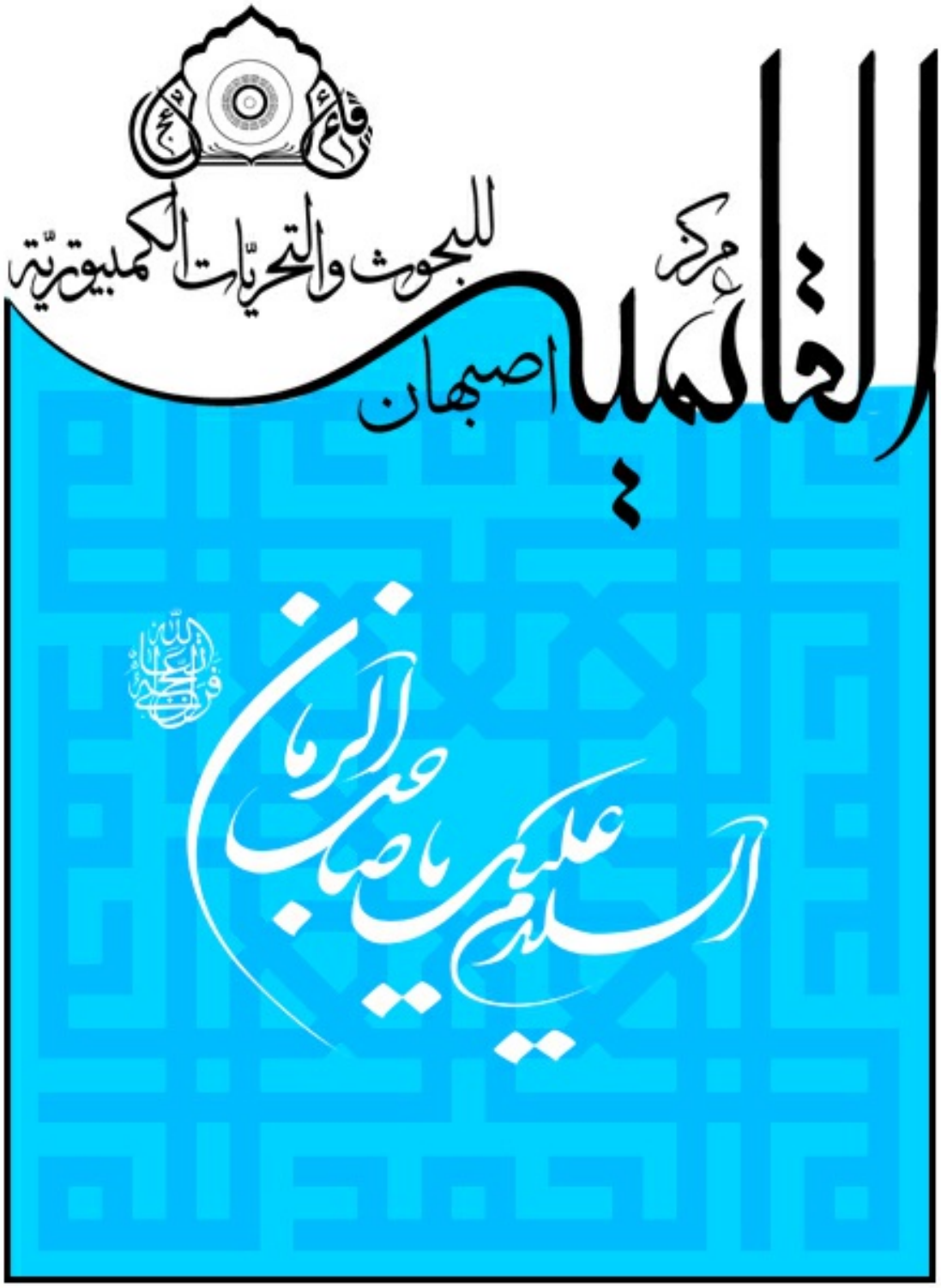

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

الشيخ محمد رضا المظفر

أصول الفقه

مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان

قم - ايران - چاپخانه - ۱۳۷۲ ه‍.ش

۳

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول الفقه

كاتب:

محمد رضا مظفر

نشرت فى الطباعة:

موسسه اسماعيليان

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵

اصول الفقه المجلد ۳ ----- ۱۱

اشاره ----- ۱۱

الجزء الثالث ----- ۱۲

اشاره ----- ۱۲

المقصد الثالث مباحث الحجه ----- ۱۶

تمهید ----- ۱۶

المقدمه و فیها مباحث ----- ۲۰

موضوع المقصد الثالث ----- ۲۰

معنی الحجه ----- ۲۳

۳ مدلول کلمه الأماره و الظن المعتبر ----- ۲۵

۴ الظن النوعی ----- ۲۶

۵ الأماره و الأصل العملی ----- ۲۶

۶ المناط فی إثبات حجیه الأماره ----- ۲۸

۷ حجیه العلم ذاتیه ----- ۳۲

۸ موطن حجیه الأمارات ----- ۳۷

۹ الظن الخاص و الظن المطلق ----- ۳۹

۱۰ مقدمات دلیل الانسداد ----- ۴۰

۱۱ اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل ----- ۴۳

۱۲ تصحیح جعل الأماره ----- ۴۷

۱۳ الأماره طریق أو سبب ----- ۵۰

۱۴ المصلحه السلوکیه ----- ۵۲

۱۵ الحجیه أمر اعتباری أو انتزاعی ----- ۵۶

الباب الأول الکتاب العزیز ----- ۶۰

اشاره ---- ۶۰
تمهید ---- ۶۲
نسخ الکتاب العزیز ---- ۶۳
حقیقه النسخ ---- ۶۳
إمکان نسخ القرآن ---- ۶۴
وقوع نسخ القرآن و أصاله عدم النسخ ---- ۶۸
الباب الثانی السنه ---- ۷۰
اشاره ---- ۷۰
تمهید ---- ۷۲
۱ دلاله فعل المعصوم ---- ۷۳
۲ دلاله تقریر المعصوم ---- ۷۷
۳ الخبر المتواتر ---- ۷۸
۴ خبر الواحد ---- ۸۰
اشاره ---- ۸۰
أ أدله حجیه خبر الواحد من الکتاب العزیز ---- ۸۲
تمهید ---- ۸۲
الآیه الأولی آیه النبأ ---- ۸۳
الآیه الثانیه آیه النفر ---- ۸۶
تنبیه ---- ۹۰
الآیه الثالثه آیه حرمه الکتمان ---- ۹۱
ب دلیل حجیه خبر الواحد من السنه ---- ۹۳
ج دلیل حجیه خبر الواحد من الإجماع ---- ۹۶
د دلیل حجیه خبر الواحد من بناء العقلاء ---- ۱۰۲
الباب الثالث الإجماع ---- ۱۰۶
اشاره ---- ۱۰۶
الإجماع أحد معانیه فی اللغه الاتفاق . ---- ۱۰۸

