الجمع في التعبير ... ص ۶۹۷ س ۸ قیله‌ای فرموده است که با تعبیر واحدی دو تا قاعده را معرفی کردن استعمال لفظ واحد در بیشتر از یک معنا لازم می‌آید و استعمال لفظ واحد در بیشتر از یک معنا محال می‌باشد در این زمینه بحث مفیدی خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۷

زمان الشك فيختلف زمان متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب و ليس في الرواية ظهور في احدهما بالخصوص (۱)، و ان قال الشيخ الانصاري: انها ظاهرة في وحدة زمان متعلقهما، و لذلك قرّب أن تكون دالة على قاعدة اليقين، و قال الشيخ الآخوند: انها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما، فقرّب أن تكون دالة على الاستصحاب. و قد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره لا نراها ناهضة على مطلوبهما.

و عليه، فتكون الرواية مجملّة من هذه الناحية، الا اذا جَوَزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين و حیثیّت تدلّ علیهما معا، یعنی انها تدلّ علی ان اليقين بما هو یقین لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك او غير المجامع له، و قیل: إنّه لا- يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لانه يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى و هو مستحيل. و سیأتی ان شاء الله تعالی ما ینفع في المقام.

نعم يمكن دعوى ظهورها (۲) في الاستصحاب بالخصوص، بان يقال- كما قربه

۱- لا يخفى ان هنا مقدمة مطوية يجب التنبه لها، و هي ان تجرد كلمة اليقين و الشك في الرواية من ذكر المتعلق يدل على وحدة المتعلق، یعنی ان هذا التجرد يدل على ان ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشك، و الا فان من المقطوع به انه ليس المراد اليقين بأى شيء كان و الشك بأى شيء كان لا يرتبط بالمتيقن. و لكن كونها دلالة على وحدة المتعلق لا يجعلها ظاهرة في كونه واحدا في جميع الجهات حتى من جهة الزمان لتكون ظاهرة في قاعدة اليقين كما قيل.

(۲)- از طریق دیگری می‌توانیم ظهور روایت مورد بحث را در خصوص قاعده استصحاب ادعا نمائیم و آن طریق آن است که فرمایش امام (ع) (فليمض على يقينه باید بر یقین سابق خود باقی باشد) در اتحاد زمان نسبت و زمان جری ظهور دارد (زمان نسبت عبارت است از زمان حال که حکم و جوب «مضی» را به یقین نسبت می‌دهد و زمان «جری» عبارت است از زمانی که یقین برای شخص حاصل شده است) جمله امام علیه السلام ظهور در آن دارد که زمان نسبت عین زمان جری می‌باشد یعنی در همین زمان

حال که وجوب باقی ماندن را نسبت به یقین می‌دهد یقین باقی می‌باشد بنابراین درحالی که آقای مکلف نسبت به شیء مورد نظر شک حاصل نموده است (یقین) هم دارد و اتحاد زمان یقین و شک و تعدد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۸

بعض اساتذتنا:- ان الظاهر فی کل کلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجری، فقولہ علیہ السّلام: «فلیمض علی یقینه» یکون ظاهرا فی ان زمان نسبة وجوب المضى علی یقین نفس زمان حصول یقین. و لا ینطبق ذلك الا علی الاستصحاب لبقاء یقین فی موردہ محفوظا الی زمان العمل به. و اما قاعدة یقین فان موردہا الشک الساری فیکون یقین فی ظرف وجوب العمل به معدوما. و لعلہ من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الروایة علی الاستصحاب.

۵- مکاتبة علی بن محمد القاسانی (۱)

اشاره

مشکوک و متیقن ثابت خواهد شد و روایت محمد بن مسلم تنها قاعده استصحاب را بیان می‌نماید.

(و لعلہ من اجل هذا الظهور...) ضمیر لعلہ ضمیرشان است یعنی شاید بخاطر همین ظهور (ظهور فلیمض علی یقینه) بر اینکه زمان نسبت عین زمان جری می‌باشد و در حالت شک یقین هم باقی است. صاحب کفایه از روایت مذکور حجیت استصحاب را استظهار نموده است. نتیجه: روایت محمد بن مسلم به عنوان یکی از مدارک حجیت استصحاب مورد پذیرش می‌باشد.

(۱)- یکی از روایات مورد استدلال مکاتبه علی بن محمد بن کاشانی است که در باب علامت دخول شهر در کتاب وسائل نقل شده است.

مضمون روایت از این قرار است: در مدینه بودم برای امام (ع) نوشتم که در مورد «یوم الشک» (که آیا از ماه رمضان است و یا از ماه شعبان) چه باید بکنم روزه بگیرم یا نه؟

در جواب امام (ع) نوشت: یقین مدخول شک واقع نمی‌شود و با رؤیت روزه بگیر و با رؤیت افطار نما.

مرحوم شیخ انصاری فرموده است: روایت مذکور ظاهرترین روایات باب قاعده استصحاب می‌باشد و وجه دلالت آن بر حجیت استصحاب آن است که در ذیل مکاتبه امام (ع) مسئله مورد سؤال را به این کیفیت تحدید نموده است که وجوب روزه در صورتی است که هلال رمضان رؤیت گردد و جواز افطار در صورتی است که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۶۹۹

هلال شوال رؤیت شود و از تحدید مزبور کاملا معلوم می‌شود که یقین سابق به وسیله شک نقض پذیر نمی‌باشد یقین سابق مربوط به ماه شعبان است که اگر در مورد (یوم الشک) شک حاصل نماید که آیا یوم الشک جزء شعبان است و یا جزء رمضان؟ باید به یقین سابق خود عمل نماید و روزه آن واجب نمی‌باشد و اگر در آخر رمضان شک نماید و آن روز را روزه بگیرد و به شک لاحق نباید اعتنا نماید.

و قد اورد علیہ صاحب الکفایة بما محصّله ...

مرحوم صاحب کفایه هروی می‌فرماید: روایت مزبور نه تنها در قاعده استصحاب اظهاریت ندارد که ظهور هم نخواهد داشت چه آنکه ظهور روایت در استصحاب متوقف است بر اینکه مراد از یقین در (الیقین لا یدخله الشک...) یقین به عدم دخول رمضان (در فرض شک در یوم آخر شعبان) و یقین به عدم دخول شوال (در فرض شک در یوم آخر رمضان) باشد که در این صورت روایت

مربوط به قاعده استصحاب می‌باشد به این کیفیت: که در روز آخر شعبان اگر شک نماید که آن روز جزء شعبان است و یا جزء رمضان یقین سابق (پیش از یوم الشک یقین به عدم دخول رمضان داشته) با شک لاحق نقض نمی‌شود و همچنین در روز آخر رمضان شک نموده که آیا جزء رمضان است و یا جزء شوال (پیش از آن روز یقین به عدم دخول شوال داشته) یقین سابق با شک لاحق نقض نخواهد شد.

و اما اگر مراد از یقین در (الیقین لا- یدخله الشک) یقین به دخول رمضان باشد که بدون یقین به دخول رمضان صوم واجب نمی‌باشد و یا مراد از یقین یقین به دخول شوال باشد که بدون یقین بدخول شوال، افطار واجب و یا جائز نمی‌باشد در این صورت روایت ربطی به قاعده استصحاب ندارد چه آنکه یقین سابق و شک لاحق، در کار نمی‌باشد و معنای جمله مذکور در روایت (الیقین لا- یدخله الشک) این می‌شود که حکم یقین بر (شک) مترتب نمی‌شود و زمانی روزه واجب می‌شود که یقین بدخول رمضان داشته باشد و اگر نسبت به دخول رمضان شک داشته باشد روزه واجب نخواهد شد و زمانی افطار واجب و یا جائز می‌شود که یقین به دخول شهر شوال داشته باشد و اگر نسبت به دخول شوال شک داشته باشد جواز و یا وجوب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۰

افطار مترتب نخواهد شد و عقبه روایه (صم للزویه و افطر للزویه). همان مطلب مذکور را تأیید می‌نماید یعنی مسئله وجوب صوم و وجوب افطار دائر مدار یقین خواهد بود که اگر یقین به دخول رمضان حاصل کرد روزه واجب است و اگر یقین بدخول شوال پیدا کرد افطار واجب می‌شود و الا اگر نسبت به دخول رمضان و دخول شوال شک داشته باشد وجوب صوم و وجوب افطار ثابت نخواهد شد.

و بر همین مضمون (معیار در وجوب صوم و وجوب افطار، حصول یقین به دخول رمضان و دخول شوال است) روایات زیادی دلالت دارند که سه‌تای از آنها را مرحوم مظفر متذکر شده است و نیاز به شرح و توضیح ندارند.

نتیجه: مکاتبه کاشانی، از نظر صاحب کفایه هروی بیگانه از قاعده استصحاب است و از نظر شیخ انصاری (ره) اظهر الروایات در باب قاعده استصحاب می‌باشد و مرحوم مظفر بدون آنکه بین نظریات هر دو بزرگوار داوری نماید به تنها نقل هر دو نظریه اکتفا و به بحث راجع به مکاتبه مزبور نقطه پایان گذاشته است.

و لکن از باب اینکه میدان از جهت اظهار نظر خالی می‌باشد و از یک طرف همگان در اظهار نظر آزاد می‌باشند بنده (مؤلف) نظر خود را طبق بررسی‌هایی که انجام داده‌ام اظهار می‌نمایم: از نظر اظهریت مکاتبه مزبور اظهر الروایات نمی‌باشد چه آنکه اگر کاملاً دقت شود صحیحه ثلاثه زراره نسبت به قاعده استصحاب ظهور بیشتری دارد و مکاتبه مذکور از نظر ظهور در قاعده استصحاب شاید بگرد صحیحه ثلاثه زراره نرسد.

جملات صحیحه ثلاثه را اگر در کنار مکاتبه کاشانی قرار بدهیم معلوم می‌شود که روایات زراره ظهور بیشتری خواهند داشت مثلاً در صحیحه شماره ۱ و ۲ و ۳ به ترتیب جملات ذیل آمده است (و لا- ینقض الیقین بالشک و لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابداء. و لا- ینقض الیقین بالشک). و در مکاتبه مورد بحث این جمله آمده الیقین لا- یدخله الشک) انصافاً جملات ثلاثه روایات زراره به مراتبی نسبت به جمله مذکور در مکاتبه نسبت به قاعده استصحاب اظهریت دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۱

و از شیخ بزرگوار (ره) عجیب است که مکاتبه مزبور را اظهر الروایات معرفی فرموده است و همچنین نظر مرحوم صاحب کفایه مبنی بر اینکه مکاتبه مورد بحث بیگانه و اجنبی از قاعده استصحاب است ایضاً قابل خدشه است چه آنکه مراد از (الیقین لا یدخله الشک) عدم ادخال شک را در یقین همان عدم نقض یقین به شک است و تعبیر لا ینقض الیقین بالشک در صحیحه ثلاثه زراره و روایات دیگر زیاد آمده و کرارا یادآور شدیم که مراد از «الف لام» الیقین جنس است یعنی جنس یقین بتوسط شک قابل نقض

نمی‌باشد بنابراین اگر «الف لام» (الیقین لا- یدخله الشک) در مکاتبه مذکور برای جنس باشد یقین مذکور اختصاص به یقین به دخول شهر رمضان و یا به دخول شهر شوال ندارد و بلکه همه یقین‌ها را شامل می‌شود و همه یقین‌ها به توسط شک قابل نقض نمی‌باشد در این صورت چه اشکالی دارد که از مکاتبه مورد بحث با توجه به روایات زراره در باب استصحاب قاعده استصحاب ایضا استفاده شود. به این معنا که مکاتبه مزبور ناظر به استصحاب و عدم نقض یقین را به شک در باب استصحاب خواهد بود و لذا از مرحوم صاحب کفایه عجیب است که مکاتبه علی بن محمد را اجنبی و بیگانه از قاعده استصحاب معرفی نموده است بنا بر نقد مذکور مؤلف حق دارد نسبت به هر دو نظریه شخصیت‌های اعظم: شیخ انصاری (ره) و صاحب کفایه هروی (ره) این بیت را زیر لب زمزمه نماید: نه به آن قد رسا و نه به این خم‌خمکی، نه به آن شوریده شور و نه به این بی‌نمکی.

قوله مدی دلالة الاخبار- انّ تلك الاخبار العامة ... ص ۷۰۳ س آخر

تاکنون به پنج تا روایت برای اثبات حجیت استصحاب استدلال نمودیم و پنج تا خبر مذکور از مهم‌ترین ادله استصحاب به شمار می‌آیند و اخبار مزبور بعنوان اخبار عامه مطرح می‌باشند عامه به این معنا که حجیت استصحاب را بطور مطلق به اثبات می‌رسانند و اما اخبار و روایات خاصه‌ای هم وجود دارد که در اثبات حجیت استصحاب اخبار عامه را تأیید می‌نمایند.

خاصه به این معنا که حجیت استصحاب را در مورد به خصوصی ثابت می‌نماید از باب نمونه و انس پیدا کردن اذهان به اخبار خاصه یکی از آنها را مورد توجه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۲

قال: كتبت اليه- و انا بالمدينة- عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟

قرار می‌دهیم تا مسئله اخبار خاصه بصورت یک ماجرای مبهم و مجمل باقی نماند.

و هی روایه عبد الله بن سنان ... روایت عبد الله بن سنان در وسائل الشیعه و در ابواب نجاسات ذکر شده است و عین روایت از این قرار است: (عن عبد الله بن سنان قال سئل ابي عبد الله (ع) و انا حاضر: انی اعیر الذمی ثوبی و انا اعلم انه یشرب الخمر و یأکل لحم الخنزیر فیرده علی فاعسله قبل ان اصلی فیه؟

فقال ابو عبد الله (ع) صلّ فیه و لا تغسله من اجل ذلك فانک اعرتہ اياه و هو طاهر و لم تتیقن انه نجسه فلا بأس ان تصلی فیه حتی تستیقن انه نجسه.

از عبد الله بن سنان روایت شده است او گفته است که از ابی عبد الله (ع) سؤال شد و من در جلسه سؤال و جواب حاضر بودم (سؤال این چنین مطرح شد). سائل گفت: من لباسم را به یک نفر کافر ذمی عاریه می‌دهم و می‌دانم که او شرب خمر می‌کند و از لحم خنزیر زهرمار می‌نماید و پس از مدتی لباسم را به من برمی‌گرداند آیا پیش از آنکه با آن لباس نماز بخوانم آن را بشویم یا نه؟

در جواب فرمود: با آن لباس نماز بخوان و شستن آن از جهت آنکه در اختیار کافر ذمی بوده است لازم نمی‌باشد چه آنکه در موقعی که لباس را به کافر ذمی عاریه دادی طاهر بود و یقین نداری که کافر ذمی آن را نجس کرده باشد.

بنابراین اگر با آن لباس نماز بگذاری اشکالی ندارد مگر زمانی که یقین حاصل نمائی که لباس را نجس نموده است.

دلالت روایت مزبور بر استصحاب خیلی واضح و روشن است چه آنکه بخاطر یقین سابق به طهارت لباس امام علیه السلام دستور به طهارت لباس داده است یعنی پیش از عاریه دادن لباس نسبت به طهارت ثوب یقین داشته و بعد از عاریه دادن نسبت به طهارت آن شک دارد و یقین سابق با شک لاحق نقض نمی‌شود. بنابراین روایه عبد الله بن سنان بدون تردید حجیت استصحاب را ثابت می‌نماید منتهی روایت مذکور از روایات خاصه می‌باشد یعنی حجیت استصحاب را در خصوص باب طهارت ثابت می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۳

فکتب: یقین لا یدخله الشک. صم للرؤية و افطر للرؤية.

قال الشيخ الانصارى: «و الانصاف ان هذه الرواية اظهرها في هذا الباب، الا ان سندها غير سليم». و ذكر في وجه دلالتها: «ان تفریع تحديد كل من الصوم و الافطار على رؤية هلالی رمضان و شوال لا يستقيم الا بارادة عدم جعل یقین السابق مدخولا بالشک، أى مزاحما به».

و قد اورد عليه صاحب الكفاية بما محصله مع توضیح منا: إنا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلا عن أظهريتها، نظرا الى ان دلالتها عليه تتوقف على ان يراد من یقین یقین بعدم دخول رمضان و عدم دخول شوال، و لكن ليس من البعيد ان يكون المراد به یقین بدخول رمضان المنوط به و وجوب الصوم و یقین بدخول شوال المنوط به و وجوب الافطار. و معنى انه لا یدخله الشک انه لا- يعطى حکم یقین للشک و لا- ينزل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم و الافطار على یقین فقط، فانه وحده هو المناط في وجوبهما، أى ان الصوم و الافطار يدوران مداره. و لذا قال بعده: «صم للرؤية و افطر للرؤية» مؤكدا الاشتراط وجوب الصوم و الافطار بالیقین.

و هذا المضمون دلت عليه جملة من الاخبار بقرب من هذا التعبير مما يقرب ارادته من هذه الرواية و يؤكد. و لا بأس في ذكر بعض هذه الاخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية:

(منها) قول ابی جعفر عليه السلام: «اذا رأيت الهلال فصوموا، و اذا رأيتموه فافطروا.

و ليس بالرأى و لا بالتظنى، و لكن بالرؤية».

و (منها): صم للرؤية و افطر للرؤية. و اياك و الشک و الظن. فان خفى عليكم فأتوموا الشهر الاول ثلاثين.

و (منها): صيام شهر رمضان بالرؤية و ليس بالظن.

هدى دلالة الاخبار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۴

ان تلك الاخبار العامة المتقدمة هي اهم ما استدلل به للاستصحاب. و هناك اخبار خاصة تؤيدها ... ذكر بعضها الشيخ الانصارى، و نحن نذكر واحدة منها للاستئناس، و هي رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الدمى و هو يعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير.

قال: فهل على أن اغسله؟

فقال: لا! لانك أعرته اياه و هو طاهر، و لم تستيقن انه نجسه.

قال الشيخ: «و فيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها».

و المهم لنا ان نبحت الآن عن مدى دلالة تلكم الاخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة في الاستصحاب، فنقول: (۱)

(۱) - آنچه که مهم است آن است که باید بررسی نمائیم اخبار دالّه بر حجّیت استصحاب تا چه اندازه حجّیت استصحاب را به اثبات می‌رسانند آیا حجّیت استصحاب را بطور مطلق ثابت می‌نمایند و یا آنکه حجّیت استصحاب را در بعضی از موارد آن ثابت خواهند کرد به عبارت دیگر راجع به حجّیت استصحاب ۱۱ قول نقل کردیم و اکثر اقوال تفصیلاتی است که در مورد استصحاب مطرح شده است از اخبار دالّه کدام یک از اقوال و یا کدام یک از تفصیلات را می‌توانیم استفاده نماییم؟ و اینک اخبار دالّه بر حجّیت استصحاب را از جهت مذکور مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهیم.

۱- التفصیل بین الشبهه الحکمیة و الموضوعیة ...

مثال شبهه حکمیة مثلا بوجوب صلاة جمعه در زمان حضور یقین داشته و هم‌اکنون نسبت به وجوب آن در زمان غیبت شک دارد و مثال شبهه موضوعیه مثلا به عدالت زید در هفته گذشته یقین داشته و هم‌اکنون نسبت به عدالت زید در هفته لاحق، شک دارد. اخباریها در خصوص شبهات موضوعیه استصحاب را معتبر می‌دانند و در شبهات حکمیة مطلقا (چه شک در مقتضی و رافع باشد و چه در غیر آن) اعتبار استصحاب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۵

را منکر شده‌اند و معتقدند که علی القاعده در شبهات حکمیة باید به قاعده احتیاط رجوع شود بعضی از اخباریها برای تفصیل مزبور علت و دلیل ذکر نموده‌اند که قدر متیقن در اخبار دالّه بر اعتبار استصحاب شبهات موضوعیه می‌باشد و اخبار استصحاب نسبت به شبهات حکمیة اطلاق و شمول ندارند.