اشاره ---- ۱۰۸
أما السؤال الأول ---- ۱۰۹
و أما السؤال الثانی ---- ۱۱۴
الإجماع عند الإمامیه ---- ۱۱۶
الإجماع المنقول ---- ۱۲۵
الباب الرابع الدلیل العقلی ---- ۱۳۰
اشاره ---- ۱۳۰
وجه حجیه العقل ---- ۱۴۰
الباب الخامس حجیه الظواهر ---- ۱۴۶
اشاره ---- ۱۴۶
تمهیدات ---- ۱۴۸
طرق إثبات الظواهر ---- ۱۵۰
حجیه قول اللغوی ---- ۱۵۲
الظهور التصوری و التصدیقی ---- ۱۵۶
وجه حجیه الظهور ---- ۱۵۸
اشاره ---- ۱۵۸
۱ اشتراط الظن الفعلی بالوفاق ---- ۱۵۹
۲ اعتبار عدم الظن بالخلاف ---- ۱۶۰
۳ أصاله عدم القرینه ---- ۱۶۱
۴ حجیه الظهور بالنسبه إلی غیر المقصودین بالإفهام ---- ۱۶۴
۵ حجیه ظواهر الکتاب ---- ۱۶۷
الباب السادس الشهره ---- ۱۷۲
اشاره ---- ۱۷۲
الدلیل الأول أولویتها من خبر العادل ---- ۱۷۶
الدلیل الثانی عموم تعلیل آیه النبإ ---- ۱۷۶
الدلیل الثالث دلاله بعض الأخبار ---- ۱۷۷

تنبیه ---- ۱۷۸
الباب السابع السیره ---- ۱۸۰
اشاره ---- ۱۸۰
۱ حجیه بناء العقلاء ---- ۱۸۲
۲ حجیه سیره المتشرعه ---- ۱۸۵
۳ مدی دلاله السیره ---- ۱۸۷
الباب الثامن القیاس ---- ۱۹۰
اشاره ---- ۱۹۰
تمهید ---- ۱۹۲
۱ تعریف القیاس ---- ۱۹۴
۲ أرکان القیاس ---- ۱۹۵
۳ حجیه القیاس ---- ۱۹۷
اشاره ---- ۱۹۷
۱ هل القیاس یوجب العلم ---- ۱۹۷
۲ الدلیل علی حجیه القیاس الظنی ---- ۲۰۲
اشاره ---- ۲۰۲
الدلیل من الآیات القرآنیه ---- ۲۰۲
الدلیل من السنه ---- ۲۰۴
الدلیل من الإجماع ---- ۲۰۶
الدلیل من العقل ---- ۲۱۰
۴ منصوص العله و قیاس الأولویه ---- ۲۱۰
اشاره ---- ۲۱۰
منصوص العله ---- ۲۱۱
قیاس الأولویه ---- ۲۱۳
تنبیه الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع ---- ۲۱۶
الباب التاسع التعادل و التراجیح ---- ۲۱۸

اشاره ---- ۲۱۸
تمهید ---- ۲۲۰
المقدمه ---- ۲۲۱
اشاره ---- ۲۲۱
۱ حقیقه التعارض ---- ۲۲۱
۲ شروط التعارض ---- ۲۲۱
۳ الفرق بین التعارض و التزاحم ---- ۲۲۴
۴ تعادل و تراجیح المتزاحمین ---- ۲۲۵
۵ الحکومه و الورود ---- ۲۳۰
اشاره ---- ۲۳۰
۱ الحکومه ---- ۲۳۲
۲ الورود ---- ۲۳۴
۶ القاعده فی المتعارضین التساقط أو التخییر ---- ۲۳۶
۷ الجمع بین المتعارضین أولی من الطرح ---- ۲۳۸
الأمر الأول الجمع العرفی ---- ۲۴۴
الأمر الثانی القاعده الثانویه للمتعادلین ---- ۲۴۷
الأمر الثالث المرجحات ---- ۲۵۸
اشاره ---- ۲۵۸
المقام الأول المرجحات الخمسه ---- ۲۵۹
۱ الترجیح بالأحدث ---- ۲۵۹
۲ الترجیح بالصفات ---- ۲۶۰
۳ الترجیح بالشهره ---- ۲۶۲
۴ الترجیح بموافقه الکتاب ---- ۲۶۴
۵ مخالفه العامه ---- ۲۶۵
المقام الثانی فی المفاضله بین المرجحات ---- ۲۶۷
المقام الثالث فی التعدی عن المرجحات المنصوصه ---- ۲۷۲

اصول الفقه المجلد ۳

اشاره

سرشناسه : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م.

عنوان و نام پدیدآور : اصول الفقه / محمدرضا المظفر.

مشخصات نشر : قم: موسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۳.

مشخصات ظاهری : ۴ ج. (در دو مجلد).

شابک : دوره: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۹ ؛ دوره، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۴ ؛ ج.۱ و ۲: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۷-۷ ؛ ۲۰۰۰ ریال (ج.۱و ۲، چاپ پنجم) ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۱و۲، چاپ شانزدهم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۱و۲، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۷-۱ ؛ ۵۵۰۰۰ ریال (ج.۱و۲ چاپ نوزدهم) ؛ ج. ۳و۴: ۹۶۴-۶۳۹۷-۰۸-۵ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳و۴، چا شانزدهم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۳و۴، چاپ هفدهم: ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۸-۸ ؛ ۵۵۰۰۰ ریال: ج.۳و۴ چاپ نوزدهم ۹۷۸-۹۶۴-۶۳۹۷-۰۶-۴ :

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب در سال ۱۳۷۰ توسط همین ناشر به صورت دو جلد در یک مجلد منتشر گردیده است.

یادداشت : چاپ هفتم: ۱۳۷۴

یادداشت : ج.۱و۲ (چاپ پنجم: ؟۱۳).

یادداشت : ج.۱و۲ (چاپ یازدهم: ۱۴۲۴ق. = ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ شانزدهم: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ نوزدهم: ۱۴۳۱ق.=۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۱ تا ۴ (چاپ هفدهم: ۱۴۲۸ ق. = ۱۳۸۶).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/م۶الف ۶ ۱۳۷۳

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۳۹۸۴

ص :۱

الجزء الثالث

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

المقصد الثالث مباحث الحجه

تمهيد

إن مقصودنا من هذا البحث و هو مباحث الحجه تنقيح ما يصلح أن يكون دليلا و حجه على الأحكام الشرعيه لنتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى .فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا فذلك هو الغايه القصوى و إن أخطأناه فنحن نكون معذورين غير معاقبين فى مخالفه الواقع .و السر فى كوننا معذورين عند الخطإ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا و قصارى وسعنا فى البحث عن الطرق الموصله إلى الواقع من أحكام الله تعالى حتى ثبت لدينا على سبيل القطع أن هذا الدليل المعين كخبر الواحد مثلا قد ارتضاه الشارع لنا طريقا إلى أحكامه و جعله حجه عليها .فالخطأ الذى نقع فيه إنما جاء من الدليل الذى نصبه و ارتضاه لنا لا من قبلنا .و سيأتى بيان كيف نكون معذورين و كيف يصح وقوع الخطإ فى الدليل المنصوب حجه مع أن الشارع هو الذى نصبه و جعله حجه .

و لا شک فی أن هذا المقصد هو غایه الغایات من مباحث علم أصول الفقه و هو العمده فیها لأنه هو الذی یحصل کبریات مسائل المقصدین السابقین الأول و الثانی فإنه لما کان یبحث فی المقصد الأول عن تشخیص صغریات الظواهر اللفظیه[۱]فإنه فی هذا المقصد یبحث عن حجیه مطلق الظواهر اللفظیه بنحو العموم فتتألف الصغری من نتیجه المقصد الأول .و الکبری من نتیجه هذا المقصد لیستنتج من ذلک الحکم الشرعی فیقال مثلا صیغه افعل ظاهره فی الوجوب الصغری و کل ظاهر حجه الکبری فینتج صیغه افعل حجه فی الوجوب النتیجه .فإذا وردت صیغه افعل فی آیه أو حدیث استنتج من ذلک وجوب متعلقها .و هکذا یقال فی المقصد الثانی إذ یبحث فیه عن تشخیص صغریات أحکام العقل و فی هذا المقصد یبحث عن حجیه حکم العقل فتتألف منهما صغری و کبری .و قد أوضحنا کل ذلک فی تمهید المقصدین فراجع .و علیه فلا بد أن نستقصی فی بحثنا عن کل ما قیل أو یمکن أن یقال باعتباره و حجیته لنستوفی البحث و لنعذر عند الله تعالی فی اتباع ما یصح اتباعه و طرح ما لا یثبت اعتباره .

و ينبغى لنا أيضا من باب التمهيد و المقدمه أن نبحث عن موضوع هذا المقصد و عن معنى الحجيه و خصائصها و المناط فيها و كيفيه اعتبارها و ما يتعلق بذلك فنضع المقدمه فى عده مباحث كما نضع المقصد فى عده أبواب

ص :٧

المقدمه و فيها مباحث

موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم فى بيان المقصود من مباحث الحجه يتبين لنا أن الموضوع لهذا المقصد الذى يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع و محمولاته هو كل شىء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعى به ليكون دليلا و حجه عليه .فإن استطعنا فى هذا المقصد أن نثبت بدليل قطعى[1]أن هذا الطريق مثلا حجه أخذنا به و رجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعيه و إلا طرحناه و أهملناه و بصريح العباره نقول إن الموضوع لهذا المقصد فى الحقيقه هو ذات الدليل بما هو فى نفسه لا بما هو دليل .و أما محمولاته و لواحقه التى نفحصها و نبحث عنها لإثباتها له فهى كون ذلك الشىء دليلا و حجه فإما أن نثبت ذلك أو ننفيه .

و لا يصح أن نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل أو الحجه بما هى حجه أى بصفه كونه دليلا و حجه كما نسب ذلك إلى المحقق القمى أعلى الله مقامه فى قوانينه إذ جعل موضوع أصل علم الأصول الأدله الأربعه بما هى أدله .و لو كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الأصول لأنها تكون حينئذ من مباديه التصوريه لا من مسائله و ذلك واضح لأن البحث عن حجيه الدليل يكون بحثا عن أصل وجود الموضوع و ثبوته الذى هو مفاد كان التامه لا بحثا عن لواحق الموضوع الذى هو مفاد كان الناقصه و المعروف عند أهل الفن أن البحث عن وجود الموضوع أى موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه و مسائله معدود من مبادئ العلم التصوريه لا من مسائله .و لكن هنا ملاحظه ينبغى التنبيه عليها فى هذا الصدد و هى أن تخصيص موضوع علم الأصول بالأدله الأربعه كما فعل الكثير من مؤلفينا يستدعى أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل كما فعل صاحب القوانين و ذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعه فإنما خصصوه بها لأنها معلومه الحجيه عندهم فلا بد أنهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هى أدله لا بما هى هى و إلا لجعلوا الموضوع شاملا لها و لغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس و الاستحسان و نحوهما و ما كان وجه لتخصيصها بالأدله الأربعه .و حينئذ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم و هو لزوم خروج عمده مسائل علم الأصول عنه .و على هذا يتضح أن مناقشه صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست فى محلها لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع

خصوص الأدله الأربعه و إن لزم علیه إشکال خروج أهم المسائل عنه .و لو کان الموضوع هی الأدله بما هی هی کما ذهب إلیه صاحب الفصول لما کان معنی لتخصیصه بخصوص الأربعه و لوجب تعمیمه لکل ما یصلح أن یبحث عن دلیلیته و إن ثبت بعد البحث أنه لیس بدلیل .و الخلاصه أنه إما أن نخصص الموضوع بالأدله الأربعه فیجب أن نلتزم بما التزم به صاحب القوانین فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الأصول و إما أن نعمم الموضوع کما هو الصحیح لکل ما یصلح أن یدعی أنه دلیل فلا یختص بالأربعه و حینئذ یصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول و تدخل مباحث هذا المقصد فی مسائل العلم .فالالتزام بأن الموضوع هی الأربعه فقط ثم الالتزام بأنها بما هی هی لا یجتمعان .و هذا أحد الشواهد علی تعمیم موضوع علم الأصول لغیر الأدله الأربعه و هو الذی نرید إثباته هنا و قد سبقت الإشاره إلی ذلک ص ۶ من الجزء الأول و النتیجه أن الموضوع الذی یبحث عنه فی هذا المقصد هو کل شیء یصلح أن یدعی أنه دلیل و حجه .فیعمم البحث کل ما یقال إنه حجه فیدخل فیه البحث عن حجیه خبر الواحد و الظواهر و الشهره و الإجماع المنقول و القیاس و الاستحسان و نحو ذلک بالإضافه إلی البحث عن أصل الکتاب و السنه و الإجماع و العقل .فما ثبت أنه حجه من هذه الأمور أخذنا به و ما لم یثبت طرحناه .کما یدخل فیه أیضا البحث عن مسأله التعادل و التراجیح لأن البحث فیها فی الحقیقه عن تعیین ما هو حجه و دلیل من بین المتعارضین فتکون المسأله من مسائل مباحث الحجه .

و نحن جعلناها فی الجزء الأول ص ۸ خاتمه لعلم الأصول اتباعا لمنهج القوم و رأینا الآن العدول عن ذلک رعایه لواقعها و للاختصار

معنی الحجه

۱ الحجه لغه کل شیء یصلح أن یحتج به علی الغیر .و ذلک بأن یکون به الظفر علی الغیر عند الخصومه معه و الظفر علی الغیر علی نحوین إما بإسکاته و قطع عذره و إبطاله .و إما بأن یلجئه علی عذر صاحب الحجه فتکون الحجه معذره له لدی الغیر .۲ و أما الحجه فی الاصطلاح العلمی فلها معنیان أو اصطلاحان أما عند المناطقه و معناها کل ما یتألف من قضایا تنتج مطلوبا أی مجموع القضایا المترابطه التی یتوصل بتألیفها و ترابطها إلی العلم بالمجهول سواء کان فی مقام الخصومه مع أحد أم لم یکن و قد یطلقون الحجه أیضا علی نفس الحد الأوسط فی القیاس .ب ما عند الأصولیین و معناها عندهم حسب تتبع استعمالها کل شیء یثبت متعلقه و لا یبلغ درجه القطع .أی لا یکون سببا للقطع بمتعلقه و إلا فمع القطع یکون القطع هو الحجه و لکن هو حجه بمعناها اللغوی أو قل بتعبیر آخر الحجه کل شیء یکشف عن شیء آخر و یحکی عنه علی وجه یکون مثبتا له .و نعنی بکونه مثبتا له أن إثباته یکون بحسب الجعل من الشارع

المكلف بعنوان أنه هو الواقع و إنما يصح ذلك و يكون مثبتا له فبضميمه الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكى و على أنه حجه من قبل الشارع .و سيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحجيه و كيف يثبت الحكم بالحجه .و على هذا فالحجه بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع أى أن القطع لا يسمى حجه بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوى لأن طريقيه القطع كما سيأتى ذاتيه غير مجعوله من قبل أحد .و تكون الحجه بهذا المعنى الأصولى مرادفه لكلمه الأماره .كما أن كلمه الدليل و كلمه الطريق تستعملان فى هذا المعنى فيكونان مرادفتين لكلمه الأماره و الحجه أو كالمترادفتين .و عليه فلك أن تقول فى عنوان هذا المقصد بدل كلمه مباحث الحجه مباحث الأمارات .أو مباحث الأدله .أو مباحث الطرق و كلها تؤدى معنى واحد .و مما ينبغى التنبيه عليه فى هذا الصدد أن استعمال كلمه الحجه فى المعنى الذى تؤديه كلمه الأماره مأخوذ من المعنى اللغوى من باب تسميه الخاص باسم العام نظرا إلى أن الأماره مما يصح أن يحتج المكلف بها إذا عمل بها و صادفت مخالفه الواقع فتكون معذره له كما أنه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها و وقع فى مخالفه الحكم الواقعى فيستحق العقاب على المخالفه