و مخصوصا بعضی از اخبار دالّه بر استصحاب در خصوص شبهات موضوعیه وارد شده‌اند بنابراین اخبار دالّه بر اعتبار استصحاب بخاطر عدم اطلاق و شمول توان و قدرت معارضه با ادله احتیاط را ندارند و با ادله احتیاط ثابت می‌شود که در شبهات حکمیة باید به قاعده احتیاط رجوع شود و استصحاب جای پایی در شبهات حکمیة ندارد و از اعتبار و حجّیت ساقط خواهد بود.

و لکن الانصاف ... انصاف و حق مطلب آن است که اخبار و روایات استصحاب از نظر شمول و اطلاق به اندازه‌ای قدرتمند و قوی می‌باشند که در شبهات حکمیة ایضا ظهور دارند و مخصوصا اکثر آنها در مورد تعلیل وارد شده‌اند یعنی در اکثر آنها حکم به مضی یقین سابق به خود یقین من حیث هو هو، تعلیق شده است چنانچه در صحیح شماره ۱ زراره حکم به بقاء وضوء به نفس (یقین) تعلیق شده بود در آنجا که امام فرمود با یک چرت و دو چرت وضوی آن شخص باطل نمی‌شود (فانه علی یقین من وضوءه ...) که بقاء وضو را به یقین سابق تعلیل فرمودند بنابراین اخبار و روایات استصحاب بخاطر آنکه علت عمل کردن بر متیقن سابق را یقین سابق معرفی نموده‌اند لذا شبهات حکمیة را ایضا شامل می‌باشند و ثانیاً روایت محمد بن مسلم اطلاق دارد و در خصوص شبهه موضوعیه وارد نشده است (من کان علی یقین فشک ...) اختصاص به مورد خاصّی ندارد و همه موارد تحقق یقین را شامل خواهد شد.

نتیجه: حق مطلب آن است که ادله استصحاب شبهات حکمیة و موضوعیه را شامل می‌شود و اخبار و روایات که عمده‌ترین ادله قاعده استصحاب می‌باشند نسبت به هر دو شبهه اطلاق و شمول دارند و ادله احتیاط (فاحتط لدینک ...) از نظر دلالت مورد مناقشه می‌باشند و توان و قدرت معارضه با ادله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۶

۱- التفصیل بین الشبهه الحکمیة و الموضوعیة:

ان المنسوب الی الاخباریین اعتبار الاستصحاب فی خصوص الشبهه الموضوعیة، و اما الشبهات الحکمیة مطلقا فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع الی قاعدة الاحتیاط. و علل ذلك بعضهم بان اخبار الاستصحاب لا عموم لها و لا اطلاق یشمل الشبهه الحکمیة، لان القدر المتیقن منها خصوص الشبهه الموضوعیة، لا سیما ان بعضها وارد فی خصوصها، فلا تعارض ادله الاحتیاط.

و لكن الانصاف ان لخبار الاستصحاب من قوة الاطلاق و الشمول ما يجعلها ظاهرة فی شمولها للشبهه الحکمیة، و لا سیما ان اکثرها وارد مورد التعلیل و ظاهرها تعلیق الحكم علی یقین من جهة ما هو یقین، كما سبق بیان ذلك فی الصحیح الاولی. فیکون شمولها للشبهه الحکمیة حینئذ من باب التمسک بالعله المنصوصة. علی ان روایة محمد بن مسلم المتقدمة عامه لم ترد فی خصوص الشبهه الموضوعیة. فالحق شمول الاخبار للشبهتین.

و اما ادله الاحتیاط فقد تقدمت المناقشة فی (۱) دلالتها فلا تصلح لمعارضة ادلة الاستصحاب.

۲- التفصیل بین الشک فی المقتضی و الرفع: (۲)

اشاره

استصحاب را که نسبت به هر دو شبهه اطلاق و شمول دارند نخواهد داشت.

(۱)- قوله فقد تقدمت المناقشة ...

ظاهراً منظور از تقدمت المناقشة مناقشاتی است که در بحث اصالة الاحتیاط مطرح شده و متأسفانه نوشته‌های استاد مظفر (ره) مربوط به سه اصل عملی (برائت احتیاط و تخییر) به چاپ نرسیده است.

(۲)- قول نهم در مورد استصحاب تفصیل بین شک در مقتضی و شک در رافع می‌باشد اولین کسی که تفصیل مزبور را مطرح نموده محقق حلی می‌باشد و پس از آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۷

هذا هو القول التاسع المتقدم، و الاصل فيه المحقق الحلی، ثم المحقق الخونساری، و أیده كل التأيید الشيخ الاعظم، و قد دعمه جملة (۱) من تأخر عنه. و خالفهم فی ذلك الشيخ الآخوند فذهب الى اعتبار الاستصحاب مطلقاً و هو الحق و لكن بطریقه اخرى غير التي سلكها الشيخ الآخوند.

و من اجل هذا اصبح هذا التفصیل من اهم الاقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية فی عصرنا. و يلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضی و المانع، و من جهة مدى دلالة الاخبار عليه.

۱- المقصود من المقتضی و المانع (۲)

محقق خوانساری سنگ آن را به سینه زده است و مرحوم شیخ انصاری تفصیل مذکور را مورد تأیید قرار داده و عده‌ای از متأخرین مرحوم شیخ را تقویت و کمک نموده و مرحوم صاحب کفایه با همه قائلین به تفصیل مورد بحث، مخالفت نموده و استصحاب را در غیر شک در مقتضی و رافع، ایضا حجت و معتبر دانسته است. و هو الحق ... استاد مظفر از نظر اصل مدعا با آخوند هروی هم عقیده است و لکن از نظر دلیل با ایشان هم صدا نمی‌باشد و لذا تفصیل مورد نظر از مهم ترین اقوال است و در عصر ما صحنه و میدان نبرد بین اعلام واقع شده و بدین لحاظ با دقت کافی تفصیل نامبرده را از دو جهت مورد بحث قرار می‌دهیم یکی از جهت اینکه مقصود از مقتضی و مانع چه چیز است و دیگر از جهت اینکه دلالت اخبار بر آن تا چه حد و اندازه خواهد بود.

(۱)- یعنی مرحوم شیخ را تقویت و کمک نموده است.

(۲)- شرح: جهت اول بحث راجع به تفصیل بین شک در مقتضی و مانع مربوط به معنا و مفهوم مقتضی و مانع است شک در مقتضی یعنی چه؟ و شک در رافع چه معنایی دارد؟

استاد مظفر تصریحات مرحوم شیخ را در این زمینه مورد توجه قرار می‌دهد و معنای مقتضی و رافع را مشخص می‌نماید.

و ما حصل سخن شیخ انصاری و مرحوم مظفر روی هم از این قرار است: مراد از شک

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۸

در مقتضی یعنی شک در قابلیت و استعداد ذات مقتضی برای بقا و باقی ماندن مثلاً نزدیک غروب روز ماه رمضان هوا ابری شده و

کم کم شب ظلمانی دامن خود را در سراسر گیتی می‌خواهد پهن نماید آقای روزه‌دار در بقای نهار، شک دارد یعنی شک دارد که نهار استعداد و قابلیت بقا را دارد یا خیر؟ و یا مثلا در خیار غبن آقای مغبون در آن اول که متوجه غبن شده است با آنکه حق فسخ معامله را داشته است و لکن در آن اول فسخ نکرده و در آن دوم شک در مقتضی دارد یعنی در قابلیت و استعداد حق فسخ شک دارد که آیا حق فسخ تا زمان بعدی باقی هست یا نه؟ بنابراین شک در مقتضی یعنی شک در استعداد مقتضی برای باقی ماندن. فیهم منه انه لیس المراد من المقتضی ... با توجه به معنای مذکور دو تا احتمال دیگر در مورد معنای شک در مقتضی محکوم به بطلان می‌شود:

(۱) مراد از مقتضی همان مصلحت و مفسده و ملاکات احکام باشد شک در مقتضی یعنی شک در مصلحت و جوب صلاة جمعه مثلا شک دارد که آیا در زمان غیبت مصلحت و جوب صلاة جمعه باقی هست یا نه؟

(۲) مراد از مقتضی یعنی سبب حکم مثلا عقد نکاح سبب زوجیت است و شک در مقتضی یعنی شک در عقد نکاح که آیا عقد نکاح دائمی بوده که باقی می‌باشد و یا موقت بوده که الآن باقی نمی‌باشد.

هر دو احتمال مزبور محکوم بطلان است و بلکه مراد از شک در مقتضی یعنی شک در استعداد مستصحب که آیا ذات مستصحب استعداد باقی بودن را دارد یا نه؟ و شک در قابلیت و استعداد مستصحب برای باقی ماندن انگیزه‌های مختلفی دارد، گاهی سرمنشأ شک در استعداد، از دلیل مستصحب سرچشمه می‌گیرد مثلا شک در بقای حق فسخ در خیار غبن گاهی از جهت دلالت دلیل است که دلیل دال بر حق فسخ باعث شده است که در مورد بقای حق فسخ در آن دوم شک حاصل شود و یا از جهت امر خارجی می‌باشد مثلا دلیل دیگری باعث شده است که در مورد بقای حق فسخ شک حاصل گردد.

کوتاه‌سخن: مسئله شک در قابلیت مستصحب بحسب اختلاف احوالات آن،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۰۹

مختلف می‌باشد.

و التعبير عن الشك ... از بیان مذکور و مشخص شدن معنای شک در مقتضی معلوم می‌شود که تعبیر به شک در مقتضی تسامح دارد باید به شک در قابلیت مقتضی تعبیر می‌شد و یا به شک فی اقتضائه للبقاء، تعبیر می‌گردید و همان تعبیر به شک فی المقتضی باعث شده که بعضی‌ها از حقیقت به دور و ره افسانه زدند و در مورد معنای شک در مقتضی دچار وهم و لذا احتمالات مزبور را مطرح نموده‌اند.

أما الشك فی الرفع ... مراد از شک در رافع یعنی شک در طرو و عروض رافع و چیزی که مستصحب را بعد از داشتن استعداد بقا رفع می‌نماید مثلا- رافع به بقا و قابلیت عدالت برای باقی ماندن شک ندارد منتهی رافع به ارتکاب معصیت، رافع و برطرف کننده عدالت است شک دارد. از مجموع سخنان شیخ انصاری در جمله از موارد این چنین استفاده می‌شود که شک در رافع دو قسم مهم و اصلی دارد: ۱- شک در وجود رافع، ۲- شک در رافعیّت موجود.

این قسم دوم به نوبه خود دارای سه قسم می‌باشد که همه آنها را با ذکر مثال خواهیم نمود.

مرحوم محقق سبزواری حجّیت استصحاب را در قسم دوم با اقسام ثلاثه آن منکر شده است و فرمایش محقق سبزواری قول دهم از اقوال مذکور در سابق را بوجود می‌آورد.

اقسام شک در رافع از قرار ذیل است: ۱- شک در وجود رافع (که قسم اول از دو قسم رئیسی و اصلی بود) مثلا- آقای مکلف می‌داند که (بول) باعث رفع و نقض وضوء، می‌شود و لکن بعد از یقین به وضو شک در وجود رافع دارد یعنی در وجود بول، شک حاصل نموده است که آیا خروج بول محقق شده است یا خیر؟

پس قسم اول شک در رافع که همان شک در وجود رافع باشد مشخص گردید و تنها دارای یک صورت می‌باشد. (نکته قابل

توجه) مرحوم شیخ فرموده است شک در وجود رافع منحصر در شبهه موضوعیه می‌باشد و در شبهه حکمیه جناب حضرت شک در وجود رافع مصداق ندارد و در شبهات حکمیه در همه ابواب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۰

فقه نمی‌توانیم مصداقی برای (شک در وجود رافع) پیدا نماییم.

ممکن است کسی ندای اعتراض يعترض اعتراض را سر بدهد و با صدای بلند و رسا فریاد بزند که در مسئله نسخ حکم شرعی جناب حضرت (شک در وجود رافع) مصداق خواهد داشت.

از ناحیه مرحوم شیخ انصاری در مقابل اعتراض مزبور باید چنین پاسخ بدهیم: در مورد مسئله نسخ حکم (مثلا شک داریم که حکم وجوب صلاة جمعه در زمان غیبت نسخ شده است یا خیر؟) اجماع مسلمین محقق است که نسخ حکم جائز و صحیح نمی‌باشد مگر در صورتی که دلیل قطعی و جزمی بر نسخ داشته باشیم که در ج اول شرح فارسی بر اصول فقه راجع به نسخ و تحقق آن بحث نمودیم بنابراین اگر در مورد نسخ حکمی از احکام شک داشته باشیم اصالة عدم نسخ به پشتیبانی اجماع مسلمین جاری می‌شود و عدم نسخ را ثابت خواهد نمود و اعتبار و حجیت اصالة عدم نسخ ربطی به استصحاب ندارد و بلکه با دلیل اجماع مسلمین حجیت و اعتبار دارد بنابراین شک در وجود رافع فقط در شبهات موضوعیه جای پا دارد و در شبهات حکمیه به هیچ وجه محلی از اعراب نخواهد داشت و مسئله نسخ از محوطه قاعده استصحاب بیرون است و ربطی به عالم استصحاب ندارد.

۲- الشك في رافعيّة الموجود ... شك في رافعيّة موجود قسم دوم از دو قسم رئيسی و اصلی شك در رافع است و این قسم دوم (شک در رافعیّت موجود) مقسم است و دارای سه قسم می‌باشد و مرحوم سبزواری حجیت استصحاب را در همه اقسام ثلاثه منکر شده است هر یک از اقسام را با ذکر مثال مورد توجه قرار می‌دهیم.

قسم اول: (الاولی - فیما اذا كان الشك ...) شك در رافعیّت موجود از اینجا سرچشمه گرفته است که آیا شیء موجود چیزی است که رافع مستصحب می‌باشد و یا چیزی است که رافع مستصحب نمی‌باشد مثلا یقین دارد که در روز جمعه در زمان غیبت امام (ع) نمازی بر او واجب است و نمی‌داند که اشتغال ذمه‌اش به صلاة ظهر است و یا به صلاة جمعه می‌باشد و نماز ظهر را انجام می‌دهد و شك دارد که آیا نماز ظهری را که انجام داده (شیء موجود) رافع و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۱

برطرف کننده اشتغال ذمه می‌باشد یا خیر؟

بنابراین مستصحب همان بقا اشتغال ذمه است و شیء موجود صلاة ظهر است که در رافعیّت شیء موجود شك دارد آیا صلاة ظهر رافع اشتغال ذمه می‌باشد اگر استصحاب در مورد مذکور اعتبار داشته باشد، بقای مستصحب (اشتغال ذمه) استصحاب می‌شود و شغل ذمه مکلف نسبت به تکلیف ثابت خواهد شد و جهت تحصیل براءت یقینی ذمه، باید نماز جمعه را برپا بدارد.

قسم دوم: (الثانی - فیما اذا كان الشك من اجل ...) قسم دوم شك در رافعیّت موجود آن است که نسبت به صفت شیء موجود شك دارد یعنی نمی‌داند که آیا شیء موجود متّصف به صفت رافعیّت بعنوان مستقل می‌باشد یا خیر؟

مثلا یقین به طهارت داشته و از او مایعی بنام (مذی) خارج شده است و کاملا می‌داند که (مذی) غیر از (بول) است و می‌داند که بول ناقض وضو می‌باشد منتهی در واقعیت مذی شك دارد که آیا مذی از نظر شریعت اسلام متّصف به صفت رافعیّت بطور مستقل و جدای از بول می‌باشد یا خیر؟

در این فرض اگر استصحاب معتبر باشد بقای طهارت، استصحاب می‌شود و شك در رافعیّت مذی بدور افکنده می‌شود و مسئله طهارت باثبات خواهد رسید.

(قوله كالمذی المشكوك ... مذی به فتح میم و سکون ذال) به معنای آبی که از روزنه حوض بیرون می‌شود و مراد از (مذی) در

ما نحن فيه آبی است که از روزنه آلت تناسلی مردها خارج می‌شود و غیر از بول و منی می‌باشد و در مقابل مذی و دی است که عبارت از آبی است که از مردها بعد از بول خارج می‌شود و خروج آن بصورت جریان است یعنی شبیه نخ می‌باشد.

قسم سوم: (الثالث- فیما اذا كان الشك ...) قسم سوم که دارای دو شق می‌باشد: شق اول: آن است که نسبت به صفت شیء موجود جهل دارد نمی‌داند که آیا شیء موجود مصداق برای (رافع معلوم المفهوم) می‌باشد یا خیر؟ مثلاً- نسبت به مفهوم (بول) آشنا می‌باشد و می‌داند که بول رافع وضو می‌باشد و همچنین نسبت به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۲

و نحیل ذلك الی تصریح الشیخ نفسه فقد قال: «المراد بالشك من جهة المقتضى: الشك من حیث استعداد و قابلیتة فی ذاته للبقاء، كالشك فی بقاء اللیل

مفهوم و معنای مذی آشنایی دارد و توجه دارد که مذی ناقض وضو نخواهد بود و لکن نسبت به رطوبتی که از او خارج شده است شك دارد که آیا مصداق بول است و یا از مصادیق مذی می‌باشد. مستصحب (طهارة) است و شیء موجود، رطوبت خارج شده از مکلف می‌باشد اگر استصحاب معتبر باشد بقای طهارة استصحاب می‌شود، و شك لاحق (شك در رافعیت موجود) فدای سر (یقین به طهارت) خواهد شد.

شق دوم قسم سوم آن است که نسبت به شیء موجود از جهت اینکه آیا شیء موجود مصداق چیزی است که رافعیت آن معلوم می‌باشد و یا مصداق چیزی است که رافعیت آن معلوم نمی‌باشد؟ مثلاً- راجع به نوم ناقض وضو، جهل دارد که آیا نوم ناقض آن نومی است که در ضمن آن چشم هم باید خواب باشد و یا نوم ناقض وضو، نومی است که در ضمن آن باید گوش خواب باشد و راجع به نومی را که مکلف انجام داده شك دارد که آیا بر سماع و بصر هر دو غلبه داشته و یا آنکه تنها بر چشم غلبه داشته است بنابراین مستصحب طهارة است و شك لاحق مربوط به رافعیت موجود می‌باشد یعنی شك حاصل نموده که آیا نوم حادث به حدی شدید بوده است که چشم و گوش را از کار انداخته است و یا تنها گوش را از کار انداخته است و از طرف دیگر نسبت به مفهوم ناقض جاهل می‌باشد و نمی‌داند نوم ناقض نومی است که بر چشم و گوش هر دو غلبه پیدا کند و یا نومی است که تنها گوش را از کار بیاندازد.

در این فرض اگر استصحاب معتبر باشد بقای طهارت ثابت خواهد شد.

نتیجه: شك در رافع دارای ۴ قسم شد ۱- شك در وجود رافع ۲- شك در رافعیت موجود که دارای سه قسم بود. مرحوم شیخ انصاری در مورد چهار قسم مذکور استصحاب را حجت می‌داند و استصحاب را در شك در مقتضی حجت نمی‌داند. و محقق سبزواری در قسم اول (شك در وجود رافع) با شیخ انصاری هم عقیده می‌باشد و در سه قسم دیگر برای قاعده استصحاب اعتبار و ارزشی قائل نمی‌باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۳

و النهار و خيار الغبن بعد الزمان الاول».

فیفهم منه انه ليس المراد من المقتضى- كما قد ينصرف ذلك من اطلاق كلمة المقتضى- مقتضى الحكم ای الملاك و المصلحة فيه، و لا المقتضى لوجود الشيء فی باب الاسباب و المسببات بحسب الجعل الشرعی، مثل أن يقال: ان الوضوء مقتض للطهارة و عقد النكاح مقتض للزوجية. بل المراد نفس استعداد المستصحب فی ذاته للبقاء و قابلیتة له من أية جهة كانت تلك القابلية و سواء فهمت هذه القابلية من الدلیل او من الخارج. و يختلف ذلك باختلاف المستصحبات و أحوالها، فليس فيه نوع و لا صنف مضبوط من حیث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشیخ.

و التعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضى فيه نوع من المسامحة توجب الایهام. و ينبغي ان يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضى، و لكن بعد وضوح المقصود فالامر سهل.

و اما الشك في الرفع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده و قابليته للبقاء لو لا طرو الرفع، كما صرح به الشيخ، و ذكر انه على اقسام. و المتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات انه ينقسم الى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرفع و الشك في رافعيه الموجود. و هذا القسم الثاني انكر المحقق السبزواری حجیه الاستصحاب فيه باقسامه الثلاثة الآتیه و هو القول العاشر في تعداد الاقوال. و نحن نذكر هذه الاقسام لتوضيح مقصود الشيخ.

۱- (الشك في وجود الرفع). و مثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة. و هو رحمه الله لا- يعنى به الا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة، و اما ما كان في الشبهة الحكمية فلا يعمه كلامه، لان الشك في وجود الرفع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لانه لا معنى لرفع الحكم الا نسخه. و اجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال - اجماعى بل ضرورى. و السر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من ان اجماع المسلمين قائم على انه لا يصح النسخ الا بدليل قطعى، فمع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أى ان الاصل عدم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۴

النسخ لاجل هذا الاجماع، لا لاجل حجیه الاستصحاب.

۲- (الشك في رافعيه الموجود). و ذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً و لكن يشك في كونه رافعاً للحكم. و هو على اقسام ثلاثة:

(الاول)- فيما اذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الوجود رافعاً له و بين ما لا يكون. و مثل له بما اذا علم بانه مشغول الذمة بصلاة ما، في ظهر يوم الجمعة، و لا يعلم انها صلاة الجمعة او صلاة الظهر فاذا صلى الظهر مثلاً فانه يتردد أمره لا محالة في ان هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور او غير رافعة.

(الثاني)- فيما اذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع، كالمذى المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم و هو البول.

(الثالث)- فيما اذا كان الشك من اجل الجهل بصفة الموجود في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه او من اجل الجهل به في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه.

مثال الاول الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً، او مذياً مع معلومية مفهوم البول و المذى و حكمهما. و مثال الثاني الشك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع و البصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط. و رأى الشيخ ان الاستصحاب يجرى في جميع هذه الاقسام، سواء كان شكاً في وجود الرفع او في رافعيه الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافاً للمحقق السبزواری اذ اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرفع فقط دون الشك في رافعيه الموجود كما تقدمت الاشارة الى ذلك.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۵

۲- مدى دلالة الاخبار على هذا التفصيل (۱)

(۱) - یکی از اقوال مربوط به حجیت استصحاب قول به تفصیل بین شک در مقتضی و رافع بود قرار شد که راجع به این تفصیل از دو جهت بحث نماییم جهت اول مربوط به معنای دو واژه (شک در مقتضی و شک در رافع) بود که به انجام رسید جهت دوم مربوط به آن است که اخبار و روایات باب استصحاب تا چه حد و اندازه‌ای بر تفصیل مزبور دلالت می‌نمایند؟ مرحوم شیخ انصاری با تحلیل و بررسی قابل توجهی نسبت به کلمه نقض ماجرای تفصیل مذکور را از اخبار استفاده می‌نماید: و ما حصل فرمایش شیخ از قرار ذیل می‌باشد.

معنای لغوی و حقیقی نقض برطرف ساختن هیئت متصله و باز نمودن طناب است مثلاً می‌گویند حبل را نقض نمود یعنی هیئت اتصالی طناب را برطرف ساخت قبلاً حالت اتصال داشت و حالا حالت اتصالش از بین رفته است و از هم جدا شده است بدون شک در روایات و اخبار مراد از نقض یقین بالشک معنای حقیقی و لغوی آن نمی‌باشد چه آنکه مسئله (نقض) و به هم زدن هیئت اتصالیه در اشیاء و امور حسی و باصطلاح (مشت پرکن) می‌باشد نه نسبت به اشیاء و اموری که مشت پرکن نمی‌باشند و در روایات مراد از نقض یعنی نسبت به یقین شک عارض شده است و یقین دارای هیئت اتصالیه نمی‌باشد و همچنین متعلق یقین (حیاء و طهاره و وجوب و غیر ذلک) ایضا دارای هیئت اتصالیه نمی‌باشد.

بنابراین مراد از نقض در روایات معنای مجازی آن باید باشد و در مورد استعمال لفظ نقض در اخبار و روایات دو تا معنای مجازی قابل تصور می‌باشد: ۱- نقض یقین یعنی دست برداشتن از یقین و عمل نکردن به یقین و ترتیب اثر ندادن به یقین بنابراین معنای نقض عام است و همه یقین‌ها را شامل می‌شود به این معنا که رفع ید از یقین چه بخاطر عدم مقتضی باشد مثلاً عمل نکردن به یقین سابق (که نسبت به حق فسخ داشت) بخاطر آن است که حق فسخ استعداد بقا و استمرار را نداشته است که شک در مقتضی خواهد بود و یا بخاطر رافع و مانع باشد که شک در رافع خواهد بود.

بالاخره معنای مجازی اول نقض شک در مقتضی و رافع را شامل می‌شود.

(۲) - معنای مجازی دوم نقض آن است که مراد از نقض در روایات یعنی از شیء ثابت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۶

و مستمر و باثبات و دوام رفع ید بشود شیئی که استعداد و قابلیت باقی ماندن را داشته باشد نقض شود و طبق آن عمل نشود و ترتیب اثر نسبت به آن داده نشود.

بنابراین نقض در روایات و اخبار می‌تواند یکی از دو معنای مجازی را داشته باشد و آنچه که مسلم و محرز است و باصطلاح نم به درزش نمی‌رود، این است که معنای مجازی دوم اقرب و نزدیک‌تر، به معنای حقیقی نقض می‌باشد معنای حقیقی نقض (به هم زدن هیئت اتصالیه بود) و نزدیک به این معنا همان معنایی است که از نقض رفع ید از امر ثابت و قابلیت‌دار برای باقی ماندن، اراده شود و حینئذ ...

مسئله نقض در روایات به آن صورتی اختصاص پیدا می‌کند که متعلق نقض شأنت استمرار و ثبات را داشته باشد و معنای مجازی دوم را بدون شک باید در موارد شک در رافع جستجو نماییم و در مسئله شک در رافع پیدا خواهد شد.

و الظاهر رجحان هذا المعنى الثانی علی الاول ...

قاعده کلی و مورد قبول همگان این است که فعل کار خاص متعلق خود را اگر عام باشد تخصیص می‌زند مثلاً قائلی می‌گوید: (لا تضرب احدا) ضرب (زدن و کتک کاری) فعل خاص می‌باشد و متعلق آنکه احدا می‌باشد عام است و مرده و زنده را شامل می‌شود فعل مذکور باعث تخصیص متعلق خود خواهد شد که مراد از احدا زنده‌ها هستند نه مرده‌ها.

در ما نحن فیه متعلق نقض یقین است و یقین همه یقین‌ها را شامل می‌شود و لکن فعل خاص (نقض و رفع ید و ترک عمل و ...) متعلق خود را تخصیص می‌زند که مراد از شیء منقوض شیئی است که دارای ثبات و استمرار و بقا می‌باشد.

نتیجه به مقتضای معنای مجازی کلمه نقض اخبار و روایات باب استصحاب تنها در شک در رافع اعتبار و حجیت استصحاب را ثابت می‌نماید.

و هذه خلاصه ما افاده الشيخ و قد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر اهمها ... ص ۷۲۵ س ۲۲

مناقشه اول ۱- (المناقشة الاولى) بعضی از آقایان بر استدلال شیخ به این کیفیت.

مناقشه نموده است که نقض در مقابل (ابرام) بمعنی محکم می‌باشد و نقض به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۷

معنای افساد و سست کردن می‌باشد مثلاً (عقد مبرم) یعنی عقد محکم که «لا مناص منه» بنای مبرم و حبل مبرم یعنی بنای محکم و طناب محکم. نقض عقد و نقض بناء و نقض حبل یعنی سست کردن و افساد بنا و افساد و سست کردن طناب.

بنابراین تفسیر نقض را به رفع هیئت اتصالیه ناصحیح می‌باشد چه آنکه اگر نقض به معنی رفع اتصال باشد به حکم قاعده مقابله که در مقابل «رفع اتصال» «انفصال متصل» است معنای نقض باید انفصال متصل باشد و اراده انفصال متصل از کلمه نقض بدون شک

دورتر از دور و بطور جدی خیلی بعید می‌باشد آیا هیچ کسی نقض العهد و نقض العقد را به (انفصال متصل) معنی می‌نماید؟

اقول: لیس من البعیدان یرید الشیخ ... استاد مظفر از مرحوم شیخ دفاع می‌کند و می‌فرماید استبعاد و بعدی ندارد که مرحوم شیخ از

اتصال در جمله رفع هیئت اتصالیه ... معنای مقابل انحلال را علی نحو مسامحه اراده کرده باشد بنابراین رفع اتصال عبارت اخری

«انفصال متصل» نمی‌باشد تا مناقشه اول وارد باشد و بلکه (رفع اتصال) عبارت اخری انحلال است و تفسیر کردن نقض العهد و

نقض العقد را به انحلال عهد و منحل ساختن عقد بعدی نخواهد داشت.

مناقشه دوم ۲- المناقشة الثانية و هی اهم مناقشه ... مناقشه دوم مهم‌ترین مناقشات است و صحت و بطلان استدلال مبتنی بر آن

می‌باشد یعنی اگر مناقشه شماره ۲ وارد باشد استدلال به اخبار برای اثبات تفصیل مزبور اساس و پایه خود را از دست داده و بکلی

باطال گشانده می‌شود و اگر مناقشه مذکور وارد نباشد استدلال به اخبار جهت اثبات تفصیل مورد نظر از اساس و پایه محکم و

قوی برخوردار خواهد شد ما حصل مناقشه از این قرار است: استدلال شیخ اعظم (مبنی بر اینکه مراد از نقض نقض چیزی است که

دارای ثبات و ابرام و بقا می‌باشد) متوقف بر آن است که مراد از نقض یقین نقض متیقن باشد یعنی از یقین همان متیقن سابق را

اراده نمائیم (که از عبارات خود شیخ اراده متیقن را از یقین استفاده می‌شود) چه آنکه اگر مراد از یقین همان قطع و علم و خود

یقین باشد (چنانچه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۸

از ظاهر تعبیر به نقض یقین استفاده می‌شود که مراد از یقین خود یقین است) استدلال مزبور از اساس و پایه ویران می‌شود چه

آنکه اگر مراد از یقین خود یقین باشد یقین بما هو یقین دوام و ثبات دارد و نسبت نقض را به یقین چه شک در مقتضی باشد و یا

شک در رافع از صحت برخوردار می‌باشد و لازم نیست که در متعلق نقض دوام و ثبات را فرض نمائیم تا خصوص شک در رافع از

اخبار استفاده شود.

در این صورت اسناد (نقض) را به یقین هم با شک در مقتضی و هم با شک در رافع سازگاری خواهد داشت چه آنکه نقض یقین

یعنی عمل نکردن و ترتیب اثر ندادن به آن و خود یقین شیء بادوام و ثبات است و اگر متعلق آن استعداد و قابلیت استحکام بقا را

نداشته باشد هم اسناد نقض به یقین صحیح است و مراد از یقین متیقن و متعلق یقین نمی‌باشد که نیاز داشته باشیم برای اینکه برای

منقوض دوام و استحکام فرض نمائیم و بگوییم که تنها مورد شک در رافع منظور روایات می‌باشد و نیازی به آن نداریم که در

منقوض ابرام و ثبات را فرض نمائیم تا ثابت شود که اخبار و روایات اختصاص به شک در رافع دارد و مسئله قول به تفصیل از آنها

باثبات برسد.

و لكن لا يصح ارادة المتيقن من اليقين ...

جهت توضیح مطلب ماجرای مناقشه را به صورت سؤال و جواب در می‌آوریم تا اینجا را آقای مناقش ثابت کرد که استدلال شیخ مبتنی بر آن است که مراد از یقین (متیقن) باشد و اگر مراد از یقین نفس یقین باشد استدلال شیخ بی‌اساس خواهد بود و مدّعی او را ثابت نخواهد کرد (اعتراض يعترض اعتراضا) به آقای مناقشه گر می‌گوییم چه مانعی دارد که مراد از یقین همان متیقن باشد و استدلال شیخ درست از آب درمی‌آید و قول به تفصیل از اخبار و روایات استفاده خواهد شد.

او در جواب خواهد گفت که اراده (متیقن) را از کلمه یقین صحیح نمی‌باشد چه آنکه اگر کلمه متیقن از لفظ یقین در روایات مورد نظر اراده شود باید علی نحو مجاز باشد یعنی یا باید زیر بار مجازیت در کلمه برویم و از لفظ یقین متیقن را اراده نماییم همان‌طوری که از کلمه میزاب بنحو مجاز در جمله «جری المیزاب» آب را اراده می‌کنیم و یا آنکه بار سنگین مجازیت در حذف را بدوش بکشیم و بگوییم که در جمله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۱۹

(لا ینقض الیقین بالشک) مضاف در تقدیر است و اصل جمله مذکور این چنین بوده است (لا ینقض الیقین بالشک) و یا (لا ینقض متعلق الیقین بالشک) و کلا الوجهین بعیدان کلّ البعید ... هر دو وجه از مجازیت مجوز قانونی ندارد.

اما مجازیت در کلمه یکی از شرایط مجازیت در کلمه وجود علاقه می‌باشد مثلا در جمله (جری المیزاب) بین ناودان و آب علاقه مجاورت وجود دارد و اما بین یقین و متیقن (یقین علم و قطع صفتی است قائم به نفس مکلف متیقن مثلا عدالت زید) علاقه‌ای در کار نخواهد بود و اما تقدیر مضاف نیاز به قرینه لفظیه دارد که در ما نحن فیه مفقود می‌باشد و اما در جمله (و اسأل القریة) قرینه بر تقدیر مضاف (اهل) موجود است و آن این است که (قریه مورد سؤال واقع نخواهد شد).

نتیجه: مناقشه دوم اساس و بنیاد استدلال شیخ را درهم می‌کوبد و من اجل هذا استظهر المحقق الآخوند ...

برای خاطر همین مناقشه شماره ۲ مرحوم آخوند هروی از روایات و اخبار باب استصحاب استظهار نموده است که اخبار مورد نظر اختصاص به شک در رافع ندارد و بلکه هم شک در مقتضی و هم شک در رافع از روایات باب استصحاب استفاده خواهد شد.

اقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع اطرافه ... ص ۷۲۶، س آخر استاد مظفر می‌فرماید بحث از موضوع مورد نظر (استدلال شیخ و مناقشه شماره ۲ و ...) من جمیع الجهات و از همه جوانب و نواحی آن و بررسی گفته‌های اساتید و بزرگان را در رابطه با آن کار مشکلی است و علاوه ما را از مسیر رعایت اختصار بیرون می‌نماید و بدین لحاظ جدیر و سزاوار آن است که به ذکر خلاصه و ما حصل آنچه را که در مورد مسئله مورد بحث مطابق واقع و حق می‌پنداریم اکتفا نمائیم و حتی الامکان از یادآوری خصوصیات آرا و ممیزات اقوال صرف نظر نموده و خود را در زمره مجتنبین و اجتناب‌گران از بحث تفصیلی قرار بدهیم بنابراین جهت معرفی و بیان مختار خود به ذکر سه تا مطلب به عنوان مقدمه می‌پردازیم و از مقدمات ثلاثه نتیجه‌ای را بدست آورده و مختار و قول منتخب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۰

خود را عرضه خواهیم داشت.

مقدمه اولی و هی اولاً انه لا شک فی ان النقص المنهی عنه ...

ما حصل مقدمه اولی آن است که بدون شک و تردید مراد از نقض یقین که در روایات مورد نهی واقع شده است همان نقض خود یقین است چه آنکه روایات و اخبار ظهور در آن دارد که یقین بما هو یقین و بخاطر آنکه مورد وثوق است علت و انگیزه حکم به بقای یقین و حکم به عدم نقض یقین خواهد بود یعنی در اخبار استصحاب یقین در مقابل و رو در روی شک واقع شده است و شک بخاطر آنکه عین وهن و تزلزل و تردید است و محکوم به عدم اعتنا به آن شده است و یقین بما هو یقین و به خاطر آنکه از وثاقت و اعتماد برخوردار است محکوم به عمل برطبق آن و ترتیب اثر دادن به آن شده است و مخصوصا در بعضی از روایات تعبیر

به لا ینبغی آمده مثلا در روایت صحیح شماره ۳ زراره (فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک) آمده و در روایات صحیح شماره ۱ زراره (فانّه علی یقین من وضوئه) بقای بر یقین و عمل بر طبق آن به سابقه وجودی یقین تعلیل شده است و همچنین مقابله یقین با شک، همه دلیل بر آن است که مراد از عدم نقض عدم نقض یقین است نه عدم نقض متیقن.

نتیجه: ما حصل مقدمه اول این شد که سیاق و ظهور اخبار با اینکه مراد از یقین متیقن باشد بر نحو مجاز در حذف و یا بر نحو مجاز در کلمه سازگاری ندارد چه آنکه هر دو مجاز نیاز به علاقه و قرینه و مجوز دارد و در کلام مجوز وجود ندارد و خلاصه در ظاهر اخبار مراد از یقین لفظ متیقن باشد صحیح نیست یعنی از نظر ظاهر لفظی (علی وجه یکون اسناد اللفظی) یعنی از نظر مقام اراده لفظی، و لذا مرحوم نائینی فرموده است خیلی بعید است که شیخ انصاری از مجاز مجاز در کلمه و یا مجاز در حذف را اراده کرده باشد یعنی منظور شیخ انصاری از اینکه مراد از یقین علی نحو مجاز، متیقن است نه مجاز در کلمه را اراده کرده و نه مجاز در حذف را.

بلکه منظور شیخ از مجاز چیز دیگری است که در مقدمه دوم یاد آور می‌شویم.

بنابراین مناقشه آقای معترض مورد تایید واقع می‌شود و اراده متیقن را از لفظ یقین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۱

خلاف ظاهر و خلاف سیاق کلام خواهد بود.

مقدمه دومی (ثانیا) آنه من المسلم به عند الجميع ... ص ۷۲۷، س ۱۶ مقدمه دوم (که بر ضد مقدمه اولی است) آن است که نقض یقین که در اخبار مورد نهی واقع شده است حمل بر معنای حقیقی خود «نقض یقین از بین بردن یقین» نمی‌شود چه آنکه در مسئله مورد فرض مثلا یقین به حیات زید در روز جمعه داشته و الآن نسبت به حیات زید در روز شنبه شک دارد بنابراین یقین به حیات زید در روز شنبه بر اثر عروض شک منتقض شده است و یقین به حیات زید در روز شنبه در اختیار مکلف نمی‌باشد و لذا نهی از نقض یقین معنا ندارد یعنی یقینی در کار نیست تا از نقض آن نهی شود و حیثند ... پس معنای نهی از نقض یقین این است که از نظر عمل به شک لاحق نباید اعتنا شود و البناء علیه کانه لم یکن ... و بنا بر شک را آن‌چنان بگذارد که گویا شکی وجود ندارد و آثار یقین را بار نماید و چنان عمل نماید که انگار یقین به حیات زید در روز شنبه دارد.

و لکن لا یصح ان یقصد احکام الیقین ...

و لکن احکام یقین را نمی‌تواند بار کند چه آنکه احکام یقین با از بین رفتن یقین از بین رفته است و از نظر عمل یقین به حیات زید در روز جمعه نقض شده و احکام مترتب بر یقین با از بین رفتن یقین موضوع ندارد.

بنابراین از یک طرف نقض یقین به معنای حقیقی خود قابل حمل نمی‌باشد و ثانیا از نظر عمل بنا گذاشتن بر یقین و شک را به منزله عدم فرض کردن و احکام یقین را مترتب ساختن ایضا معنا ندارد چه آنکه با رفتن یقین احکام او ایضا از بین می‌رود و احکام یقین در فرض عدم یقین موضوع ندارد پس چه باید کرد؟

و علیه فالمراد من الاحکام الاحکام الثابته للمتیقن ...