۳ مدلول کلمه الأماره و الظن المعتبر

بعد أن قلنا إن الأماره مرادفه لکلمه الحجه باصطلاح الأصولیین .ینبغی أن ننقل الکلام إلی کلمه الأماره لنسقط بعض استعمالاتها کما سنستعملها بدل کلمه الحجه فی المباحث الآتیه فنقول إنه کثیرا ما یجری علی ألسنه الأصولیین إطلاق کلمه الأماره علی معنی ما تؤدیه کلمه الظن و یقصدون من الظن الظن المعتبر أی الذی اعتبره الشارع و جعله حجه و یوهم ذلک أن الأماره و الظن المعتبر لفظان مترادفان یؤدیان معنی واحدا مع أنهما لیسا کذلک .و فی الحقیقه أن هذا تسامح فی التعبیر منهم علی نحو المجاز فی الاستعمال لا أنه وضع آخر لکلمه الأماره و إنما مدلول الأماره الحقیقی هو کل شیء اعتبره الشارع لأجل أنه یکون سببا للظن کخبر الواحد و الظواهر .و المجاز هنا إما من جهه إطلاق السبب علی مسببه فیسمی الظن المسبب أماره .و إما من جهه إطلاق المسبب علی سببه فتسمی الأماره التی هی سبب للظن ظنا فیقولون الظن المعتبر و الظن الخاص و الاعتبار و الخصوصیه أنما هما لسبب الظن .و منشأ هذا التسامح فی الإطلاق هو أن السر فی اعتبار الأماره و جعلها حجه و طریقا هو إفادتها للظن دائما أو علی الأغلب و یقولون للثانی الذی یفید الظن علی الأغلب الظن النوعی علی ما سیأتی بیانه

۴ الظن النوعی

و معنی الظن النوعی أن الأماره تکون من شأنها أن تفید الظن عند غالب الناس و نوعهم و اعتبارها عند الشارع أنما یکون من هذه الجهه فلا یضر فی اعتبارها و حجیتها ألا یحصل منها ظن فعلی للشخص الذی قامت عنده الأماره بل تکون حجه عند هذا الشخص أیضا حیث إن دلیل اعتبارها دل علی أن الشارع إنما اعتبرها حجه و رضی بها طریقا لأن من شأنها أن تفید الظن و إن لم یحصل الظن الفعلی منها لدی بعض الأشخاص .ثم لا یخفی علیک أنا قد نعبر فیما یأتی تبعا للأصولیین فنقول الظن الخاص أو الظن المعتبر أو الظن الحجه و أمثال هذه التعبیرات و المقصود منها دائما سبب الظن أعنی الأماره المعتبره و إن لم تفد ظنا فعلیا فلا یشتبه علیک الحال

۵ الأماره و الأصل العملی

و اصطلاح الأماره لا یشمل الأصل العملی کالبراءه و الاحتیاط و التخییر و الاستصحاب بل هذه الأصول تقع فی جانب و الأماره فی جانب آخر مقابل له فإن المکلف إنما یرجع إلی الأصول إذا افتقد الأماره أی إذا لم تقم عنده الحجه علی الحکم الشرعی الواقعی علی ما سیأتی توضیحه و بیان السر فیه .و لا ینافی ذلک أن هذه الأصول أیضا قد یطلق علیها أنها حجه فإن إطلاق الحجه علیها لیس بمعنی الحجه فی باب الأمارات بل بالمعنی اللغوی باعتبار أنها معذره للمکلف إذا عمل بها و أخطأ الواقع و یحتج بها المولی

على المكلف إذا خالفها و لم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب .و لأجل هذا جعلنا باب الأصول العمليه بابا آخر مقابل باب مباحث الحجه .و قد أشير فى تعريف الأماره إلى خروج الأصول العمليه بقولهم يثبت متعلقه لأن الأصول العمليه لا تثبت متعلقاتها لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع و الحكايه عنه و إنما هى فى حقيقتها مرجع للمكلف فى مقام العمل عند الحيره و الشك فى الواقع و عدم ثبوت حجه عليه و غايه شأنها أنها تكون معذره للمكلف .و من هنا اختلفوا فى الاستصحاب أنه أماره أو أصل باعتبار أن له شأن الحكايه عن الواقع و إحرازه فى الجمله لأن اليقين السابق غالبا ما يورث الظن ببقاء المتيقن فى الزمان اللاحق و لأن حقيقته كما سيأتى فى موضعه البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل و لم يشك فى بقائه و لأجل هذا سمى الاستصحاب عند من يراه أصلا أصلا محرزا .فمن لاحظ فى الاستصحاب جهه ما له من إحراز و أنه يوجب الظن و اعتبر حجيته من هذه الجهه عده من الأمارات و من لاحظ فيه أن الشارع إنما جعله مرجعا للمكلف عند الشك و الحيره و اعتبر حجيته من جهه دلاله الأخبار عليه عده من جمله الأصول و سيأتى إن شاء الله تعالى شرح ذلك فى محله مع بيان الحق فيه

۶ المناط فی إثبات حجیه الأماره

مما یجب أن نعرفه قبل البحث و التفتیش عن الأمارات التی هی حجه المناط فی إثبات حجیه الأماره و أنه بأی شیء یثبت لنا أنها حجه یعول علیها و هذا هو أهم شیء تجب معرفته قبل الدخول فی المقصود فنقول إنه لا شک فی أن الظن بما هو ظن لا یصح أن یکون هو المناط فی حجیه الأماره و لا یجوز أن یعول علیه فی إثبات الواقع لقوله تعالی إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً و قد ذم الله تعالی فی کتابه المجید من یتبع الظن بما هو ظن کقوله إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلّا یَخْرُصُونَ و قال تعالی قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللّهِ تَفْتَرُونَ .و فی هذه الآیه الأخیره بالخصوص قد جعل ما أذن به أمرا مقابلا للافتراء علیه فما لم یأذن به لا بد أن یکون افتراء بحکم المقابله بینهما فلو نسبنا الحکم إلی الله تعالی من دون إذن منه فلا محاله یکون افتراء محرما مذموما بمقتضی الآیه و لا شک فی أن العمل بالظن و الالتزام به علی أنه من الله و مثبت لأحکامه یکون من نوع نسبه الحکم إلیه من دون إذن منه فیدخل فی قسم الافتراء المحرم .و علی هذا التقریر فالقاعده تقتضی أن الظن بما هو ظن لا یجوز العمل علی مقتضاه و لا الأخذ به لإثبات أحکام الله مهما کان سببه لأنه لا یغنی من الحق شیئا فیکون خرصا باطلا و افتراء محرما .هذا مقتضی القاعده الأولیه فی الظن بمقتضی هذه الآیات الکریمه و لکن لو ثبت بدلیل قطعی و حجه یقینیه أن الشارع قد جعل ظنا خاصا من