بنا بر مطالب ما ذکر چاره‌ای نداریم جز آنکه بگویم مراد از نهی از نقض یقین و عمل کردن به یقین و مترتب نمودن احکام یقین همان احکام متیقن است احکامی که بتوسط تعلق یقین به متیقن برای متیقن ثابت شده است و این مطلب عبارت اخری دستور دادن به عمل کردن طبق حالت سابقه می‌باشد که در آن لاحق طبق حالت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۲

سابقه باید عمل بشود یعنی عملش در مقام شک عین عملی باشد که در حالت یقین داشتن داشته است.

اذا عرفت ذلک ... از نظر اصل مطلب که مراد از یقین همان متیقن است حرف ما با فرمایش شیخ انصاری یکی در آمد و لکن نزاع

در این است که از تعبیر به نقض یقین چگونه و با چه توجیهی نقض متیقن و احکام متیقن را اراده نمائیم؟
چهار وجه قابل تصور است:

۱- مراد از یقین متیقن است علی نحو مجاز در کلمه مانند زید عدل که از کلمه عدل عادل اراده شده و از کلمه یقین در لا ینقض الیقین ... متیقن اراده شده است.

۲- علی نحو مجاز در حذف باشد یعنی مراد از لا ینقض الیقین بالشک (لا ینقض المتیقن الیقین بالشک) می‌باشد.

۳- علی نحو مجاز در اسناد باشد مانند (جری المیزاب) که اسناد جریان باید به آب داده شود و مجازا به میزاب داده شده است در مسئله (لا ینقض الیقین) در حقیقت اسناد نقض مربوط به متیقن است و بطور مجاز به یقین نسبت داده شده است.

۴- از نهی از نقض یقین کنایه لزوم عمل کردن به متیقن و اجرای احکام آن اراده شده است (یکی از موارد کنایه ذکر ملزوم و اراده لازم است مانند زید طویل النجاد) ملزوم طولانی بودن حمائل شمشیر است و از لازمه آن طولانی بودن قامت زید است در ما نحن فیه از لازمه (عدم نقض یقین) عمل کردن برطبق متیقن و مترتب کردن احکام متیقن می‌باشد (لا ینقض الیقین بالشک) ذکر ملزوم (عدم نقض یقین) و اراده لازم عمل کردن برطبق متعلق یقین و مترتب نمودن احکام متیقن شده است و قد عرفت فی المقدمه الاولى ... از مقدمه اولی معلوم شد که مجازیت در کلمه و حذف بعید است و خلاف ظهور سیاق روایات و اخبار می‌باشد یعنی اراده متیقن را از لفظ یقین علی نحو مجاز در کلمه و یا در تقدیر گرفتن لفظ متیقن علی نحو مجاز در حذف با ظاهر و سیاق اخبار و روایات سازگاری ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۳

بنابراین امر دائر است بین وجه سوم و چهارم و اقرب الوجوه وجه چهارم می‌باشد.

جهت توضیح عبارت کتاب و مشخص شدن وجه چهارم و اقربیت آن و همچنین جهت فرق بین نظر شیخ و نظر استاد مظفر در مورد اراده متیقن را از یقین و همچنین جهت روشن شدن اراده جدی و استعمالی کنایه را باید تعریف و فرق آن را با مجاز بیان نمائیم.
در صفحه ۳۲۲ کتاب مطول کنایه را این چنین تعریف کرده است (الکنایه لفظ ارید به لازم معناه مع جواز ارادته معه) یعنی کنایه لفظی است که از آن لفظ لازم معنی حقیقی آن اراده شود جایز باشد که از آن لفظ، معنای حقیقی و هم معنای کنائی اراده شود بنابراین در کنایه گاهی از لفظ تنها معنای کنایی اراده می‌شود مثلا در مورد کسی که فاقد نجاد حمائل شمشیر می‌باشد می‌گوییم (فلان طویل النجاد) که از لفظ (طویل النجاد) تنها لازم معنای حقیقی آنکه طول قامت باشد، اراده شده است و گاهی از لفظ معنای حقیقی ملزوم و هم معنای کنایی لازم باهم اراده می‌شود مثلا در مورد کسی که شمشیر و حمائل شمشیر دارد می‌گوئیم (فلان طویل النجاد) که معنای حقیقی (طولانی بودن حمائل) و معنای کنایی (طولانی بودن قامت) هر دو اراده شده است در صورت دوم آقای متکلم یک اراده جدی دارد که طولانی بودن قامت را فهمانده است و یک اراده استعمالی دارد که از لفظ طویل النجاد طولانی بودن حمائل را اراده کرده و لفظ مزبور را در آن استعمال کرده است.

نکته دیگر در مورد کنایه: آن است که از نظر بلاغت کنایه بلیغ تر و رساتر می‌باشد به این معنا که با کنایه در عین تفهیم مقصود علت و دلیل آن ایضا یادآور شده مثلا در مثال (فلان طویل النجاد) مقصود فهماندن طولانی بودن حمائل شمشیر فلان شخص علت و دلیل است برای طولانی بودن قامت او، بنابراین کنایه از جهت مذکور بلاغت بیشتری دارد.

نکته دیگر فرق بین کنایه و مجاز آن است که در مجاز قرینه صارفه لازم است و هیچ وقت از لفظ معنای حقیقی و مجازی باهم اراده نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۴

قال الشيخ الاعظم: «ان حقیقه النقص هو رفع الهیئه الاتصالیه کما فی نقض الحبل. و الاقرب الیه علی تقدیر مجازیته هو رفع الامر

الثابت» الی ان قال:

«فیختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار».

پس از توجه به مطالب مذکور می‌رویم به سراغ فرمایش استاد مظفر او چنین می‌فرماید: در جمله (لا ینقض الیقین بالشک) دو تا اراده موجود است یکی اراده استعمالی که نقض یقین در معنای حقیقی خود (نقض یقین)، استعمال شده است و همان‌طوری که در مقدمه اولی ثابت نمودیم اراده متیقن را از لفظ یقین خلاف ظاهر است بنا بر اراده استعمالی لفظ یقین در خود یقین استعمال شده و دیگر اراده جدی که از نهی از نقض یقین بطور کنایه معنای کنایی آن و لازم آن اراده شده و آن معنای کنایی عبارت است از عمل برطبق متیقن و احکام متیقن را مترتب ساختن بنابراین در عین اینکه از نظر استعمال لفظ یقین در معنای خود استعمال شده و لکن از نظر اراده جدی از لفظ لا ینقض الیقین بالشک معنای کنایی آنکه عمل برطبق متیقن باشد اراده شده است و در کنایه گفتیم که هم معنای حقیقی و هم معنای کنایی هر دو اراده می‌شود.

و در تعبیر به نهی از نقض یقین و اراده نمودن لزوم عمل برطبق متیقن بطور کنایه بلاغت هم وجود دارد و آن این است که به علت حکم به لزوم عمل برطبق متیقن اشاره شده است و آن علت عبارت از این است که نقض یقین را به وسیله شک جائز نمی‌باشد. نتیجه: مرحوم شیخ می‌فرماید: مراد از یقین متیقن است و استاد مظفر ایضا همین حرف را می‌زند و لکن استاد مظفر از طریق کنایه و از طریق اراده جدی مطلب را ثابت می‌کند و مرحوم شیخ از طریق مجاز در کلمه و یا مجاز در حذف و ... فرق بین گفته شیخ و استاد مظفر آن است که شیخ می‌گوید از لفظ یقین متیقن اراده شده است ولی استاد مظفر می‌گوید لفظ یقین در معنای خود استعمال شده است منتهی از معنای حقیقی آنکه مستعمل فیه می‌باشد معنای کنایی که لازم باشد اراده شده است و لذا استاد مظفر خلاف ظاهر اخبار و روایات را که در مقدمه اولی بررسی نمود مرتکب نشده است و لکن بنا بر فرمایش شیخ ارتکاب خلاف ظاهر انجام شده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۵

و علیه، فلا یشمل الیقین المنهی عن نقضه بالشک فی الاخبار الیقین اذا تعلق بأمر لیس من شأنه الاستمرار او المشکوک استمراره. توضیح مقصوده مع المحافظة علی ألفاظه حد الامکان: ان النقض لغه لما کان معناه رفع الهیئة الاتصالیة كما فی نقض الحبل، فان هذا المعنی الحقیقی لیس هو المراد من الروایات قطعاً، لان المفروض فی مواردھا طرؤ الشک فی استمرار المتیقن، فلا هیئة اتصالیة باقیة للیقین و لا لمتعلقه بعد الشک فی بقاءه و استمراره.

فیتعین ان یکون اسناد النقض الی الیقین علی نحو المجاز، و لکن هذا المجاز له معنیان یدور الامر بینهما، و اذا تعددت المعانی المجازیة فلا بد أن یحمل اللفظ علی اقربها الی المعنی الحقیقی. و هذا یکون قرینة معینة 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 الامر الثابت.

و هذا المعنی الثانی هو الاقرب الی المعنی الحقیقی، فهو الظاهر من اسناد النقض.

و حینئذ فیختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي یوجد فیها هذا المعنی.

و الظاهر رجحان هذا المعنی الثانی علی الاول، لان الفعل الخاص یرصیر مخصصاً لمتعلقه اذا کان متعلقه عاماً، كما فی قول القائل: «لا تضرب احداً»، فان الضرب یکون قرینة علی اختصاص متعلقه بالاحیاء، و لا یکون عمومه للاموات قرینة علی ارادة مطلق الضرب.

هذه خلاصه ما افاده الشيخ، 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 النقض يقابل الابرام. و النقض - كما فسروه في اللغة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۶

-: افساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك. و عليه، فتفسيره من الشيخ برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحا بل ليس صحيحا، اذ ان مقابل الاتصال الانفصال، فيكون معنى النقض حينئذ انفصال المتصل. و هو بعيد جدا عن معنى نقض العهد و العقد. اقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتصال ما يقابل الانحلال و ان كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الانفصال. فلا اشكال.

۲- (المناقشة الثانية)، و هي أهم مناقشة عليها يبني صحة استدلاله على التفصيل او بطلانه. و حاصلها:

ان هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بارادة المتيقن منه، كما نبه عليه نفسه، لانه لو كان النقض مستندا الى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه مبرم و محكم فيصح اسناد النقض اليه و لو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضرورة انه لا- يحتاج فرض الابرام في المنقوض الى فرض ان يكون متعلق اليقين ثابتا و مبرما في نفسه حتى تختص حرمة النقض بالشك في الرفع.

و لكن لا- يصح ارادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظي الى نفس المتيقن، لانه انما يصح ذلك اذا كان على نحو المجاز في الكلمة او على نحو حذف المضاف، و كلا الوجهين بعيدان كل البعد اذ لا علاقة بين اليقين و المتيقن حتى يصح استعمال احدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي ان يعد ذلك من الاغلاط. و اما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين او نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج الى قرينه لفظية مفقودة.

و من اجل هذا استظهر المحقق الآخوند عموم الاخبار لموردى الشك في المقتضى و الرفع، لان النقض اذا كان مسندا الى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقض اليه الى فرض ان يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء.

اقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع اطرافه و تعقيب كل ما قيل في هذا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۷

الشأن من اساتذتنا و غيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا ان نكتفي بذكر خلاصه ما نراه من الحق في المسألة متجنين الاشارة الى خصوصيات الآراء و الاقوال فيها حد الامكان.

و عليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، و هي:

(اولا)- انه لا- شك في ان النقض المنهى عنه مسند الى اليقين في لفظ الاخبار، 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- ينبغي»، و التعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه»، و لا سيما مع مقابلة اليقين بالشك، و لا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك.

و على هذا يتضح جليا ان حمل اليقين على ارادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظي الى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة او بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا فيتأيد ما قاله المعترض و لذا استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يريد الشيخ الاعظم من المجاز المجاز في الكلمة، و هو استعداد في محله و ابعده منه ارادة حذف المضاف.

(ثانیا) - انه من المسلم به عند الجميع الذى لا شك فيه ايضا ان النهى عن نقض اليقين فى الاخبار ليس على حقيقته. و السر واضح، لان اليقين حسب الفرض منتقض فعلا بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهى عنه. و حينئذ، فلا - معنى للنهى عنه الا - ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا - و البناء عليه كأنه لم يكن، لغرض ترتيب احكام اليقين عند الشك، و لكن لا يصح ان يقصد احكام اليقين من جهة انه صفة من الصفات لارتفاع احكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعاً ... و عليه، فالمراد من الاحكام الاحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۸

تعبير آخر عن الامر بالعمل بالحالة السابقة فى الوقت اللاحق ... بمعنى وجوب العمل فى مقام الشك بمثل العمل فى مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: اعمل فى حال شكك كما كنت تعمل فى حال يقينك و لا تعتنى بالشك. اذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف على أى وجه يصح أن يكون التعبير بحرمه نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فان ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور اربعة:

- ۱- ان يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز فى الكلمة.
 - ۲- ان يكون النقض أيضاً متعلقاً فى لسان الدليل بنفس المتيقن و لكن على حذف المضاف.
 - ۳- ان يكون النقض المنهى عنه مسنداً الى اليقين على نحو المجاز فى الاسناد و يكون فى الحقيقة مسنداً الى نفس المتيقن، و المصحح لذلك اتحاد اليقين و المتيقن او كون اليقين آله و طريقاً الى المتيقن.
 - ۴- ان يكون النهى عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن و اجراء احكامه، لان ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بالشىء مقتضى للعمل به، فحله يلازم رفع اليد عن ذلك الشىء او عن حكمه، اذ لا يبقى حينئذ ما يقتضى العمل به، فالنهى عن حله يلزمه النهى عن ترك مقتضاه، اعنى النهى عن ترك العمل بمتعلقه.
- و قد عرفت فى (المقدمة الاولى) و فى مناقشة الشيخ بعد ارادة الوجهين الاولين، فيدور الامر بين الثالث و الرابع، و الرابع هو الواجه و الاقرب، و لعله هو مراد الشيخ الاعظم، و ان كان الذى يبدو من بعض تعبيراته ارادة الوجه الاول الذى استبعد شيخنا المحقق النائنى ان يكون مقصوده ذلك كما تقدم. اما هو - اعنى شيخنا النائنى - فلم يصرح بارادة أى من الوجهين الآخرين، و الانسب فى عبارة بعض المقررين لبحثه ارادة الوجه الثالث اذ قال: «انه يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن».
- و على كل حال فالوجه الرابع اعنى الاستعمال الكنائى أقرب الوجوه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۲۹

و اولها، و فيه من البلاغة فى البيان ما ليس فى غيره، كما ان فيه المحافظة على ظهور الاخبار و سياقها فى اسناد النقض الى نفس اليقين، و قد استظهرنا منها كما تقدم فى المقدمة الاولى ان وثاقه اليقين بما هو يقين هى المقتضية للتمسك به. و فى الكناية - كما هو المعروف - بيان المراد مع اقامة الدليل عليه، فان المراد الاستعمالى هنا الذى هو حرمه نقض اليقين بالشك يكون كالدليل و المستند للمراد الجدى المقصود الاصلى فى البيان، و المراد الجدى هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهى عن نقض اليقين.

(ثالثاً) - بعد ما تقدم ينبغى ان نسأل عن المراد من النقض (۱) فى الاخبار هل

(۱) - در مقدمه سؤم استاد مظفر همان مطلبی را که اشاره نمودیم ثابت می نماید که مراد از نقض یقین در اخبار و روایات از نظر

اراده استعمالی همان معنای حقیقی آن می‌باشد یعنی نقض یقین در معنای حقیقی خود از بین بردن یقین استعمال شده و لکن مراد جدی معنای حقیقی نمی‌باشد چه آنکه یقینی در کار نیست تا نقض شود بلکه مراد از نقض یقین در مقام اراده جدی همان عمل کردن برطبق متیقن است که معنای کنایی برای عدم نقض یقین می‌باشد.

در مسئله کنایه گاهی اراده معنای حقیقی محذور دارد مثلا در مورد کسی که نه شمشیری دارد و نه حمائل آن را اگر بگوید فلان طویل التّجاد و مراد او طولانی بودن قامت شخص باشد هیچ اشکالی ندارد.

در ما نحن فیه از لفظ لا- ینقض الیقین اگر معنای حقیقی آن در مقام اراده استعمالی اراده شود و در مقام اراده جدی عمل برطبق متیقن اراده شود محذوری ندارد بنابراین از یک طرف با استعمال لفظ یقین را در معنای حقیقی خود، از ارتکاب خلاف ظاهر اجتناب شده و از طرف دیگر با اراده معنای کنایی جلو محذور گرفته شده است و محذور این بود که یقینی در کار نمی‌باشد.

النتیجه: آنه اذا تمّت هذه المقدمات فصیح اسناد النقض الحقیقی ... ص ۷۳۲ س ۸.

استاد مظفر بعد از تقدیم مقدمات ثلاثه می‌خواهد زیربنای استدلال شیخ (مبنی بر این که اخبار و روایات منحصر در شک در رافع است) را تخریب نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۰

و خلاصه سخن استاد مظفر از این قرار است: با توجه به مقدمات ثلاثه اسناد نقض به معنای حقیقی آن را به نفس یقین صحیح است یعنی مراد از نقض یقین نقض خود یقین است و گرچه به‌طور کنایه از نقض یقین همان معنای لازم آنکه عمل برطبق متیقن باشد اراده می‌شود بنابراین یقین به نفسه شیء مبرم و محکم می‌باشد و در صحت اسناد نقض را به یقین نیاز به آن نداریم که در متعلق آن استعداد بقا و باقی ماندن را فرض نمائیم و این فرض در صورتی مورد نیاز است که از نظر لفظی اسناد نقض را به متیقن بدهیم و لو علی نحو مجاز که شیخ می‌فرمود و بلکه از نظر لفظی اسناد نقض به خود یقین داده می‌شود منتهی مراد جدی از عدم نقض یقین بطور کنایه همان عمل برطبق متیقن است و اراده (عمل برطبق متیقن) را از عدم نقض یقین مراد لیبی می‌باشد و مربوط به لفظ نخواهد بود تا قرینه لفظیه بشود برای اینکه مراد از یقین متیقن است و انگیزه آن این است که در کنایه لفظ «مکتی عنه» در تقدیر گرفته نمی‌شود یعنی در مثال «زید طویل التّجاد» لفظ مکتی عنه که طول قامت باشد در تقدیر گرفته نمی‌شود و مکتی عنه در ما نحن فیه لزوم عمل به متیقن است و نقض نه لفظا به آن اسناد داده شده و نه معنا. بنابراین نیازی نداریم که در مورد متیقن قابلیت و استعداد بقا را فرض نمائیم تا اسناد نقض به آن صحیح بشود که نقض باید مربوط به شیء بادوام و ثبات باشد چنین نیازی وجود ندارد چه آنکه اسناد نقض از نظر مقام اراده استعمالی به خود یقین داده شده است و خود یقین بما هو یقین دوام و ثبات دارد و شیء محکم و با استمرار خواهد بود.

الخلاصه ما حصل آنچه که ما در طی مباحث گذشته و بررسی مقدمات ثلاثه به آن دسترسی پیدا کردیم و حق مطلب از این قرار است کلمه نقض به خود یقین اسناد داده شده است البته بدون ارتکاب مجاز در کلمه و مجاز در حذف و مجاز در اسناد منتهی نهی از نقض یقین در روایات و اخبار عنوان قرار داده شده است و بر سبیل کنایه از آن عنوان معنای لازم آنکه لزوم عمل به طبق متیقن باشد اراده شده است که در حالت حصول شک باید آثار شرعیه متیقن مترتب بشود و این مکتی عنه لزوم عمل برطبق متیقن عبارت اخری «حکم کردن به بقای متیقن» است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۱

المراد النقض الحقیقی او النقض العملي؟ المعروف ان ارادة النقض الحقیقی محال فلا بد

و بنا بر اینکه از نهی از نقض یقین بطور کنایه لزوم عمل به متیقن اراده شده باشد جهت تحقق معنای نقض لازم نیست که در متعلق

یقین استعداد بقاء فرض شود چه آنکه معنای نقض محقق است و نقض مستند به خود یقین شیء مستحکم و بادوام و مستعد برای بقا می‌باشد و احتیاج به فرض استعداد بقا در متعلق نقض در کار نخواهد بود.

و علیه فمقتضی الاخبار ... بنابراین مقتضای اخبار حجیت استصحاب است هم در مورد شک در مقتضی و هم در مورد شک در رافع در مورد شک در رافع متعلق نقض دارای استعداد و بقا می‌باشد باتفاق شیخ و دیگران و اما در مورد شک در مقتضی متعلق نقض نفس یقین است و یقین دوام و استمرار دارد و لذا از مسئله نهی از نقض یقین نمی‌توانیم خصوص شک در رافع را استفاده نماییم و سرانجام ثابت گردید که قول به تفصیل (مختار شیخ انصاری) مدرک و سند اساسی از اخبار و روایت ندارد و بدین لحاظ قول دوم (حجیت استصحاب مطلقا) به اثبات می‌رسد و در طول بحث گذشته تفصیل شیخ انصاری را به خرابی کشاندیم و از بحث بیشتر از این راجع به تفصیل مزبور و از بحث راجع به بقیه تفصیلات صرف نظر می‌نماییم و ان شاء الله خوانندگان عزیز به مرحله آن خواهند رسید که سروکاری با رسائل شیخ انصاری پیدا نمایند و در مبحث استصحاب بطور تفصیل در زمینه استصحاب و اقوال مختلفه آن و تفصیلات گوناگونی که در مورد استصحاب مطرح شده است آشنایی کامل پیدا نمایند به امید آن روزی که برادران با موفقیت کامل با پشت سر گذاشتن کتابهای اصول فقه و لمعه و غیره و با خواندن مباحث قطع و ظن و براءت و تخییر و اشتغال کتاب رسائل به مبحث استصحاب رسائل وارد شوند و آنطوری که روح مرحوم شیخ انصاری راضی باشد بحث استصحاب را بررسی و به عمق مسائل آن آشنا شوند و بررسی مبحث استصحاب نباید به کیفیتی باشد که روح شیخ اعلام نماید: اگر می‌دانستم دوستان و طلاب عزیز این چنین سطحی و ظاهری مبحث استصحاب و مباحث دیگر رسائل را بررسی می‌نمایند اصلا کتاب رسائل را نمی‌نوشتیم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۲

أن یراد النقض العملي، لأن نقض اليقين - كما تقدم - ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه. و علی هذا بنی الشيخ الاعظم و صاحب الكفاية و غیرهما. و لكن التدقيق فی المسألة يعطى غير هذا: انما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مرادا جدیا، اما علی ما ذكرناه من أنه علی وجه الكناية، فانه - كما ذكرنا - يكون مرادا استعماليا فقط، و لا محذور فی كون المراد الاستعمالی - فی الكناية - محالا او كاذبا فی نفسه، انما المحذور اذا كان المراد الجدی المكنی عنه كذلك. و علیه، فحمل النقص علی معناه الحقیقی اولی ما دام ان ذلك یصح بلا محذور.

النتیجه:

انه اذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقص الحقیقی من أجل وثاقته من جهة ما هو یقین، و ان كان النهی عنه یراد به لازم معناه علی سبیل الكناية - فانا نقول: ان اليقين لما كان فی نفسه مبرما و محكما فلا یحتاج فی صحه اسناد النقص الیه الی فرض ان يكون متعلقه مما له استعداد فی ذاته للبقاء، و انما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظی الی نفس المتیقن و لو علی نحو المجاز. و اما كون ان المراد الجدی هو النهی عن ترك مقتضی اليقين الذى عبارة عن لزوم العمل بالمتیقن، فان ذلك مراد لثبوتی و ليس فيه اسناد للنقص الی المتیقن فی مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرینه لفظیة علی المراد من المتیقن. و السر فی ذلك ان الكناية لا یقدر فیها لفظ المكنی عنه علی ان المكنی عنه ليس هو حرمة نقض المتیقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضی اليقين الذى هو عبارة عن لزوم العمل بالمتیقن، فلا نقض مسند الی المتیقن لا لفظا و لا لثبا، حتى يكون ذلك قرینه علی ان المراد من المتیقن هو ما له استعداد فی ذاته للبقاء لأجل ان يكون مبرما یصح اسناد النقص الیه.

الخلاصة:

و خلاصه ما توصلنا اليه هو: ان الحق ان النقص مسند الى نفس اليقين بلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۳

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 الاخذ بالمتيقن في ثاني الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه، و هذا المكنى عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. و اذا كان النهي عن نقص اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك ان نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقص لانه متحقق بدون ذلك. و عليه فمقتضى الاخبار حجية الاستصحاب في موردى الشك في المقتضى و الراجع معا. و نحن اذا توصلنا الى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقا في مقابل التفصيل الذي ذهب اليه الشيخ الانصارى- لا نجد كثير حاجة في التعرض للتفصيلات الاخرى في هذا المختصر و نحيل ذلك الى المطولات لا سيما رسالة الشيخ في الاستصحاب فان في ما ذكره الغنى و الكفاية.

تنبيهات الاستصحاب (۱)**اشاره**

(۱)- شرح:

مرحوم شيخ انصارى بعد از ذکر اقوال در مورد حجیت استصحاب و مناقشه آنها دوازده امر را بعنوان تنبیهات استصحاب ذکر نموده و مرحوم صاحب کفایه دو امر دیگری را اضافه نموده و علی‌ای حال استاد مظفر جهت رعایت اختصار فقط دو تا از آن امور را مورد بحث قرار می‌دهد.

التنبیه الاول- استصحاب الكلّی ...

استصحاب کلّی دارای سه قسم می‌باشد و یک‌یک آنها را با ذکر مثال بررسی می‌نماییم.

۱- ان يكون الشك في بقاء الكلّی ... نسبت به وجود زید در فلان دار یقین داشته و بعدا راجع به بقاء زید شك حاصل نموده اگر زید باقی باشد انسان کلّی در ضمن زید موجود می‌باشد آیا استصحاب کلّی یعنی استصحاب بقاء انسان کلّی جاری

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۴

می‌شود یا خیر؟ اگر استصحاب کلّی را جاری بدانیم بقاء انسان کلّی را در (دار) در ضمن فرد می‌توانیم استصحاب نماییم و اگر وجود انسان کلّی دارای اثر و حکم شرعی باشد مترتب خواهد شد مثلا کسی نذر کرده که اگر در فلان «دار» انسان موجود باشد باید صد تومان در راه خدا بدهد.

۲- مثلا- با وجود و خروج رطوبتی از انسان یقین به حصول حدث کلّی دارد و رطوبت خارج شده بین بول و منی مردد می‌باشد بنابراین نسبت به حدث کلّی یقین دارد صددرصد حدث کلّی یا در ضمن خروج بول (حدث اصغر) و یا در ضمن خروج (منی) (حدث اکبر) حادث شده است پس از خروج رطوبت مشکوک شخص مورد فرض تحصیل وضوء نمود و هم‌اکنون در بقاء حدث کلّی شك دارد چه آنکه اگر رطوبت خارج شده منی بوده و با وضوء رفع حدث نشده و حدث کلّی باقی می‌باشد و اگر بول بوده با

وضو گرفتن حدث کَلِّی از بین رفته است بنابراین یقین سابق به حدث کَلِّی دارد و شک لاحق به بقاء حدث کَلِّی دارد.

اگر استصحاب کَلِّی جاری باشد با جریان استصحاب کَلِّی حدث ثابت می‌شود و آثار شرعیه کَلِّی حدث مترتب خواهد شد و آثار کَلِّی حدث مانند مسّ مصحف که بدون وضو و با حالت جنابت جائز نمی‌باشد مترتب می‌شود و اما آثار خصوص حدث اکبر مانند عدم جواز دخول در مسجد و قرائت عزائم مترتب نمی‌شود.

۳- ان یکون الشک فی بقاء الکلی من جهة الشک فی وجود فرد آخر ...

مثلاً- یقین دارد که زید در اطاق بوده و بنابراین یقین بوجود کَلِّی انسان در ضمن زید در اطاق داشته و بعداً زید خارج شده و احتمال می‌دهد که «بکر» وارد اطاق شده باشد و لذا در وجود بقاء کَلِّی انسان در اطاق شک دارد که اگر بکر آمده باشد تحقق کَلِّی انسان ثابت است و اگر نیامده باشد ثابت نخواهد بود.

اما القسم الاول ... استاد مظفر می‌فرماید در قسم اول از اقسام ثلاثه استصحاب کَلِّی استصحاب جاری می‌باشد یعنی استصحاب کَلِّی انسان بقاء کلی انسان را در (دار) ثابت می‌نماید و اگر وجود کلی انسان دارای اثر شرعی باشد مترتب خواهد شد و همچنین استصحاب بقاء خود آن فرد ایضا جاری است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۵

و وجود زید مثلاً در (دار) ثابت می‌شود و اگر اثر شرعی داشته باشد مترتب خواهد شد مثلاً پدر زید نذر کرده است که اگر زید در اطاق باقی باشد یک درهم در راه خدا بدهد.

کوتاه‌سخن: در جریان استصحاب و حجیت آن در مورد قسم اول کسی نزاع و خلاف نکرده است و همگان اتفاق دارند.

و اما القسم الثانی ... ص ۷۴۷، س ۲۳.

حق مطلب از نظر استاد مظفر آن است که در قسم دوم استصحاب کَلِّی جاری می‌شود. و معتبر خواهد بود یعنی در مثال مذکور که کَلِّی حدث مورد یقین بوده و بعد از وضو گرفتن بقاء کَلِّی حدث مورد شک واقع شده است (پیش از وضو بوجود کَلِّی حدث یقین داشته) و بعد از وضوء نسبت به وجود متیقن سابق در آن حاضر شک دارد و بقاء متیقن سابق (کلی حدث) را استصحاب می‌نماید و کَلِّی حدث ثابت می‌شود و اثر شرعی آنکه عدم جواز مسّ مصحف باشد مترتب خواهد شد و اما نسبت به بقاء «حدث اکبر» استصحاب جاری نمی‌شود چه آنکه حدث اکبر حالت سابقه یقینی نداشته و در مثال مورد بحث پیش از وضو نسبت به حدث اکبر یقین نداشته و لذا بعد از وضو حدث اکبر (جنابت) استصحاب نخواهد شد و حتی در مورد خصوصیت فرد (حدث اکبر) اصالة عدم جاری می‌شود و بنابراین پیش از غسل جنابت می‌تواند وارد مسجد شود چه آنکه اصالة عدم حدث اکبر جواز دخول در مسجد و قراءه عزائم را ثابت می‌نماید.

و لاجل بیان صحه جریان الاستصحاب فی الکلی فی هذا القسم ... ص ۷۴۸ س ۵

در مورد جریان استصحاب در قسم دوم از اقسام ثلاثه استصحاب کَلِّی دو تا ایراد وارد شده است که پاسخ هریک را باید بیان نماییم و در ضمن گرد و غبار از صحت جریان استصحاب زدوده و ارکان جریان استصحاب محرز خواهد شد.

الاول قال: و توهم عدم جریان الاصل فی القدر المشترك ...

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۶

ما حصل ایراد اول این است که یکی از ارکان استصحاب یقین سابق و دیگری شک لاحق است در مثال مذکور پیش از وضو گرفتن یقین به وجود کَلِّی حدث داشته است چه آنکه کَلِّی حدث یا در ضمن خروج بول و یا در ضمن خروج منی محقق است و اما بعد از وضو گرفتن شک لاحق نسبت به کَلِّی حدث ندارد چه آنکه کَلِّی حدث حسب فرض یا در ضمن خروج بول باید محقق شود و یا در ضمن خروج منی تحقق یابد و هر دو صورت منتفی می‌باشد برای اینکه با وضو گرفتن حدث اصغر مرتفع شده است و

بنابراین بعد از وضو یقینا کلی حدث در ضمن خروج بول (حدث اصغر) تحقق نمی‌یابد و اما تحقق کلی حدث در ضمن حدث اکبر (خروج منی) که به فرد طویل تعبیر شده است) ایضا منتفی است چه آنکه در حدث اکبر از اول ماجرا شک داشتیم و با اصل عدم تعبدا حدث اکبر منتفی و مرتفع می‌باشد بنابراین بعد از وضو نسبت به عدم تحقق کلی حدث در ضمن فرد قصیر حدث اصغر بالوجدان علم داریم و نسبت

به عدم تحقق کلی حدث در ضمن فرد طویل حدث اکبر تعبدا علم داریم.

نتیجه: بعد از وضو گرفتن شک لاحق در بقای کلی حدث نداریم و بلکه علم و یقین به عدم کلی حدث داریم و از اینجاست که رکن دوم استصحاب شک لاحق منتفی می‌باشد و بدین لحاظ جریان استصحاب کلی در قسم دوم با بن بست مواجه گردید.

و الجواب انّ هذا التّوهم فيه خلط بين الكلّی و فرده ...

ما حصل جواب آن است که آقای متوهم بین کلی و فرد آن خلط نموده است و اگر خلط نمی‌کرد چنین توهمی افکارش را به خود مشغول نمی‌ساخت.

علی‌ای حال ماجرا از این قرار است: (دقت فرمایید) در مثال مذکور بعد از وضو نسبت به هر دو فرد (حدث اصغر) خروج بول و (حدث اکبر) خروج منی شک لاحق نداریم چه آنکه حدث اصغر با آمدن وضو بالوجدان مرتفع شده است و حدث اکبر با اصل عدم تعبدا مرتفع شده است بنابراین نسبت به شخص حدث اصغر شک لاحق نداریم و همچنین نسبت به شخص حدث اکبر شک لاحق نداریم و بلکه در مورد هر دو فرد علی التّعیین و التّشخص یقین سابق هم نداشتیم چه آنکه در ابتدای

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۷

امر بعد از خروج رطوبت مشکوک بین بول و منی و پیش از وضو نسبت به حدوث حدث اصغر یقین نداشتیم و نسبت به حدوث حدث اکبر ایضا یقین نداشتیم و لذا در مورد هر دو فرد نه تنها رکن دوم شک لاحق منتفی است بلکه رکن اول یقین سابق ایضا منتفی می‌باشد و بدین لحاظ در مورد هر دو فرد استصحاب جاری نمی‌باشد و اما استصحاب کلی حدث جاری می‌شود چه آنکه بعد از خروج رطوبت مشکوک بین بول و منی و قبل از وضو گرفتن نسبت بتحقیق کلی حدث یقین داشتیم و بعد از وضو نسبت به تحقق کلی حدث شک لاحق داریم و لذا استصحاب در مورد بقای کلی حدث جاری خواهد بود این بود ما حصل جواب استاد مظفر نسبت به ایراد اول که از فرمایشات شیخ انصاری اقتباس فرمودند.

(مؤلف)

انصافا جواب استاد مظفر با بیانی که در کتاب اصول فقه آمده قانع کننده نمی‌باشد و ایراد مذکور را حل نمی‌کند و عین همان ایراد را تکرار نموده است و اصل اشکال باقی می‌باشد.

استاد مظفر فرمود: بعد از وضو شک در کلی حدث داریم و این صرف مدّعا است چه آنکه بعد از وضو گرفتن اگر کلی حدث مشکوک البقاء باشد یا در ضمن حدث اصغر باید باشد بدون شک با وضو گرفتن حدث اصغر بالوجدان منتفی شده است) و یا در ضمن حدث اکبر باید باشد و حدث اکبر را با اصل عدم نفی نمودیم و فرض بر این بود که غیر از دو فرد مذکور فرد سوم وجود ندارد پس بنابراین کلی حدث در ضمن چه فردی باید مشکوک البقاء باشد؟ اتفاقا اگر دقت نمائید از بیانات یک صفحه‌ای استاد مظفر پاسخ ایراد در نمی‌آید و لکن با اضافه مطلب دیگری می‌توان پاسخ اشکال را قانع کننده از آب درآورد و آن مطلب از عبارت کتاب استفاده نمی‌شود و آن این است که آری در فرصت بعد از وضو وجود کلی حدث در ضمن حدث اصغر بالوجدان منتفی می‌باشد چه آنکه با نفی وجدانی و قطعی حدث اصغر نفی تحقق کلی حدث در ضمن حدث اصغر یقینی و حتمی است و لکن نفی حدث اکبر وجدانی و قطعی نمی‌باشد و بلکه حدث اکبر بعد از وضو بتوسط اصالة

العدم نفی شده است و این اصل تنها می‌تواند وجود حدث اکبر را تعبدا نفی نماید و اگر بگوییم با نفی حدث اکبر، کلی حدث ایضا منتفی می‌شود لازم می‌آید که اصالة عدم، حدث اکبر، اصل مثبت بشود و اصل مثبت حجیت ندارد. به عبارت دیگر مثبتات اصل اعتبار ندارد و با (اصالة عدم) تنها حدث اکبر نفی می‌شود و نفی کلی حدث با اینکه تنها یک فرد دارد که همین حدث اکبر باشد از مثبتات اصالة عدم خواهد بود و مثبتات اصالت عدم حجیت ندارد بنابراین با اصالت عدم، درست است که حدث اکبر نفی شده و لکن کلی حدث مشکوک البقاء می‌باشد و لذا استصحاب در مورد کلی حدث که دارای یقین سابق و شک لاحق است جاری خواهد بود. فتأملوا.

(الثانی) - قال الشیخ الاعظم: توهم کون الشک فی بقاءه مسیبا ... ص ۷۴۹ س ۱۱

ما حصل ایراد دوم آن است که مثلا در مثال سابق شک لاحق مربوط به بقای کلی حدث که بعد از وضو گرفتن حاصل شده است و پیش از وضو گرفتن مورد یقین بوده است مسبب از شک در بقا حدث اکبر است چه آنکه با وضو حدث اصغر از بین رفته و بعد از وضو بخاطر آنکه در حدث اکبر شک داریم شک در بقای کلی حدث بوجود می‌آید و شک در حدث اکبر سبب شک در بقاء کلی حدث است و ما در مورد سبب شک در حدث اکبر «اصالة العدم» جاری می‌نماییم و خودبخود شک در بقاء کلی حدث که مسبب است از بین خواهد رفت و به عبارت دیگر با اصل عدم (حدث اکبر) از بین می‌رود و مسبب آنکه شک در کلی حدث، باشد که یکی از آثار آن می‌باشد از بین خواهد رفت بنابراین شک لاحق نسبت به کلی حدث وجود ندارد و استصحاب جاری نخواهد شد.

و الجواب الصحیح هو ما اشار الیه بقوله ...

اجمال جواب آن است که شیخ انصاری به آن اشاره نموده است و ما حصل فرمایش شیخ انصاری این است: ارتفاع قدر مشترک (همان کلی حدث که مشترک بین حدث اصغر و حدث اکبر بود) از لوازم این است که حادث اصلی (خروج بلل) همان بول اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۳۹

می‌باشد که بعد از وضو مقطوع الارتفاع می‌باشد (یعنی اگر آن مشکوک بول بوده باشد که با وضو مرتفع شده است) لازمه‌اش این است که کلی حدث (قدر مشترک) صددرصد مرتفع شده باشد بنابراین ارتفاع قدر مشترک از لازمه این است که آن بلل مشکوک بول باشد و جناب وضو آن را مرتفع نموده است و کلی حدث ایضا مرتفع شده است نه آنکه ارتفاع کلی حدث از لازمه عدم حدوث امر آخر که حدث اکبر (خروج منی) است باشد.

آری از لازمه عدم حدوث حدث اکبر آن است که در زمان ثانی کلی حدث در ضمن آن محقق نشود نه آنکه از لازمه عدم حدوث حدث اکبر ارتفاع قدر مشترک در زمان ثانی باشد.

تفصیل جواب: شک در بقاء کلی حدث مسبب برای احتمال حدوث حدث اکبر نمی‌باشد و بلکه ماجرا از این قرار است که اصل یقین به حدوث کلی حدث از اول امر مسبب دو چیز بود: (۱) احتمال خروج بول حدث اصغر و (۲) احتمال حدوث منی حدث اکبر.