سبب مخصوص طريقا لأحكامه و اعتبره حجه عليها و ارتضاه أماره يرجع إليها و جوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن فإن هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعده الأوليه إذ لا يكون خرصا و تخمينا و لا افتراء .و خروجه من القاعده يكون تخصيصا بالنسبه إلى آيه النهى عن اتباع الظن و يكون تخصصا بالنسبه إلى آيه الافتراء لأنه يكون حينئذ من قسم ما أذن الله تعالى به و ما أذن به ليس افتراء .و فى الحقيقه أن الأخذ بالظن المعتبر الذى ثبت على سبيل القطع بأنه حجه لا يكون أخذا بالظن بما هو ظن و إن كان اعتباره عند الشارع من جهه كونه ظنا بل يكون أخذا بالقطع و اليقين ذلك القطع الذى قام على اعتبار ذلك السبب للظن و سيأتى أن القطع حجه بذاته لا يحتاج إلى جعل من أحد .و من هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعه من الأخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنيه الخاصه كخبر الواحد و نحوه .إذ شنعوا عليهم بأنهم أخذوا بالظن الذى لا يغنى من الحق شيئا .و قد فاتهم أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصه لم يأخذوا بها من جهه أنها ظنون فقط بل أخذوا بها من جهه أنها معلومه الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها فكان أخذهم بها فى الحقيقه أخذا بالقطع و اليقين لا بالظن و الخرص و التخمين .و لأجل هذا سميت الأمارات المعتبره بالطرق العلميه نسبه إلى العلم القائم على اعتبارها و حجيتها لأن حجيتها ثابته بالعلم .إلى هنا يتضح ما أردنا أن نرمى إليه و هو أن المناط فى إثبات حجيه الأمارات و مرجع اعتبارها و قوامه ما هو .إنه العلم القائم على اعتبارها و حجيتها فإذا لم يحصل العلم

بحجیتها و الیقین بإذن الشارع بالتعویل علیها و الأخذ بها لا یجوز الأخذ بها و إن أفادت ظنا غالبا لأن الأخذ بها یکون حینئذ خرصا و افتراء علی الله تعالی .و لأجل هذا قالوا یکفی فی طرح الأماره أن یقع الشک فی اعتبارها أو فقل علی الأصح یکفی ألا یحصل العلم باعتبارها فإن نفس عدم العلم بذلک کاف فی حصول العلم بعدم اعتبارها أی بعدم جواز التعویل علیها و الاستناد إلیها و ذلک کالقیاس و الاستحسان و ما إلیهما و إن أفادت ظنا قویا .و لا نحتاج فی مثل هذه الأمور إلی الدلیل علی عدم اعتبارها و عدم حجیتها بل بمجرد عدم حصول القطع بحجیه الشیء یحصل القطع بعدم جواز الاستناد إلیه فی مقام العمل و بعدم صحه التعویل علیه فیکون القطع مأخوذا فی موضوع حجیه الأماره .و یتحصل من ذلک کله أن أماریه الأماره و حجیه الحجه أنما تحصل و تتحقق بوصول علمها إلی المکلف و بدون العلم بالحجیه لا معنی لفرض کون الشیء أماره و حجه و لذا قلنا إن مناط إثبات الحجه و قوامها العلم فهو مأخوذ فی موضوع الحجیه فإن العلم تنتهی إلیه حجیه کل حجه .و لزیاده الإیضاح لهذا الأمر و لتمکین النفوس المبتدئه من الاقتناع بهذه الحقیقه البدیهیه نقول من طریق آخر لإثباتها أولا إن الظن بما هو ظن لیس حجه بذاته .و هذه مقدمه واضحه قطعیه و إلا لو کان الظن حجه بذاته لما جاز النهی عن اتباعه و العمل به و لو فی بعض الموارد علی نحو الموجبه الجزئیه

لأن ما هو بذاته حجه يستحيل النهى عن الأخذ به كما سيأتى فى حجيه القطع المبحث الآتى و لا شك فى وقوع النهى عن اتباع الظن فى الشريعه الإسلاميه المطهره و يكفى فى إثبات ذلك قوله تعالى إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ ثانيا إذا لم يكن الظن حجه بذاته فحجيته تكون عرضيه أى أنها تكون مستفاده من الغير .فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفاده منه حجيه الظن .فإن كان هو القطع فذلك هو المطلوب .و إن لم يكن قطعا فما هو .و ليس يمكن فرض شىء آخر غير نفس الظن فإنه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته .و لكن الظن الثانى القائم على حجيه الظن الأول أيضا ليس حجه بذاته إذ لا فرق بين ظن و ظن من هذه الناحيه .فننقل الكلام إلى هذا الظن الثانى و لا بد أن تكون حجيته أيضا مستفاده من الغير فما هو ذلك الغير فإن كان هو القطع فذلك هو المطلوب .و إن لم يكن قطعا فظن ثالث .فننقل الكلام إلى هذا الظن الثالث فيحتاج إلى ظن رابع .و هكذا إلى غير النهايه و لا ينقطع التسلسل إلا بالانتهاء إلى ما هو حجه بذاته و ليس هو إلا العلم .ثالثا فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم فتم المطلوب .و بعباره أسد و أخصر نقول إن الظن لما كانت حجيته ليست ذاتيه فلا تكون إلا بالعرض و كل

ما بالعرض لا بـد أن ينتهى إلى ما هو بالـذات و لا مجاز بلا حقيقه .و ما هو حجه بالذات ليس إلا العلم .فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم .و هـذا مـا أردنا إثباته و هو أن قوام الأماره و المناط فى إثبات حجيتها هو العلم فإنه تنتهى إليه حجيه كل حجه لأن حجيته ذاتيه

۷ حجيه العلم ذاتيه

كررنا فى البحث السابق القول بأن حجيه العلم ذاتيه و وعدنا ببيانها و قد حل هنا الوفاء بالوعد فنقول قد ظهر مما سبق معنى كون الشىء حجيته ذاتيه فإن معناه أن حجيته منبعثه من نفس طبيعه ذاته فليست مستفاده من الغير و لا تحتاج إلى جعل من الشارع و لا إلى صـدور أمر منه باتباعه بل العقل هو الذى يكون حاكما بوجوب اتباع ذلك الشـىء .و ما هذا شأنه ليس هو إلا العلم .(و لقد أحسن الشـيخ العظيم الأنصـارى قـده مجلى هـذه الأبحـاث فى تعليل وجوب متابعه القطع[۱]فـإنه بعـد أن ذكر أنه لا إشـكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجودا علل ذلك بقوله لأنه بنفسه طريق إلى الواقع و ليست طريقيته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيا) .

و هـذا الكلام فيه شـيء من الغموض بعـد أن اختلفت تعبيرات الأصوليين من بعده فنقول لبيانه إن هنا شـيئين أو تعبيرين أحدهما وجوب متابعه القطع و الأخـذ به .ثانيهما طريقيه القطع للواقع فما المراد من كون القطع حجه بـذاته .هل المراد أن وجوب متابعته أمر ذاتى له كمـا وقع فى تعبيرات بعض الأـصوليين المتـأخرين أم أن المراد أن طريقيته ذاتيه .و إنمـا صـح أن يسأل هـذا السؤال فمن أجـل قيـاسه على الظن حينما نقول إنه حجه فإن فيه جهتين ١ جهه طريقيته للواقع فحينما نقول إن حجيته مجعوله نقصـد أن طريقيته مجعوله لأنهـا ليست ذاتيه له لوجود احتمـال الخلاـف .فالشـارع يجعله طريقـا إلى الواقع بإلغـاء احتمـال الخلاف كأنه لم يكن فتتم بـذلك طريقيته النـاقصه ليكـون كـالقطع فى الإيصـال إلى الواقـع و هـذا المعنى هو المجعول للشـارع .٢ جهه وجوب متابعته فحينما نقول إنه حجه نقصـد أن الشارع أمر بوجوب متابعه ذلك الظن و الأخذ به أمرا مولويا فينتزع من هذا الأمر أن هذا الظن موصل إلى الواقع و منجز له فيكون المجعول هـذا الوجوب و يكون هذا معنى حجيه الظن و إذا كان هذا حال الظن فالقطع ينبغى أن يكون له أيضـا هاتان الجهتان فنلاحظهما حينما نقول مثلا إن حجيته ذاتيه إما من جهه كونه طريقا بـذاته و إما من جهه وجوب متـابعته لـذاته .و لكن فى الحقيقه أن التعبير بوجوب متـابعه القطع لاـ يخلو عن مسـامحه ظـاهره منشؤها ضـيق العباره عن المقصود إذ يقاس على الظن و السر فى ذلك واضح لأنه ليس للقطع متابعه مستقله غير الأخذ بالواقع