به عبارت دیگر وجود کلی حدث یا در ضمن حدث اکبر بود و یا در ضمن حدث اصغر و بعد از وضو گرفتن شک در بقای کلی حدث ایضا مستند به دو چیز است یکی احتمال وجود حدث اکبر و دیگری احتمال وجود حدث اصغر به این کیفیت (دقت فرماید) بعد از وضو احتمال می‌دهیم که حدث کلی باقی باشد به خاطر احتمال حدوث خروج منی و احتمال می‌دهیم که حدث کلی باقی نباشد به خاطر اینکه احتمال داده می‌شود که حادث اول بول بوده و هم‌اکنون با وضو مرتفع شده است به عبارت دیگر شک در بقای کلی حدث در دو طرف خود احتمال دارد و طبیعت شک این چنین است:

۱- احتمال بقاء ۲- احتمال عدم بقاء

این هر دو احتمال مسئله شک در بقا را بوجود می‌آورد احتمال بقا، زائده احتمال حدوث حدیث اکبر است و احتمال عدم بقا زائده احتمال حدوث حدیث اصغر است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۰

که با وضو رفع شده است بنابراین شک در بقای کلی حدیث مسبب برای شک در حدوث حدیث اکبر تنها نمی‌باشد بلکه مسبب دو چیز است:

۱- احتمال حدوث حدیث اصغر ۲- احتمال حدوث حدیث اکبر و قول معترض مبنی بر اینکه شک در بقا تنها مسبب برای شک در حدیث اکبر است بی‌اساس می‌باشد.
و الحاصل: انّ احتمال وجود الکلی ...

حاصل جواب این شد که احتمال و شک در بقاء کلی (کلی حدیث) مسبب و زائده شک در این است که آیا بلل مشکوک فرد طویل (منی) بوده و یا فرد قصیر (بول) بوده است نه آنکه شک در بقای کلی حدیث مسبب و زائده تنها احتمال حدوث طویل (حدیث اکبر) باشد تا ایراد معترض جان بگیرد و بگوید احتمال حدوث اکبر با اصل عدم نفی می‌شود و در نتیجه احتمال بقای کلی حدیث که مسبب است نفی خواهد شد این چنین نخواهد بود.

بنابراین باید دو تا اصل عدم، جاری شود یکی در مورد احتمال حدوث منی و دیگری در مورد احتمال حدوث بول در این صورت هر دو اصل هر دو فرد را نفی می‌کند و کلی حدیث خودبخود نفی می‌شود و ایراد معترض وارد خواهد بود و لکن در مورد خروج بول «اصل عدم» جاری نخواهد شد چه آنکه با وضو گرفتن مقطوع العدم شده است.

و الاصلان معالاً یجریان ... یعنی هر دو اصل بعد از وضو جاری نمی‌شوند چه آنکه در مورد بول اصل جاری نمی‌شود برای اینکه با آمدن وضو خروج بول مقطوع العدم شده و قبل از وضو اگر هر دو اصل جاری شود با علم اجمالی مخالفت می‌شود برای اینکه علم اجمالی داریم که بلل خارج شده یا منی می‌باشد و یا بول.

و این است که ایراد معترض جای پای در ماجرای استصحاب کلی در قسم دوّم نخواهد داشت و در استصحاب کلی حدیث یقین سابق هم موجود است و شکّ لاحق هم موجود می‌باشد.

و اما القسم الثالث و هو ما اذا كان الشك ... ص ۷۵۰، س ۸.

قسم سوّم از اقسام ثلاثه استصحاب کلی آن بود که شک در بقای کلی از احتمال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۱

وجود فرد ثانی که غیر از فرد اوّل است سرچشمه می‌گیرد باین کیفیت: به وجود زید در اطاق نگهبانی یقین داشتیم و بعد از مدتی یقیناً زید رفته است و احتمال می‌دهیم که بکر وارد اطاق شده باشد، بنابراین وجود کلی انسان در ضمن (زید) متیقّن سابق است و پس از رفتن زید و احتمال آمدن بکر نسبت به بقاء کلی انسان در ضمن (بکر) شک لاحق داریم و منشا شک در بقاء احتمال ورود آقای بکر در اطاق نگهبانی می‌باشد همین قسم سوّم به دو نحو تصوّر می‌شود: نحوه اوّل: هنوز زید اطاق نگهبانی را ترک نگفته آقای بکر آمده و پیش از خروج زید از اطاق باهم ملاقات داشتند و در کنار هم چند استکان چای نوشیده‌اند و سیگاری را تبدیل به دود و گپی زده‌اند و سپس آقای زید پست نگهبانی را به آقای بکر تحویل داده و رفته است.

نحوه دوّم: هم‌زمان با خروج زید آقای بکر وارد اطاق شده است یعنی زید از درب خروجی خارج و آقای بکر از درب ورودی وارد شده است و این نحوه دوّمی گاهی به همین کیفیت که مقارن خروج زید بکر وارد شده است تحقق می‌یابد و گاهی با تبدیل فرد اوّل به فرد ثانی تحقق می‌یابد مثلاً- یک فرد از ماء به فرد دیگری تبدیل شده است فرد اوّل زلال و خنک و صاف بوده و به آب گل‌آلود و گرم و نجس تبدیل شده است و یا سواد شدید تبدیل به سواد ضعیف شده باشد.

در مورد جریان استصحاب در قسم سوّم که با انحاء مختلف آن مورد توضیح قرار گرفت سه احتمال (احتمال بلا دلیل) و یا سه قول (احتمال با دلیل) وجود دارد ۱- جریانه مطلقاً ۲ عدم جریانه مطلقاً، ۳- در نحوه اوّل که حدوث فرد ثانی در ظرف وجود فرد اوّل بوده یعنی ورود بکر در صورتی بوده که زید در اطاق موجود بوده است استصحاب جاری می‌شود و حجیت خواهد داشت. و اما در نحوه دوّم که ورود و حدوث فرد ثانی مقارن با خروج و ارتفاع فرد اوّل بوده است استصحاب کلی جاری نبوده و اعتباری نخواهد داشت.

و السّر فی الخلاف يعود الی: انّ الارکان ... ص ۷۵۰ س ۱۹.

سر و انگیزه نزاع مزبور مبنی بر جریان و عدم جریان استصحاب کلی در قسم سوّم آن است که شرط پنجم از شرایط هفت گانه استصحاب در قسم سوّم موجود نمی‌باشد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۲

شرط پنجم این بود که مشکوک و متیقّن از نظر ذات باید متحد باشند مثلاً نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین دارد و نسبت به همان عدالت منتهی در روز شنبه شک دارد) یعنی مشکوک و متیقّن از نظر ذات باید متحد باشند و از نظر زمان متعدّد باشند.

در ما نحن فیه متیقّن (کلی انسان) است که در ضمن زید در اطاق مورد مثال وجود دارد و بعد از خروج زید و ورود احتمالی بکر در بقای همان کلی انسان منتهی در ضمن بکر شک داریم یعنی متیقّن کلی انسان در ضمن زید است و مشکوک همان کلی انسان منتهی در ضمن بکر خواهد بود متیقّن و مشکوک اتّحاد نوعی دارند آیا اتّحاد نوعی در تحقق شرط پنجم استصحاب کفایت می‌نماید یا خیر؟ در اینجا دو تا سؤال مطرح است آیا وحدت نوعی در تحقق شرط پنجم استصحاب کافی می‌باشد و یا وحدت خارجی و شخصی لازم است؟

سؤال دوّم: کلی طبیعی با وجود افراد خود وحدت شخصی و خارجی دارد یا خیر؟

کلی طبیعی: کلی بر سه قسم است:

۱- کلی طبیعی ۲- کلی منطقی ۳- کلی عقلی

معیار در کلی طبیعی آن است که آقای ملاحظه گر مثلاً انسان را بما هو انسان بدون توجّه به اینکه انسان کلی می‌باشد و یا غیر کلی ملاحظه نماید و حکم نماید بر اینکه الانسان حیوان ناطق این کلی، کلی طبیعی می‌باشد و تنها طبیعت انسان بما هو انسان ملاحظه شده و لذا کلی طبیعی می‌نامند.

معیار در کلی منطقی آن است که ملاحظه گر مفهومی را که فرض صدقش بر کثیرین ممنوع نمی‌باشد ملاحظه می‌نماید و بدون توجّه و التفات به طبیعت و از هر ماده‌ای مانند مفهوم کلی انسان و حجر و غیره که به جهت ملاحظه کذائی که حتی طبیعت شیء را هم در نظر نداشته است کلی مذکور را منطقی می‌نامند.

معیار در کلی عقلی آن است که مفهوم کلی انسان را بما هو مفهوم کلی ملاحظه نماید و به جهت آنکه جز در ذهن موطنی ندارد لذا کلی عقلی می‌گویند (به صفحه ۸۶ المنطق از استاد مظفر مراجعه نمایید).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۳

در مورد کلی طبیعی دو تا نظریه وجود دارد: نظریه اوّل کلی طبیعی انسان وحدت خارجی در ضمن افراد خود دارد یعنی انسان کلی هم در ضمن زید موجود است و هم در ضمن بکر و خالد و غیره به این معنی که کلی طبیعی با وجود واحد خود در ضمن افراد متعدّد و متباین تحقّق دارد بنابراین انسان کلی در زید انسان عین انسان کلی ای است که در «بکر انسان» موجود است و لذا کلی طبیعی وحدت شخصی و خارجی با وجود افراد خود دارد البته وجود کلی طبیعی بتوسط افراد خود موجود می‌باشد.

این نظریه را ابن سینا از بعضی از معاصرین خود نقل نموده است از باب مثال مانند یک پدر نسبت به فرزندان متعدّد که زید با بکر

پدر واحد دارد و پدر زید عین پدر بکر است و کلی طبیعی در ضمن زید عین کلی ای است که در ضمن بکر موجود می‌باشد. نظریه دوّم: کلی طبیعی اصلا وجود ندارد و بلکه وجود عرضی دارد یعنی عارض بر فرد می‌شود به این معنا که زید نسبت به ذات خود وجود شخصی دارد و بالعرض منسوب به انسان کلی طبیعی ایضا خواهد بود به عبارت دیگر در (زید انسان زید بالعرض منسوب به یک حصّه‌ای از انسان کلی می‌باشد و حصّه موجود در ضمن زید غیر از حصّه‌ای است که در ضمن بکر موجود است و از باب مثال مانند پدرها نسبت به فرزندها که هر فرزندی پدری مخصوص به خود دارد که نسبت به پدر دیگری تباین دارد. کلی طبیعی در ضمن زید غیر از کلی طبیعی ایست که در ضمن بکر موجود است نتیجه: کلی طبیعی در یک صورت وحدت شخصی و خارجی دارد و بنا بصورت دیگری وحدت نوعی خواهد داشت یعنی بنا بر نظریه اوّل کلی طبیعی در ضمن زید عین کلی طبیعی ای است که در ضمن بکر موجود است و بنا بر نظریه دوّم که در نزد محققین معروف می‌باشد کلی طبیعی در ضمن زید غیر از کلی طبیعی ای است که در ضمن بکر موجود است منتهی نسبت به هم فقط وحدت نوعی دارد به این معنا:

کلی طبیعی در ضمن زید کلی طبیعی در ضمن «بکر» هر دو کلی می‌باشد مانند زید که اتحاد نوعی با بکر دارد و هر دو از نوع انسان می‌باشند.

فالقائل بجریان استصحاب فی هذا القسم اما ان يلتزم ... ص ۷۵۱ س ۱۰.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۴

کسی که استصحاب کلی را در قسم سوّم جاری و معتبر می‌داند باید به یکی از دو امر ملتزم شود و در غیر این صورت نباید هوای جریان استصحاب را در قسم سوّم در سر بپروراند یا باید ملتزم شود که در تحقق شرط پنجم استصحاب وحدت نوعیه کافی می‌باشد که در این صورت در قسم سوّم و در مثال مذکور استصحاب کلی انسان را جاری می‌نماید و وجود کلی انسان ثابت می‌شود با وجود زید در اطاق نسبت به وجود کلی انسان در ضمن زید از اطاق نسبت به ورود بکر در اطاق شک داشتیم و با جاری کردن استصحاب وجود کلی انسان در ضمن بکر ثابت می‌شود متیقن کلی انسان در ضمن زید بود و مشکوک کلی انسان در ضمن بکر بود و متیقن و مشکوک باهم اتحاد نوعی دارند و اتحاد نوعی در مسئله جریان استصحاب کافی می‌باشد و اگر وحدت نوعی در تحقق شرط پنجم استصحاب کفایت نکند و صحت جریان استصحاب مشروط به اتحاد شخصی و خارجی ای متیقن و مشکوک باشد؛

آقای قائل به جریان استصحاب باید نظریه اوّل را در مورد کلی طبیعی ملتزم شود. که در این صورت کلی انسان در ضمن زید عین کلی انسان است که در ضمن بکر محقق می‌شود و سرانجام متیقن و مشکوک اتحاد شخصی و خارجی پیدا می‌کند و جریان استصحاب بلامانع خواهد بود.

و اذا أتضح هذا التحليل الدقيق لمنشا الاقوال ...

استاد مظفر از تحلیل و بررسی‌ای که تقدیم خوانندگان و طلاب و اساتید گردید این چنین نتیجه‌برداری می‌نماید: در بین اقوال ثلاثه مربوط به جریان و عدم جریان استصحاب کلی در قسم سوّم قول دوّم (عدم جریان استصحاب مطلقا) مطابق واقع و ذی حق می‌باشد. اما اوّلا ...

ناگفته پیداست که مراد از شرط پنجم در استصحاب (اتحاد مشکوک و متیقن) اتحاد خارجی و شخصی می‌باشد و بدون شک و با وضوح و روشنی کامل همانند روشنی آفتاب در نظام منظومه شمسی مراد از بقای مستصحب آن است که [۱۱]

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲؛ ص ۷۴۵

با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۵

عین متیقن سابق در زمان لاحق باقی باشد و اگر تنها اتحاد نوعی کافی باشد همان ماجرای من از بهر حسین (ع) در اضطرابم تو از عباس (ع) می‌گویی جوابم مصداق پیدا می‌کند در مسئله استصحاب معنای بقای مستصحب آن است که عین مستصحب بعد از یقینی بودن آن از نظر وجود خارجی استمرار و دوام داشته باشد یعنی اتحاد خارجی و شخصی بین متیقن و مشکوک باید برقرار باشد و در استصحاب کلی در قسم سوّم اتحاد خارجی وجود ندارد مثلا در استصحاب کلی انسان در ضمن زید یقین داشتیم و هم‌اکنون یعنی بعد از خروج زید از اطاق و با احتمال ورود بکر در اطاق در بقای کلی انسان شک داریم به این معنا که اگر بکر وارد شده باشد کلی انسان محقق می‌شود و اگر بکر وارد نشده باشد کلی انسان محقق نخواهد بود (دقت فرمایید): مقصود از استصحاب کلی این نیست که ماهیت انسان را من حیث هی استصحاب نماییم که در این صورت متیقن و مشکوک متحد خواهد بود چه آنکه ماهیت انسان من حیث هی کلی عقلی می‌باشد که تنها در ذهن وجود دارد بلکه ماهیت انسان من حیث وجود خارجی آنکه موضوع ترتب احکام فعلیه می‌باشد را استصحاب می‌نماییم و در این صورت متیقن کلی انسان در ضمن زید می‌باشد و مشکوک ماهیت انسان در ضمن بکر خواهد بود و متیقن و مشکوک اتحاد خارجی ندارند چه آنکه مشخصات زید غیر از مشخصات بکر است و استصحاب کلی در قسم سوّم بخاطر نبود اتحاد متیقن و مشکوک جاری نخواهد شد.

و اما ثانيا فلانّه من الواضح ايضا انّ الحقّ انّ نسبة الكلّي ... ص ۷۵۱ س ۱۹.

نظریه اول راجع به کلی طبیعی قابل قبول نمی‌باشد یعنی کلی طبیعی با افراد خود اتحاد خارجی ندارد و بلکه نسبت کلی با افرادش از قبیل نسبت آباء الی الابناء می‌باشد یعنی هر فردی از افراد کلی طبیعی بالعرض منسوب به کلی می‌باشد و هر کدام حصه از کلی را دارد که حصه کلی در ضمن زید غیر از حصّه‌ای است که در ضمن بکر می‌باشد چه آنکه از ضروری و بدیهی است که کلی طبیعی وجود مستقل ندارد لا وجود له الا بالعرض بوجود افراد... و بلکه به وسیله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۶

بعد فراغ الشیخ الانصاری من ذکر الاقوال فی المسأله و مناقشتها شرع فی بیان امور تتعلق به بلغت اثنی عشر أمرا، و اشتهرت باسم (تنبیهات الاستصحاب)، فصار لها شأن کبیر عند الاصولیین، و صارت موضع عنایتهم، لما لأكثرها من الفوائد الکبیره فی الفقه و لما لها من المباحث الدقیقه الاصولیه. و زاد فیها شیخ أساتذتنا فی الکفایه تنبیهین فصارت اربعه عشر تنبیها. و نحن ذاکرون بعون الله تعالی أهمها متوخین الاختصار حد الامکان و الاقتصار علی ما ینفع الطالب المبتدئ.

(التنبیه الاول) استصحاب الكلّي (۱)

الغرض من استصحاب الكلّي: هو استصحابه فیما اذا تیقن بوجوده فی ضمن فرد من أفراد ثم شك فی بقاء نفس ذلك الكلّي. و هذا الشك فی بقاء الكلّي فی ضمن أفراد یتصور علی انحاء ثلاثه عرفت باسم اقسام استصحاب الكلّي:

افراد خود وجود عرضی دارد به این معنا که زید مثلا نسبت به ذات خود وجود شخصی و جزئی است و نسبت به انسان کلی وجود عرضی برای انسان می‌باشد به عبارت دیگر زید مصداق انسان است و انسان کلی یکی از حصه‌هایش در ضمن زید است و عارض بر زید می‌باشد یعنی زید بالعرض نسبت داده می‌شود به انسان کلی.

و فی مقامنا ... در ما نحن فیه و در مثال مذکور حصّه‌ای از کلی انسان در ضمن زید محقق گردید و با خروج زید از اطاق آن حصّه از کلی از بین می‌رود و حصه دیگر از کلی که در ضمن بکر است محقق می‌شود و با حصه قبلی متحد نمی‌باشد و بلکه از ابتدای امر مشکوک الحدوث بوده است.

بنابراین متیقن و مشکوک از اتحاد خارجی که شرط شماره ۵ را در باب شرایط استصحاب تشکیل می‌دهد برخوردار نمی‌باشد و استصحاب در قسم سوّم از اقسام ثلاثه استصحاب کلیّ محلی از اعراب ندارد و جای پایی برای جریان نخواهد داشت ۱- هذا هو التنبیه الاول فی تعداد الرسائل و التنبیه الثالث فی تعداد الکفایة.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۷

۱- ان يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تتيقن بوجوده.

۲- ان يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقا بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزما و بين ما هو مرتفع جزما، ای انه كان قد تيقن على الاجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلّي فيتيقن بوجود الكلّي في ضمنه، و لكن هذا الفرد الواقعي مردد عنده بين ان يكون له عمر طويل فهو باق جزما في الزمان الثاني و بين ان يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزما في الزمان الثاني. و من أجل هذا التردد يحصل له الشك في بقاء الكلّي.

مثاله: ما اذا علم على الاجمال بخروج بلبل مردد بين أن يكون بولا أو متيا، ثم توضحاً فانه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلّي في ضمن هذا الفرد المردد، فان كان البلبل بولا فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزما و ان كان متيا فحدثه اكبر لم يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلّي يستصحب هنا كلی الحدث، فتترتب عليه آثار كلی الحدث مثل حرمة مس المصحف، اما آثار خصوص الحدث الاكبر او الاصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد و قراءة العزائم.

۳- ان يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، أي ان الشك في بقاء الكلّي مستند الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، لانه ان كان الفرد الثاني قد وجد واقعا فان الكلّي باق بوجوده و ان لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلّي بارتفاع الفرد الاول.

اما (القسم الاول)- فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلّي فيترب عليه اثره الشرعي، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد فيترب عليه اثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية. و هذا لا خلاف فيه.

و اما (القسم الثاني)- فالحق فيه ايضا جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلّي، و اما بالنسبة الى الفرد فلا يجري قطعاً، بل الفرد يجري فيه استصحاب عدم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۸

خصوصية الفرد، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلی الحدث بعد الوضوء فلا يجوز له مس المصحف، اما بالنسبة الى خصوصية الفرد فالاصل عدمها، فما هو من آثار خصوص الجنابة مثلا لا يجب الاخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد و قراءة العزائم كما تقدم.

و لاجل بيان صحة جريان الاستصحاب في الكلّي في هذا القسم الثاني و حصول اركانه لا بد من ذكر ما قيل إنه مانع من جريانه و الجواب عنه. و قد اشار الشيخ الى وجهين في المنع و أجاب عنهما، و هما كل ما يمكن ان يقال في المنع:

(الاول)- قال: «و توهم عدم جريان الاصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشکوك الحدوث و هو محكوم الانتفاء بحكم الاصل».

توضیح التوهم: ان أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، و في المقام ان حصل الركن الاول و هو اليقين بالحدوث، فان الركن الثاني و هو الشك في البقاء غير حاصل. وجه ذلك ان الكلّي لا وجود له الا بوجود أفراد، و من الواضح ان وجود الكلّي في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني وجدانا، و اما وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشکوك الحدوث من أول الامر و هو منفي بالاصل فيكون الكلّي مرتفعا في الزمان الثاني إما وجدانا أو بالاصل تعبداً، فلا شك في بقائه.

و الجواب: ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلي و فرده، أو فقل فيه خلط بين ذات الحصه من الكلي أى ذات الكلي الطبيعي و بين الحصه منه بما لها من الخصوصية و التعین الخاص، فان الذى هو معلوم الارتفاع اما وجدانا او تعبدا انما هو الحصه بما لها من التعین الخاص، و هى بالاضافه الى ذلك غير معلومه الحدوث أيضا، فلم يتحقق فيها الركنان معا، لانه كما ان كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث فى نفسه فان الحصه الموجوده به بما لها من التعین الخاص كذلك مشكوكه الحدوث، اذ لا يقين بوجود هذه الحصه و لا يقين بوجود تلك الحصه، و لا موجود ثالث حسب الفرض.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۴۹

و اما ذات الحصه المتعینه واقعا لا بما لها من التعین الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أى القدر المشترك بينهما، ففى الوقت الذى هى فيه معلومه الحدوث هى مشكوكه البقاء اذ لا علم بارتفاعها و لا تعبد بارتفاعها بل لاجل القطع بزوال التعین الخاص يشك فى ارتفاعها و بقائها لاحتمال كون تعینها هو التعین الباقى أو هو التعین الزائل، و ارتفاع الفرد لا يقتضى الارتفاع الحصه المتعینه به، و هى كما قدمنا غير معلومه الحدوث و انما المعلوم ذات الحصه أى القدر المشترك:

و الحاصل: ان ما هو غير مشكوك البقاء اما وجدانا أو تعبدا لا يقين بحدوثه أصلا و هو الحصه بما لها من التعین الخاص، و ما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا و هو ذات الحصه لا بما لها من التعین الخاص. و قد اشار الشيخ الى هذا الجواب بقوله: «انه لا يقدح ذلك فى استصحابه بعد فرض الشك فى بقائه و ارتفاعه».

(الثانى) - قال الشيخ الاعظم: «توهم كون الشك فى بقائه مسببا عن الشك فى حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فاذا حكم باصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لانه من آثاره».

و الجواب الصحيح هو ما اشار اليه بقوله: «ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الامر الآخر. نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو فى ضمنه من القدر المشترك فى زمان الثانى لا ارتفاع القدر المشترك بين الامرين. و بينهما فرق واضح».

توضیح ما افاده من الجواب: إنا نمنع ان يكون الشك فى بقاء القدر المشترك - أى الكلى - مسببا عن الشك فى حدوث الفرد الطويل و عدمه، لان وجود الكلى - حسب الفرض - متيقن الحدوث من اول الامر اما فى ضمن القصير او الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستندا الى عدم الفرد الطويل من الاول و الا لما وجد من الاول، بل فى الحقیقه ان الشك فى بقاء الكلى أى فى وجوده و عدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند الى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعنى يستند الى الاحتمالين معا لا لخصوص احتمال وجود الطويل،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۰

اذ يحتمل بقاء وجوده الاول لاحتمال حدوث الطويل و يحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعا فى ثانى الحال.

و الحاصل: ان احتمال وجود الكلى و عدمه فى ثانى الحال مسبب عن الشك فى ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لانه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى كون نفيه بالاصل موجبا لنفى الشك فى وجود الكلى فى ثانى الحال، فلا بد من نفي كل من الفردين بالاصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك و الاصلان معا لا يجريان مع فرض العلم الاجمالى.

و اما (القسم الثالث) - و هو ما اذا كان الشك فى بقاء الكلى مستندا الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوين:

۱- ان یحتمل حدوث الفرد الثانی فی ظرف وجود الاول.

۲- ان یحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الاول، و هو علی نحوین: اما بتبدله الیه أو بمجرد المقارنة الاتفاقیة بین ارتفاع الاول و حدوث الثانی.

و فی جریان الاستصحاب فی هذا (القسم الثالث) من الکلی احتمالات أو أقوال ثلاثة:

أ- جریانه مطلقا.

ب- عدم جریانه مطلقا.

ج- التفصیل بین النحوین المذكورین، فیجری فی الاول دون الثانی مطلقا.

و هذا التفصیل هو الذی مال الیه الشیخ الاعظم.

و السر فی الخلاف یعود الی: ان الارکان فی الاستصحاب هل هی متوفرة هنا أو غیر متوفرة، 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 بقاؤه فی هذا القسم فهو واحد نوعا، فینبغی ان یسأل:

اولا- هل هذه الوحدة النوعیة بین المتیقن و المشکوک کافیة فی تحقق الوحدة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۱

المعتبرة فی الاستصحاب أو غیر کافیة بل لا بد له من وحدة خارجیة.

ثانيا- بعد فرض عدم کافیة الوحدة النوعیة هل ان الکلی الطبیعی له وحدة خارجیة بوجود افراده، بمعنی انه یكون بوحدته الخارجیة معروضا لتعینات أفراده المتباينة، بناء علی ما قیل من ان نسبة الکلی الی افراده من باب نسبة الاب الواحد الی الابناء الكثيرة كما نقل ذلك ابن سینا عن بعض من عاصره، أو ان الکلی الطبیعی لا وجود له الا بوجود افراده بالعرض ففی کل فرد حصة موجودة منه غیر الحصة الموجودة فی فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجیة بوجود افراده المتعددة بل نسبتته الی افراده من قبیل نسبة الآباء المتعددة الی الابناء المتعددة، و هذا هو المعروف عند المحققین.

فالقائل بجریان الاستصحاب فی هذا القسم اما ان یلتزم بكفاية الوحدة النوعیة فی تحقق رکن الاستصحاب و اما ان یلتزم بان الکلی له وحدة خارجیة بوجود افراده المتعددة، و الا فلا یجری الاستصحاب.

و اذا اتضح هذا التحلیل الدقیق لمنشأ الاقوال فی المسألة یتضح الحق فیها، و هو القول الثانی و هو عدم جریان الاستصحاب مطلقا.

اما (اولا)، فلانه من الواضح عدم کافیة الوحدة النوعیة فی الاستصحاب، لان معنی بقاء المستصحب فیہ هو استمراره خارجا بعد یقین به. و نحن لا نعنی من استصحاب الکلی استصحاب نفس الماهیة من حیث هی فان هذا لا معنی له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجی لغرض ترتیب احکامها الفعلیة.

و اما (ثانيا)، فلأنه من الواضح ایضا ان الحق ان نسبة الکلی الی افراده من قبیل نسبة الآباء الی الابناء، لانه من الضروري أن الکلی لا وجود له الا بالعرض بوجود افراده.

و فی مقامنا قد وجدت حصة من الکلی و قد ارتفعت هذه الحصة یقینا، و الحصة الاخری منه فی الفرد الثانی هی من أول الامر مشکوكة الحدوث، فلم یتحده المتیقن و المشکوک.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۲

و بهذا یفترق القسم الثالث (۱) عن القسم الثانی من استصحاب الکلی، لانه فی

(۱) - ممکن است در حین بررسی و تحلیل مطالب فوق الذکر کسی کلمات (اعتراض یعتراض اعتراض) را زیر لب زمزمه نماید و بگوید: اگر ماجرا آن‌چنان باشد که بررسی گردید باید استصحاب در قسم اول و دوم استصحاب کلی ایضا به سقوط کشانده شود. استاد مظفر از این اشکال فرضی پاسخ می‌دهد قسم دوم با قسم سوم فرق دارد در مثال قسم دوم خروج رطوبت مشکوک بین بول و منی آنچه که مورد یقین است و متیقن سابق می‌باشد یک حصه از کلی است و آن حصه از کلی از نظر نفس الامر و واقع معین است منتهی از نظر ظاهری مجمل می‌باشد که آیا آن حصه از کلی در ضمن بول است که حدث اصغر می‌باشد و یا در ضمن منی است که حدث اکبر خواهد بود بنابراین متیقن ما حصه از کلی می‌باشد و همین حصه از کلی بعد از وضو گرفتن مورد شک واقع می‌شود و مشکوک لاحق را بوجود می‌آورد و لذا فرق قسم دوم با سوم این شد که در قسم دوم اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک برقرار است بخلاف قسم سوم که از اتحاد خارجی فی ما بین متیقن و مشکوک خبری نخواهد بود.

و بهذا ایضا یتضح آنه لا وجه ... ص ۷۵۳ س ۴ از بیان سابق معلوم گردید استصحاب کلی در قسم سوم بخاطر عدم اتحاد متیقن و مشکوک جاری نمی‌شود بنابراین قول به تفصیل در قسم سوم مبنی بر اینکه اگر احتمال وجود فرد ثانی در ظرف وجود فرد اول باشد استصحاب جاری می‌شود و الا اگر احتمال فرد ثانی مقارن با ارتفاع فرد اول باشد استصحاب جاری نمی‌شود ایضا محکوم به بطلان می‌باشد.

به سخن دیگر در مورد قسم سوم سه قول نقل کردیم.

۱- جریان استصحاب مطلقاً ۲- عدم جریان مطلقاً ۳- اگر احتمال حدوث فرد دوم در ظرف وجود فرد اول باشد در این صورت استصحاب جاری می‌باشد اما اگر احتمال حدوث فرد دوم مقارن و هم‌زمان با ارتفاع فرد اول باشد در این صورت استصحاب جاری نمی‌باشد.

استاد مظفر می‌فرماید: این قول بتفصیل ایضا باطل است چه آنکه احتمال حدوث

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۳

القسم الثانی - كما سبق - ذات الحصه من الكلی المتعینة واقعا المعلومه الحدوث علی الاجمال هی نفسها مشکوکة البقاء، حیث لا یدری انها الحصه المضافه الی الفرد الطویل أو الفرد القصیر.

و بهذا ایضا یتضح انه لا وجه للتفصیل المتقدم الذی مال الیه الشیخ الاعظم، فان احتمال وجود الفرد الثانی فی ظرف وجود الفرد الاول لا یقدم و لا یؤخر و لا یضمن الوحده الخارجیه للمتیقن و المشکوک الا اذا قلنا بمقاله من یدهب (۱) الی ان نسبة الکلی الی افراده من قبیل نسبة الاب الواحد الی ابائه، و حاشا الشیخ ان یری هذا الرأی. و لا شک ان الحصه الموجوده فی ضمن الفرد الثانی من أول الامر

فرد ثانی بر فرضی که در ظرف وجود فرد اول باشد نه مقدم باشد و نه مؤخر دردی را دوا نمی‌کند و مسئله اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک را تضمین نخواهد کرد و لذا به خاطر عدم اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک استصحاب جاری نخواهد شد.

نتیجه: جریان استصحاب در قسم سوم با انحاء و صور مختلف آن غیر ممکن است.

(۱) - ألاً اذا قلنا بمقاله من یدهب ...

آری اگر در مورد کلی طبیعی نظریه اول را قبول کنیم که اتحاد کلی با فرد خود، خارجی و شخصی می‌باشد در قسم سوم استصحاب کلی اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک محرز می‌شود و جریان استصحاب بلامانع خواهد بود و لیکن از شیخ انصاری بعید است که در مورد کلی طبیعی نظریه اول را بپذیرد نتیجه: و لا شک ان حصه الموجوده فی ضمن الفرد الثانی ... در مثال فرضی

راجع به قسم سوّم متیقّن ما حصه از کلی انسان است که در ضمن زید محقق شده است و بعدا متیقّنه الارتفاع شده است. و مشکوک ما حصه دیگری از کلی انسان است که در ضمن بکر مشکوک الحدوث می‌باشد و بالاخره متیقّن حصه از کلی است و مشکوک حصه دیگری از کلی است و باهم اتحاد خارجی و شخصی ندارند و لذا استصحاب جاری نمی‌باشد و استصحاب قسم سوّم از لحاظ نداشتن شرط پنجم عین همان استصحاب فرد مردد است که بحثش خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۴

مشکوکه الحدوث، و اما المتیقّن حدوثة فهو حصه اخرى و هی فی عین الحال متیقّنه الارتفاع. و یکون و زان هذا القسم و زان استصحاب الفرد المردد الآتی ذکره.

تنبیه و قد استثنی (۱) من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق

(۱) - نتیجه بحث راجع به استصحاب کلی در قسم سوّم این شد که بخاطر عدم اتحاد مشکوک و متیقّن استصحاب جاری نمی‌شود از همین قاعده (عدم جریان استصحاب در جایی که اتحاد خارجی بین متیقّن و مشکوک نباشد) موردی استثنا شده است یعنی در آنجایی که با تسامح عرفی (چشم‌پوشی از ناحیه اهل عرف) فرد لاحق ادامه و استمرار فرد سابق به حساب می‌آید استصحاب جاری خواهد شد مثلا- یقین داشته که در فلان جسم سواد و سیاهی وجود داشته و بعد اشک حاصل نموده که آن سواد از بین رفته و سیاهی دیگری آمده است و یا سواد شدید تبدیل به سواد ضعیف شده است در این مورد همه علما استصحاب را جاری می‌دانند و مسئله اتحاد بین متیقّن و مشکوک گرچه از نظر دقت عقلی محرز نمی‌باشد و لیکن از نظر عرف سواد سابق باسواد بعدی و یا سواد شدید با سواد ضعیف متحد می‌باشد و فرد دوّم استمرار و ادامه فرد اوّل است و با تسامح عرفی اتحاد بین متیقّن و مشکوک برقرار خواهد بود.

مثال دیگر: مثلا یقین به صفت «کثیر الشک» در خود داشته و بعدا در ارتفاع آن شک نموده و یا در مورد تبدل آن به مرتبه ضعیفی از «کثیر الشک» شک نموده است متیقّن و مشکوک از نظر عرفی اتحاد دارد و لذا استصحاب جاری خواهد شد.

مرحوم شیخ انصاری در مورد علت و انگیزه جریان استصحاب فرموده است که در مسئله اتحاد متیقّن و مشکوک آنچه که معیار و مورد توجه است اتحاد عرفی می‌باشد و از نظر عرف باید فرد لاحق استمرار و ادامه فرد سابق باشد و از نظر دقت عقلی گرچه فرد لاحق مغایر با فرد سابق می‌باشد در عین حال مانع از جریان استصحاب نخواهد بود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۵

المشکوک الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل و شك في ارتفاعه أصلا أو تبدله بسواد أضعف، فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. و من هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلا أو تبدلها الى مرتبة من الشك دون الاولى.

قال الشيخ الاعظم في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: «العبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا الى اللاحق، و لو كان الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد السابق». یعنی ان العبرة في اتحاد المتیقّن و المشکوک هو الاتحاد عرفا و بحسب النظر المسامحی و ان كانا بحسب الدقة العقلية متغایرين كما فی المقام.

التنبیه الثاني (۱) (الشبهة العبائیة أو استصحاب الفرد المردد) (۲)

(۲) - تنبیه دوّم نه در رسائل مذکور است و نه صاحب کفایه از آن یادی کرده است در طی بحث تحت عنوان تنبیه دوّم با شبهه عبائیه و همچنین با استصحاب فرد مردد آشنا می‌شویم و هدف اصلی در تنبیه دوّم دفع اشکال و اعتراضی است که بر جریان استصحاب در قسم دوّم از اقسام کلی ایراد شده است که اگر شبهه عبائیه توجیه نشود و یا پاسخ داده نشود ضربه بسیار کاری بر قسم دوّم استصحاب کلی وارد نموده و آن چنان استخوانهای بدن «اعتبار و حجیت استصحاب» قسم دوّم کلی را خرد می‌نماید. که با گچ گرفتن که هیچ و حتی با استفاده از چسب‌های دوقلو هم بهبودی حاصل نکند و شکسته‌بندهای دنیای علم اصول از ترمیم آن عاجز شوند.

ماجرای شبهه عبائیه از این قرار است سید اسماعیل صدر که از مجتهدین زمان و عصر آخوند هروی بوده و در کاظمین سکونت داشته است جهت زیارت مرقد مطهر امام

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۶

ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر قدس سرّه زار النجف الاشرف ايام الشيخ المحقق الآخوند فآثار في أوساطها العلميّة (۱) مسألة تناقلوها و صارت عندهم

علی (ع) وارد نجف می‌شود و با علما و مجتهدین نجف ملاقات می‌نماید و در طی جلسات و ملاقاتها شبهه مزبور را مطرح می‌نماید و از علما جلب توجه نموده و مورد ردوبدل و اظهار نظرها واقع می‌شود و به شبهه عبائیه معروف می‌گردد.

اصل شبهه از این قرار است: مثلا نجاستی بر یک طرف عبا وارد شده است و یک طرف عبا که مردد بین طرف اعلی (بالا) و طرف اسفل (پایین) می‌باشد نجس می‌شود صاحب عبا یک طرف عبا (مثلا طرف اسفل) را می‌شوید و فرض می‌کنیم که برای شستن طرف دیگر عبا، آب در اختیار ندارد در این فرض استصحاب جاری می‌شود و نجاست را در مورد عبا ثابت می‌نماید و شرائط استصحاب موجود است.

متیقن سابق - یقین به حدوث نجاست داشته.

مشکوک لاحق - بعد از شستن و تطهیر طرف اسفل عبا شک دارد که نجاست باقی است یا خیر؟ و نجاست عبا بتوسط جریان استصحاب ثابت می‌شود نتیجه: العباء نجس و ملاقی النجس نجس طبق اقتضای استصحاب عبا نجس می‌باشد و ملاقی نجس، نجس خواهد بود.

مثلا صاحب عبا با بدن تر عباي مورد نظر را به خود می‌پیچد و بدن او باید نجس بشود و حال آنکه هیچ کس فتوا به نجاست بدن نمی‌دهد چه آنکه بدن با یک طرف شبهه محصوره ملاقات نموده است (دقت فرمایید) به این معنا که طرف اسفل تطهیر شده بود و تنها طرف اعلی که یک طرف شبهه می‌باشد باقی مانده صاحب عبا با پیچیدن عبا را به خود در حقیقت با یک طرف شبهه محصوره ملاقات نموده است و ناگفته پیدا است که ملاقی یک طرف شبهه محصوره بالاتفاق نجس نمی‌شود و حال آنکه اگر استصحاب جاری باشد نجاست طرف اعلی ثابت می‌شود و ملاقی آن باید محکوم به نجاست بشود.

کوتاه‌سخن شبهه عبائیه ما را در چهارراه چکنم؟ قرار می‌دهد یا باید از جریان استصحاب صرف نظر نماییم و یا باید ملاقی عبا را نجس بدانیم.

(۱) - ضمیر تحت «آثار» به سید صدر رجوع می‌شود های «اوساطها» به مجالس

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۷

موضعا للرد و البدل و اشتهرت بالشبهه العبائیه.