المقطوع به فضلا عن أن يكون لهذه المتابعه وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به أى وجوب طاعه الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمه أو نحوهما إذ ليس وراء انكشاف الواقع شىء ينتظره الإنسان فإذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به .و هذه اللابديه لابديه عقليه[1]منشؤها أن القطع بنفسه طريق إلى الواقع و عليه فيرجع التعبير بوجوب متابعه القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقا إلى الواقع و أن نفسه نفس انكشاف الواقع فالجهتان فيه جهه واحده فى الحقيقه .و هذا هو السر فى تعليل الشيخ الأنصارى رحمه الله لوجوب متابعته بكونه طريقا بذاته و لم يتعرض فى التعليل لنفس الوجوب و من أجل هذا ركز البحث كله على طريقيته الذاتيه .و يظهر لنا حينئذ أنه لا معنى لأن يقال فى تعليل حجيته الذاتيه إن وجوب متابعته أمر ذاتى له .و إذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقا ذاتيا و هو كل البحث عن حجيه القطع و ما وراءه من الكلام فكله فضول و عليه فنقول تقدم أن القطع حقيقته انكشاف الواقع لأنه حقيقه نوريه محضه لا غطش فيها و لا احتمال للخطإ يرافقها فالعلم نور لذاته نور لغيره فذاته نفس الانكشاف لا أنه شىء له الانكشاف .و قد عرفتم فى مباحث الفلسفه أن الذات و الذاتى يستحيل جعله بالجعل التأليفى لأن جعل شىء لشىء أنما يصح أن يفرض فيما يمكن فيه التفكيك

بين المجعول و المجعول له و واضح أنه يستحيل التفكيك بين الشيء و ذاته أى بين الشيء و نفسه و لا بينه و بين ذاتياته .و هذا معنى قولهم المشهور الذاتى لا يعلل و إنما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط أى خلقه و إيجاده .و عليه فلا معنى لفرض جعل الطريقيه للقطع جعلا تأليفيا بأى نحو فرض للجعل سواء كان جعلا تكوينيا أم جعلا تشريعيا فإن ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع و جعل الطريق لذات الطريق .و على تقدير التنزل عن هذا و قلنا مع من قال إن القطع شيء له الطريقيه و الكاشفيه عن الواقع كما وقع فى تعبيرات بعض الأصوليين المتأخرين عن الشيخ فعلى الأقل تكون الطريقيه من لوازم ذاته التى لا تنفك عنه كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعه و لوازم الذات كالذات يستحيل أيضا جعلها بالجعل التأليفى على ما هو الحق و إنما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلا بسيطا لا بجعل آخر وراء جعل الذات و قد أوضحنا ذلك فى مباحث الفلسفه .و إذا استحال جعل الطريقيه للقطع استحال نفيها عنه لأنه كما يستحيل جعل الذات و لوازمها يستحيل نفى الذات و لوازمها عنها و سلبها بالسلب التأليفى .بل نحن إنما نعرف استحاله جعل الذات و الذاتى و لوازم الذات بالجعل التأليفى لأنا نعرف أولا امتناع انفكاك الذات عن نفسها و امتناع انفكاك لوازمها عنها كما تقدم بيانه .على أن نفى الطريقيه عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبه إلى القاطع و فى نظره فإنه مثلا حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه أن يقطع ثانيا بأن هذا القطع ليس طريقا موصلا إلى الواقع فإن معنى هذا

أن يقطع ثانيا بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله .و هذا تناقض بحسب نظر القاطع و وجدانه يستحيل أن يقع منه حتى لو كان فى الواقع على خطإ فى قطعه الأول و لا يصح هذا إلا إذا تبدل قطعه و زال و هذا شىء آخر غير ما نحن فى صدده .و الحاصل أن اجتماع القطعين بالنفى و الإثبات محال كاجتماع النفى و الإثبات بل يستحيل فى حقه حتى احتمال أن قطعه ليس طريقا إلى الواقع فإن هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده و انقلابه إلى الظن فما فرض أنه قطع لا يكون قطعا و هو خلف محال .و هذا الكلام لا ينافى أن يحتمل الإنسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال غير المعين فى نوع خاص و لا فى زمن من الأزمنه كان على خطإ فإنه بالنسبه إلى كل قطع فعلى بشخصه لا يتطرق إليه الاحتمال بخطائه و إلا لو اتفق له ذلك لانسلخ عن كونه قطعا جازما .نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصوره و معينه فى وقت واحد فإنه لا بد أن تنسلخ كلها عن كونها اعتقادا جازما فإن بقاء قطعه فى جميعها مع تطرق احتمال خطإ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان .و الخلاصه أن القطع يستحيل جعل الطريقيه له تكوينا و تشريعا و يستحيل نفيها عنه مهما كان السبب الموجب له .و عليه فلا يعقل التصرف بأسبابه كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات

عقلیه و قد أشرنا إلی ذلک فی الجزء الثانی ص ۲۱۴ .و کذلک لا یمکن التصرف فیه من جهه الأشخاص بأن یعتبر قطع شخص و لا یعتبر قطع آخر کما قیل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قیاسا علی کثیر الشک الذی حکم شرعا بعدم الاعتبار بشکه فی ترتب أحکام الشک .و کذلک لا یمکن التصرف فیه من جهه الأزمنه و لا من جهه متعلقه بأن یفرق فی اعتباره بین ما إذا کان متعلقه الحکم فلا یعتبر و بین ما إذا کان متعلقه موضوع الحکم أو متعلقه فیعتبر .فإن القطع فی کل ذلک طریقیته ذاتیه غیر قابله للتصرف فیها بوجه من الوجوه و غیر قابله لتعلق الجعل بها نفیا و إثباتا و إنما الذی یصح و یمکن أن یقع فی الباب هو إلفات نظر الخاطئ فی قطعه إلی الخلل فی مقدمات قطعه فإذا تنبه إلی الخلل فی سبب قطعه فلا محاله أن قطعه سیتبدل إما إلی احتمال الخلاف أو إلی القطع بالخلاف و لا ضیر فی ذلک و هذا واضح

۸ موطن حجیه الأمارات

قد أشرنا فی مبحث الإجزاء الجزء الثانی ص ۲۵۲ س ۱۹ إلی أن جعل الطرق و الأمارات یکون فی فرض التمکن من تحصیل العلم و أحلنا بیانه إلی محله و هذا هو محله فنقول إن غرضنا من ذلک القول هو أننا إذ نقول إن أماره حجه کخبر الواحد مثلا فإنما نعنی أن تلک الأماره مجعوله حجه مطلقا أی أنها فی نفسها حجه مع قطع النظر عن کون الشخص الذی قامت عنده تلک الأماره متمکنا من تحصیل العلم بالواقع أو غیر متمکن منه فهی حجه یجوز الرجوع إلیها لتحصیل الأحکام مطلقا حتی فی موطن یمکن فیه أن یحصل