و حاصلها: انه لو وقعت نجاسته على أحد طرفي عباءة و لم يعلم أنه الطرف الاعلى او الاسفل، ثم طهر أحد الطرفين و لیکن الاسفل

مثلا، فان تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصیح نفسها مشكوكة الارتفاع فينبغي ان يجرى استصحابها، بينما ان مقتضى جریان استصحاب النجاسة في هذه العباءة أن يحكم بنجاسة البدن - مثلا - الملاقى لطرفى العباءة معا. (۱) مع ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة، لان ملاقى أحد

برمی گردد اوساط جمع وسط است یعنی سید صدر در مجالس علمیه مسئله مورد بحث را پخش نمود.

(۱) - یعنی شیء که با یک طرف شبهه محصوره ملاقات نماید طاهر است مثلا یکی از دو ظرف شرقی و غربی نجس است اگر دست به ظرف غربی بزیم بالاجماع نجس نمی شود و محکوم به طهارت است در ما نحن فیه یک طرف شبهه طرف اعلى و طرف دیگر شبهه طرف اسفل عبا می باشد با تطهیر طرف اسفل عبا، یک طرف شبهه محصوره از بین می رود و لذا بدن صاحب عبا که با عبا پیچیده شده است در حقیقت با یک طرف شبهه محصوره ملاقات نموده است.

و النكتة فی الشبهة ... ص ۷۵۹ س ۵ باید توجه داشت که شبهه عبائیه تنها با استصحاب قسم دوم از اقسام ثلاثه کلی برخورد می نماید و با بقیه اقسام استصحاب برخوردی ندارد.

مثال قسم دوم این بود بلل و رطوبتی از شخص خارج شده نمی داند بول است یا منی نسبت به حدوث کلی حدث یقین دارد و بعد از وضو گرفتن و ارتفاع بول شک در بقای کلی حدث دارد متیقن سابق کلی حدث بود و مشکوک لاحق ایضا همان کلی حدث می باشد و استصحاب جاری می شود و کلی حدث ثابت خواهد شد در شبهه عبائیه همین قسم دوم استصحاب کلی جاری می شود. متیقن سابق نجاست کلی است و بعد از تطهیر طرف اسفل عبا در بقاء همان نجاست کلی شک دارد و استصحاب بقای نجاست کلی جاری می شود و نجاست کلی در مورد عبا ثابت خواهد شد و لذا ملاقات کننده عبا باید نجس باشد و حال آنکه ملاقی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۸

عبا نجس نمی باشد بنابراین باید ملتزم شویم که استصحاب قسم دوم کلی جاری نمی شود و در نتیجه ثابت می شود که استصحاب قسم دوم کلی نقض گردید و عدم صحه آن به اثبات رسید درحالی که صحت جریان استصحاب در قسم دوم مورد تایید واقع گردید.

و قد استقرّ الجواب عند المحققین ... ص ۷۵۹ س ۹.

ما حصل جواب از شبهه مذکور آن است که در مورد شبهه مورد بحث استصحاب کلی قسم دوم جاری نمی باشد و بلکه استصحاب فرد مردّد در آن شبهه مصداق دارد و صحت جریان استصحاب فرد مردد را هیچ کسی امضاء نکرده است مگر بعضی از اجله.

استصحاب فرد مردد با تطبیق کردن آن را با مثال شبهه عبائیه معرفی می نماییم و فرمایش بعضی از اجله را هم توضیح خواهیم داد (ما حصل فرمایش بعضی از اجله)

در مورد عبائی که یقین به نجاست احد الطرفین آن داریم متیقن سابق نجاست یک طرف عبا است که یک فرد مردد می باشد و این فرد نجس مردد بین طرف اعلى و طرف اسفل خواهد بود و بعد از شستن طرف اسفل در بقای فرد نجس شک حاصل می شود که اگر آن فرد مورد یقین طرف اسفل بوده یقیناً با تطهیر از بین رفته و اگر طرف اعلى بوده باقی می باشد در اینجا استصحاب فرد مردد جاری می شود و نجاست طرف اعلى ثابت خواهد شد بعضی اجله برای صحت جریان استصحاب فرد مردد چنین استدلال نموده است:

محصله بانّ تردّد بحسب علمنا ...

ما یقین سابق به نجاست یک طرف عبا داشتیم منتهی آن طرف بین طرف اعلى و اسفل مردد می باشد و این تردّد که از ناحیه ما می باشد ضروری به یقینی بودن نجاست یک طرف (یک فرد) ندارد، بنابراین یقین سابق به نجاست یک فرد، محقق است و پس از

شستن طرف اسفل، شک حاصل می‌شود و با استصحاب بقای آن فرد (یقین النجاسة)، اثر (که نجاست ملاقی باشد) مترتب خواهد شد چه آنکه فرض

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۵۹

طرفی الشبهه المحصوره محكوم عليه بالطهاره بالاجماع كما تقدم في محله. و هنا لم يلاق البدن الا أحد طرفی الشبهه و هو الطرف الاعلی و اما الطرف الاسفل - و ان لاقاه - فانه قد خرج عن طرف الشبهه - حسب الفرض - بتطهيره یقینا فلا معنی للحکم بنجاسة ملاقیه.

و النکتة فی الشبهه ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الکلی من القسم الثانی، و لا شک فی ان مستصحب النجاسة لا بد أن یحکم بنجاسة ملاقیه، بینما انه هنا لا یحکم بنجاسة الملاقی، فیکشف ذلك عن عدم صحه استصحاب الکلی القسم الثانی.

و قد استقر الجواب عند المحققین عن هذه الشبهه علی: ان هذا الاستصحاب لیس من باب استصحاب الکلی، بل هو من نوع آخر سموه (استصحاب الفرد المردد)، و قد اتفقوا علی عدم صحه جریان عدا ما نقل عن بعض الاجله فی حاشیته علی کتاب البیع للشیخ الاعظم، اذ قال بما محصله: «بأن تردده بحسب علمنا لا یضر یقین وجوده سابقا، و المفروض ان أثر القدر المشترك اثر لكل من الفردين، فیمکن ترتیب ذلك الاثر باستصحاب الشخص الواقعی المعلوم سابقا، كما فی القسم الاول الذی حکم الشیخ فیه باستصحاب کل من الکلی و فرده».

أقول: و یجب ان یعلم - قبل کل شیء (۱) - الضابط لكون المورد من باب

بر این است که اثر قدر مشترک در حقیقت اثر هر یک از دو فرد می‌باشد (احد الطرفين قدر مشترك است و اثر آن نجاست ملاقی می‌باشد) و همین اثر با استصحاب نجاست فرد مردد، مترتب می‌شود و ملاقات کننده نجس خواهد بود.

این بود خلاصه سخن بعضی از بزرگان راجع به استصحاب فرد مردد.

(۱) - استاد مظفر اولا ضابطه استصحاب کلی و استصحاب فرد مردد را بیان می‌نماید و ثابت می‌کند که مسئله شبهه عبائیه مصداق برای استصحاب فرد مردد می‌باشد و در عین حال استصحاب فرد مردد بخاطر فقد یکی از شرایط استصحاب، جاری نمی‌باشد و در نتیجه در مورد مثال شبهه عبائیه اصلا استصحاب جاری نمی‌شود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۰

تا نجاست ملاقی آن ثابت گردد و مورد اشکال و اعتراض واقع بشود.

ما حصل فرمایش استاد مظفر از این قرار است:

۱- ضابطه استصحاب کلی آن است: اثری که ترتیب دادن آن مراد است به نجاست کلی و نجاست قدر مشترک بین نجاست طرف اعلی و طرف اسفل، مترتب شود یعنی ذات حصه کلی (که یا در ضمن طرف اسفل محقق می‌شود که مقطوع الارتفاع است و یا در ضمن اعلی محقق می‌شود که محتمل الحدوث است) دارای اثر باشد و نجاست ملاقی که (اثر) می‌باشد بر ذات حصه کلی من حیث هی مترتب بشود.

۲- ضابطه استصحاب فرد مردد، آن است: اثری که ترتیب دادن آن مراد است که در مثال عبا نجاست ملاقی می‌باشد) مترتب بر فرد بشود به این معنا که در مثال عبا نجاست ملاقی بر نجاست فرد (طرف اعلی یا اسفل) مترتب می‌شود نه بر نجاست کلی (نجاست عبا). فان كان الأوّل فیکفی فیه استصحاب القدر المشترك ...

یعنی اگر (اثر)، مترتب بر کلی باشد استصحاب کلی باید جاری شود در مثال عبا (اثر) که نجاست ملاقی باشد مترتب بر نجاست کلی عبا می‌باشد یعنی مترتب بر ذات حصه کلی که یا در ضمن طرف اسفل محقق می‌شود که مقطوع الارتفاع است اگر در واقع

از اول امر طرف اسفل نجس شده است برای اینکه آن را تطهیر نموده و یا در ضمن طرف اعلا محقق می‌شود که مقطوع البقاء است اگر در واقع از اول امر همین طرف اعلا نجس شده بوده.

و قد تقدّم اننا لا نغنی من استصحاب الكلّی ...

در سابق بیان کردیم که مراد از استصحاب کلّی استصحاب ماهیت من حیث هی نیست بلکه استصحاب ماهیت است من حیث وجود آن.

یعنی در استصحاب کلّی، حصه از کلّی که در ضمن فرد محقق می‌شود استصحاب می‌شود.

و ان كان الثانی فلا یکفی استصحاب القدر المشترك ...

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۱

اگر اثر مورد نظر بر فرد، مترتب شود استصحاب فرد باید جاری گردد نه استصحاب کلّی مثلا- در مثال عبا (اثر) همان نجاست ملاقی می‌باشد و این اثر بر نجاست (فرد) که همان طرف اسفل و یا طرف اعلا باشد مترتب می‌شود بنابراین باید استصحاب فرد جاری شود به این کیفیت متیقّن سابق، نجاست یک طرف عبا است منتهی بین طرف اعلا و طرف اسفل مردّد می‌باشد و بعد از تطهیر طرف اسفل شک در بقای متیقّن دارد و بقای آن فرد را استصحاب می‌نماید و ثابت می‌شود که طرف اعلا نجس است و ملاقی آن ایضا نجس خواهد بود. تاکنون ضابطه استصحاب کلّی و استصحاب فرد مردّد معلوم گردید و گفتیم استصحاب کلّی و استصحاب فرد دائر مدار ترتیب اثر شرعی می‌باشد و اثر شرعی به هر کدام مترتب گردید همان استصحاب ذی اثر به جریان می‌افتد. و تاکنون در مقام تصور ترتیب اثر، شرعی را در مثال عبا به هر دو استصحاب کلّی و استصحاب فرد تصور نمودیم اما در مقام وقوع آیا اثر شرعی مربوط به کدام می‌باشد؟

استاد مظفر می‌فرماید: اثر شرعی مربوط به استصحاب فرد است و لکن استصحاب فرد گرچه ذی اثر شرعی می‌باشد ولی بخاطر فقد یکی از شرائط دیگر آن جاری نخواهد شد. و استصحاب کلّی به خاطر اثر شرعی نداشتن، جاری نمی‌شود بنابراین نه قم و نه کاشان رحمت به هر دو تاشان نه استصحاب کلّی و نه استصحاب فرد، رحمت به هر دو تای آن
اذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذی وقعت فیه الشبهة ...

استاد مظفر می‌فرماید مثال عبا مصداق برای استصحاب فرد می‌باشد یعنی اثر شرعی (نجاست ملاقی) بر نجاست طرف خاص (طرف اعلا یا طرف اسفل) مترتب می‌شود.

و بعد هذا ببقی ان نتساءل لما ذا لا یصحّ جریان استصحاب الفرد المردد ما حصل فرمایش استاد مظفر آن است که بعضی‌ها گفته‌اند علت عدم جریان استصحاب فرد مردد در مثال عبا با آنکه اثر شرعی بر آن مترتب می‌شود، عدم رکن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۲

ثانی (یعنی شک لاحق) می‌باشد یعنی بعد از تطهیر طرف اسفل، شک لاحق نسبت به بقای فرد واقعی که معلوم الحدوث بود نداریم چه آنکه اگر آن فرد واقعی که نجس بود یا طرف اسفل است که یقین به ارتفاع نجاست آن داریم برای اینکه تطهیر شده است و اگر آن فرد واقعی طرف اعلا بوده الآن یقین به بقای آن داریم بنابراین رکن دوم (شک لاحق) محقق نمی‌باشد و لذا استصحاب فرد مردّد جاری نخواهد شد.

بعضی‌ها گفته‌اند که علت عدم جریان استصحاب فرد مردد، نبود، رکن اول (یقین سابق) می‌باشد (دقت فرمایید): در مثال عبا اگر مراد از یقین به نجاست یقین احد الطرفین علی نحو تردید باشد در این صورت متیقّن ما «فرد» نمی‌باشد و بلکه متیقّن، «کلّی» خواهد بود به عبارت واضح تر صاحب عبا یقین دارد که نجاستی به عبا اصابت نموده و لیکن نمی‌داند طرف اعلا نجس شده و یا طرف اسفل، بنابراین متیقّن، نجاست احد الطرفین می‌باشد و احد الطرفین کلّی خواهد بود در این صورت متیقّن سابق کلّی شده نه

«فرد».

و ان ارید به الیقین بالفرد بما له من الخصوصیة ...

اگر مراد از متیقن سابق فرد معین باشد که مثلاً طرف اعلی معینا مورد یقین به نجاست است و یا طرف اسفل معینا مورد یقین به نجاست است ناگفته پیداست که چنین چیزی واقعیت ندارد چه آنکه یقین به نجاست هیچ‌یک از دو طرف به طور تعین و تشخص نخواهد بود در این صورت، فرد معین، متیقن نمی‌باشد.

کوتاه‌سخن: آنچه که مورد یقین است فرد نیست و آنچه که فرد است مورد یقین نمی‌باشد.

نتیجه: بخاطر نبود رکن اول (متیقن سابق)، استصحاب فرد مردد جاری نمی‌شود.

و الوجه الاصح هو الثانی ...

وجه صحیح‌تر از نظر استاد مظفر همان وجه دوم است که رکن اول (متیقن سابق) در مثال عبا محقق نمی‌باشد و لذا استصحاب فرد مردد جاری نخواهد شد و اما وجه اول ناصحیح است و شک لاحق (شک در بقاء فرد واقعی) محقق می‌باشد چه آنکه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۳

استصحاب الكلی القسم الثانی او من باب استصحاب الفرد المردد، فان عدم التفرقة

بعد از تطهیر طرف اسفل، آقای صاحب عبا در بقاء نجاست احد الطرفين، شک دارد. به این کیفیت: بعد از تطهیر طرف اسفل شک در بقای نجاست دارد که اگر آن فرد نجس، طرف اعلی بوده باشد پس نجاست باقی است و اگر آن فرد نجس، طرف اسفل بوده باشد، نجاست مرتفع شده است نفس اینکه نمی‌داند نجس واقعی از اول، طرف اعلی بوده یا نه شک در بقاء، خواهد بود.

کوتاه‌سخن و نتیجه بحث: در مثال عبا (شبهه عبائیه) استصحاب کلی قسم دوم به خاطر اثر شرعی نداشتن، جاری نمی‌شود و همچنین استصحاب فرد مردد به خاطر نبود رکن اول استصحاب (متیقن سابق) ایضا جاری نمی‌شود و سخنان بعضی از اجله در حاشیه کتاب بیع مکاسب مبنی بر صحت جریان استصحاب فرد مردد اساس و وجه صحیحی ندارد و همچنین کسانی که استصحاب فرد مردد را به خاطر نبود رکن دوم (شک لاحق) در مثال شبهه عبائیه صحیح نمی‌دانند دچار اشتباه عجیبی شده‌اند و بالاخره در مثال عبا آنچه «متیقن» است «کلی» می‌باشد و استصحاب کلی به خاطر اثر شرعی نداشتن جاری نمی‌شود و آنچه که باید به استصحاب فرد مردد استصحاب شود «متیقن» نمی‌باشد.

به سخن دیگر استصحاب فرد مردد در شبهه مورد بحث به خاطر نبود رکن اول (متیقن سابق) غیر ممکن می‌باشد و سرانجام شبهه عبائیه به خاطر عدم جریان استصحاب در آن محذوری را به بار نمی‌آورد.

از همه خوانندگان التماس دعا دارم و امیدوارم خداوند اعمال ما را مورد رضای خود قرار دهد.

خدایا چنان کن که پایان کارتو خشنود باشی و ما رستگار

و السلام علی من اتبع الحق

حوزه علمیه قم

سید عبد الله اصغری ۱۳۶۹ / ۳ / ۲۴

پایان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۴

بین الموردين هو الموجب للاشبهة و تحکم تلك الشبهة. اذن ما الضابط لهما؟

ان الضابط فی ذلك ان الاثر المراد ترتیبه اما أن يكون أثرا للكلی، أي اثر لذات الحصه من الكلی لا- بما لها من التعین الخاص و

الخصوصية المفردة، أو أثرا للفرد، أي أثر للخصّة بما لها من التعيين الخاص و الخصوصية المفردة. فان كان (الاول) فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي ذات الخصّة الموجودة اما في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه هو الحادث، و يكون ذلك من باب استصحاب الكلي القسم الثاني، و قد تقدم اننا لا-نعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها. و ان كان (الثاني) فلا يكفي استصحاب القدر المشترك و انما الذي 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.

اذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني، لان الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصل العبء أو الطرف الكلي منها، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الاعلى أو الاسفل.

و بعد هذا يبقى أن نتساءل: لما ذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد؟

نقول: لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة في وجهه، فقد قيل: لانه لا-يتوفر فيه الركن الثاني و هو الشك في البقاء، و قيل: بل لا يتوفر الركن الاول و هو اليقين بالحدوث فضلا عن الركن الثاني.

اما الوجه الاول، فبيانه ان الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البناء و بين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث لانه اما مقطوع البقاء او مقطوع الارتفاع.

و اما الوجه الثاني- و هو الاصح- فبيانه: ان اليقين بالحدوث ان اريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لانها مجهولة حسب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۵

الفرض، فاليقين موجود و لكن المتيقن حينئذ هو الكلي الذي يصلح للانطباق على كل من الفردين. و ان اريد به اليقين بالفرد بماله من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلا لأن المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة و مرددة بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنة في عين الحال، اذ المردد بما هو مردد لا-معنى لأن يكون معلوما متعينا، هذا خلف محال، و انما المعلوم هو القدر المشترك. و في الحقيقة ان كل علم اجمالي مؤلف من علم و جهل و متعلق العلم هو القدر المشترك و متعلق الجهل خصوصياته، و الا فلا معنى للاجمال في العلم و هو عين اليقين و الانكشاف.

و انما سمي بالعلم الاجمالي لانضمام الجهل بالخصوصيات الى العلم بالجامع.

و عليه، فان ما هو متيقن- و هو الكلي- لا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، و ما له الاثر المراد ترتبه عليه- و هو الفرد بخصوصيته- غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا-يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة، لا أن الفرد المردد متيقن و لكن لا شك في بقائه.

و الوجه الاصح هو الثاني كما ذكرنا. و اما الوجه الاول- و هو انه لا شك في بقاء المتيقن- فغريب صدوره عن بعض اهل التحقيق، فان كونه مرددا بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلا في بقاء الفرد الواقعي و ارتفاعه، لأن المفروض ان القطع بالبقاء و القطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، و القطع على تقدير مشكوك 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 الاجلة-: «ان تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً» فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين؟ و هل اليقين الا العلم؟ الا اذا اراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك و التردد في الفرد، فاليقين متعلق بشيء و التردد بشيء آخر، فيتوفر ركن الاستصحاب بالنسبة الى القدر

المشترك لا بالنسبة الى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه و ما يراد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۲، ص: ۷۶۶
استصحابه غیر متیقن علی ما سبق بیانہ.

[۱۲]

- [۱] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۲] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۳] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۴] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۵] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۶] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۷] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۸] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۹] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۱۰] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۱۱] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۱۲] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ 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 بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به 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 می دهند.

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 البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز تحقیقی 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 ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲-۲۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱

۵۳-۶۰۹ 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 محنتِ 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».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه 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 ببدان، نگاه می‌دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