القطع بالحكم لمن قامت عنده الأماره أی کان باب العلم بالنسبه إلیه مفتوحا .فمثلا إذا قلنا بحجیه خبر الواحد فإنا نقول إنه حجه حتی فی زمان یسع المکلف أن یرجع إلی المعصوم رأسا فیأخذ الحکم منه مشافهه علی سبیل الیقین فإنه فی هذا الحال لو کان خبر الواحد حجه یجوز للمکلف أن یرجع إلیه و لا یجب علیه أن یرجع إلی المعصوم .و علی هذا فلا یکون موطن حجیه الأمارات فی خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه أی لیس فی خصوص مورد انسداد باب العلم بل الأعم من ذلک فیشمل حتی موطن التمکن من تحصیل العلم و انفتاح بابه .نعم مع حصول العلم بالواقع فعلا لا یبقی موضع للرجوع إلی الأماره بل لا معنی لحجیتها حینئذ لا سیما مع مخالفتها للعلم لأن معنی ذلک انکشاف خطائها .و من هنا کان هذا الأمر موضع حیره الأصولیین و بحثهم إذ للسائل کما سیأتی أن یسأل کیف جاز أن تفرضوا صحه الرجوع إلی الأمارات الظنیه مع انفتاح باب العلم بالأحکام إذ قد یوجب سلوکها تفویت الواقع عند خطائها و لا یحسن من الشارع أن یأذن بتفویت الواقع مع التمکن من تحصیله بل ذلک قبیح یستحیل فی حقه .و لأجل هذا السؤال المحرج سلک الأصولیون عده طرق للجواب عنه و تصحیح جعل حجیه الأمارات و سیأتی بیان هذه الطرق و الصحیح منها فی البحث ۱۲ ص ۳۶ .و غرضنا من ذکر هذا التنبیه هو أن هذا التصحیح شاهد علی ما أردنا الإشاره إلیه هنا من أن موطن حجیه الأمارات و موردها ما هو أعم من فرض التمکن من تحصیل العلم و انفتاح بابه و من فرض انسداد بابه .و من هنا نعرف وجه المناقشه فی استدلال بعضهم علی حجیه خبر

الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم كما صنع صاحب المعالم فإنه لما كان المقصود إثبات حجيه خبر الواحد فى نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد .على أن دليل الانسداد أنما يثبت فيه حجيه مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتى بيانه فلا يثبت به حجيه ظن خاص بما هو ظن خاص .نعم استدل بعضهم على حجيه خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير و لا يبعد صحه ذلك و يعنون به انسداد باب العلم فى خصوص الأخبار التى بأيدينا التى نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع و محصل له و لا يتميز الموصل إلى الواقع من غيره مع انحصار السنه فى هذه الأخبار التى بأيدينا .و حينئذ نلتجئ إلى الاكتفاء بما يفيد الظن و الاطمئنان من هذه الأخبار و هذا ما نعنيه بخبر الواحد و الفرق بين دليل الانسداد الكبير و الصغير أن الكبير هو انسداد باب العلم فى جميع الأحكام من جهه السنه و غيرها و الصغير هو انسداد باب العلم بالسنه مع انفتاح باب العلم فى الطرق الأخرى و المفروض أنه ليس لدينا إلا هذه الأخبار التى لا يفيد أكثرها العلم و بعضها حجه قطعا و موصل إلى الواقع

۹ الظن الخاص و الظن المطلق

تكرر منا التعبير بالظن الخاص و الظن المطلق و هو اصطلاح للأصوليين المتأخرين فينبغى بيان ما يعنون بهما فنقول ۱ يراد من الظن الخاص كل ظن قام دليل قطعى على حجيته و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير .

و علیه فیکون المراد منه الأماره التی هی حجه مطلقا حتی مع انفتاح باب العلم و یسمی أیضا الطریق العلمی نسبه إلی العلم باعتبار قیام العلم علی حجیته کما تقدم .۲ یراد من الظن المطلق کل ظن قام دلیل الانسداد الکبیر علی حجیته و اعتباره .فیکون المراد منه الأماره التی هی حجه فی خصوص حاله انسداد باب العلم و العلمی أی انسداد باب نفس العلم بالأحکام و باب الطرق العلمیه المؤدیه إلیها .و نحن فی هذا المختصر لا نبحث إلا عن الظنون الخاصه فقط أما الظنون المطلقه فلا نتعرض لها لثبوت حجیه جمله من الأمارات المغنیه عندنا عن فرض انسداد باب العلم و العلمی فلا تصل النوبه إلی هذا الفرض حتی نبحث عن دلیل الانسداد لإثبات حجیه مطلق الظن .و لکن بعد أن انتهینا إلی هنا ینبغی ألا یخلو هذا المختصر من الإشاره إلی مقدمات دلیل الانسداد علی نحو الاختصار تنویرا لذهن الطالب فنقول

۱۰ مقدمات دلیل الانسداد

إن الدلیل المعروف بدلیل الانسداد یتألف من مقدمات أربع إذا تمت یترتب علیها حکم العقل بلزوم العمل بما قام علیه الظن فی الأحکام أی ظن کان عدا الظن الثابت فیه علی نحو القطع عدم جواز العمل به کالقیاس مثلا .و نحن نذکر بالاختصار هذه المقدمات ۱ المقدمه الأولی دعوی انسداد باب العلم و العلمی فی معظم

أبواب الفقه فی عصورنا المتأخره عن عصر أئمتنا علیهم السلام و قد علمت أن أساس المقدمات کلها هی هذه المقدمه و هی دعوی قد ثبت عندنا عدم صحتها لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم فی معظم أبواب الفقه .فانهار هذا الدلیل من أساسه .۲ المقدمه الثانیه أنه لا یجوز إهمال امتثال الأحکام الواقعیه المعلومه إجمالا و لا یجوز طرحها فی مقام العمل .و إهمالها و طرحها یقع بفرضین إما بأن نعتبر أنفسنا کالبهائم و الأطفال لا تکلیف علینا .و إما بأن نرجع إلی أصاله البراءه و أصاله عدم التکلیف فی کل موضع لا یعلم وجوبه و حرمته و کلا الفرضین ضروری البطلان .۳ المقدمه الثالثه أنه بعد فرض وجوب التعرض للأحکام المعلومه إجمالا فإن الأمر لتحصیل فراغ الذمه منها یدور بین حالات أربع لا خامسه لها أ تقلید من یری انفتاح باب العلم .ب الأخذ بالاحتیاط فی کل مسأله .ج الرجوع إلی الأصل العملی الجاری فی کل مسأله من نحو البراءه و الاحتیاط و التخییر و الاستصحاب حسبما یقتضیه حال المسأله .د الرجوع إلی الظن فی کل مسأله فیها ظن بالحکم و فیما عداها یرجع إلی الأصول العملیه .و لا یصح الأخذ بالحالات الثلاث الأولی فتتعین الرابعه .أما الأولی و هی تقلید الغیر فی انفتاح باب العلم فلا یجوز لأن المفروض أن المکلف یعتقد بالانسداد فکیف یصح له الرجوع إلی من یعتقد بخطائه و أنه علی جهل .و أما الثانیه و هی الأخذ بالاحتیاط فإنه یلزم منه العسر و الحرج

الشدیدان بل یلزم اختلال النظام لو کلف جمیع المکلفین بذلک .و أما الثالثه و هی الأخذ بالأصل الجاری فلا یصح أیضا لوجود العلم الإجمالی بالتکالیف و لا یمکن ملاحظه کل مسأله علی حده غیر منظمه إلی غیرها من المسائل الأخری المجهوله الحکم و الحاصل أن وجود العلم الإجمالی بوجود المحرمات و الواجبات فی جمیع المسائل المشکوکه الحکم یمنع من إجراء أصل البراءه و الاستصحاب و لو فی بعضها .۴ المقدمه الرابعه أنه بعد أن أبطلنا الرجوع إلی الحالات الثلاث ینحصر الأمر فی الرجوع إلی الحاله الرابعه فی المسائل التی یقوم فیها الظن و فیها یدور الأمر بین الرجوع إلی الطرف الراجح فی الظن و بین الرجوع إلی الطرف المرجوح أی الموهوم و لا شک فی أن الأخذ بطرف المرجوح ترجیح للمرجوح علی الراجح و هو قبیح عقلا .و علیه فیتعین الأخذ بالظن ما لم یقطع بعدم جواز الأخذ به کالقیاس .و هو المطلوب .و فی فرض الظن المقطوع بعدم حجیته یرجع إلی الأصول العملیه کما یرجع إلیها فی المسائل المشکوکه التی لا یقوم فیها ظن أصلا .و لا ضیر حینئذ بالرجوع إلی الأصول العملیه لانحلال العلم الإجمالی بقیام الظن فی معظم المسائل الفقهیه إلی علم تفصیلی بالأحکام التی قامت علیها الحجه و شک بدوی فی الموارد الأخری فتجری فیها الأصول .هذه خلاصه مقدمات دلیل الانسداد و فیها أبحاث دقیقه طویله الذیل لا حاجه لنا بها و یکفی ما ذکرناه عنها بالاختصار

۱۱ اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل

قام إجماع الإمامیه علی أن أحکام الله تعالی مشترکه بین العالم و الجاهل بها أی أن حکم الله ثابت لموضوعه فی الواقع سواء علم به المکلف أم لم یعلم فإنه مکلف به علی کل حال .فالصلاه مثلا واجبه علی جمیع المکلفین سواء علموا بوجوبها أم جهلوه فلا یکون العلم دخیلا فی ثبوت الحکم أصلا .و غایه ما نقوله فی دخاله العلم فی التکلیف دخالته فی تنجز الحکم التکلیفی بمعنی أنه لا یتنجز علی المکلف علی وجه یستحق علی مخالفته العقاب إلا إذا علم به سواء کان العلم تفصیلیا أو إجمالیا[۱]أو قامت لدیه حجه معتبره علی الحکم تقوم مقام العلم .فالعلم و ما یقوم مقامه یکون علی ما هو التحقیق شرطا لتنجز التکلیف لا علیه تامه خلافا للشیخ الآخوند صاحب الکفایه قدس سره فإذا لم یحصل العلم و لا ما یقوم مقامه بعد الفحص و الیأس لا یتنجز علیه التکلیف الواقعی یعنی لا یعاقب المکلف لو وقع فی مخالفته عن جهل و إلا لکان العقاب علیه عقابا بلا بیان و هو قبیح عقلا و سیأتی إن شاء الله تعالی فی أصل البراءه شرح ذلک .و فی قبال هذا القول زعم من یری أن الأحکام أنما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجه فمن لم یعلم بالحکم و لم تقم لدیه الحجه علیه لا حکم فی حقه حقیقه و فی الواقع .

و من هؤلاء من يـذهب إلى تصويب المجتهـد إذ يقول إن كل مجتهـد مصـيب و سـيأتى بيانه فى محله إن شاء الله تعالى فى هذا الجزء .و عن الشـيخ الأنصارى أعلى الله مقامه و عن غيره أيضا كصاحب الفصول رحمه الله أن أخبارنا متواتره معنى فى اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل و هو كـذلك .و الـدليل على هذا الاشتراك مع قطع النظر عن الإجماع و تواتر الأخبار واضح و هو أن نقول ١ إن الحكم لو لم يكن مشتركـا لكـان مختصا بالعالم به إذ لا يجوز أن يكون مختصا بالجاهل به و هو واضـح .٢ و إذا ثبت أنه مختص بالعـالم فإن معناه تعليق الحكم على العلم به .٣ و لكن تعليق الحكم على العلم به محـال لأنه يلزم منه الخلف .۴ إذن يتعين أن يكون مشتركـا بين العـالم و الجاهل .بيان لزوم الخلف أنه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصـلاه مثلا فإنه يلزمه بل هو نفس معنى التعليق عدم الوجوب لطبيعى الصـلاه إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاه المعلومه الوجوب بما هى معلومه الوجوب بينمـا أن تعلق العلم بوجوب الصـلاه لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقا بطبيعى الصـلاه فما فرضـناه متعلقـا بطبيعى الصـلاه لم يكن متعلقـا بطبيعيهـا بـل بخصوص معلوم الوجوب .و هـذا هو الخلف المحـال .و ببيـان آخر فى وجه اسـتحاله تعليق الحكم على العلم به نقول إن تعليق الحكم على العلم به يسـتلزم منه المحـال و هو اسـتحاله العلم بالحكم و الـذى يستلزم منه المحال محال فيستحيل نفس الحكم .و ذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم حسب الفرض فإذا أراد

أن يعلم يعلم بما ذا .فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول .و إذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه لاستحاله ثبوت الحكم بدون موضوعه و هو واضح .و على هذا فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به و إذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركا بين العالم و الجاهل أى بثبوته واقعا فى صورتى العلم و الجهل و إن كان الجاهل القاصر معذورا أى أنه لا يعاقب على المخالفه .و هذا شىء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فى حقه .و لكنه قد يستشكل فى استكشاف اشتراك الأحكام فى هذا الدليل بما تقدم منا فى الجزء الأول ص ۷۳ و ۱۷۳ من أن الإطلاق و التقييد متلازمان فى مقام الإثبات لأنهما من قبيل العدم و الملكه فإذا استحال التقييد فى مورد استحال معه الإطلاق أيضا فكيف إذن نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم و الإطلاق كالتقييد محال بالنسبه إلى قيد العلم فى أدله الأحكام .(و قد أصر شيخنا النائينى أعلى الله مقامه على امتناع الإطلاق فى ذلك و قال بما محصله أنه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدله الأحكام بل لا بد لإثباته من دليل آخر سماه متمم الجعل على أن يكون الاشتراك من باب نتيجه الإطلاق كاستفاده تقييد الأمر العبادى بقصد الامتثال من دليل ثان متمم للجعل على أن يكون ذلك من باب نتيجه التقييد و كاستفاده تقييد وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل على أن يكون ذلك أيضا من باب نتيجه التقييد .و قال بما خلاصته يمكن استفاده الإطلاق فى المقام من الأدله التى

ادعى الشيخ الأنصارى تواترها فتكون هى المتممه للجعل) .أقول و يمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله أن هذا الكلام صحيح لو كانت استفاده اشتراك الأحكام متوقفه على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبه إلى العالم بها غير أن المطلوب الذى ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبه المحصله فيكون التقابل بين اشتراك الأحكام و اختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب و الإيجاب لا من باب تقابل العدم و الملكه لأن المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم .و هذا السلب يكفى فى استفادته من أدله الأحكام من نفس إثبات امتناع الاختصاص و لا يحتاج إلى مئونه زائده لإثبات الإطلاق أو إثبات نتيجه الإطلاق بمتمم الجعل من إجماع أو أدله أخرى لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم .نعم يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس إلا من جهه بيانيه و فى مرحله الإنشاء فى دليل نفس الحكم و إن كان واقعه يمكن أن يكون مقيدا أو مطلقا مع قطع النظر عن أدائه باللفظ فإنه حينئذ لا يمكن بيانه بنفس دليله الأول فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه متمم الجعل و لأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل فتحصل لنا نتيجه الإطلاق أو نتيجه التقييد من دون أن يحصل تقييد أو إطلاق المفروض أنهما مستحيلان كما كان الحال فى تقييد الوجوب بقصد الامتثال فى الواجب التعبدى .أما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأيه عباره كانت كما فيما نحن فيه يستحيل تقييده سواء أدى ذلك ببيان واحد أو ببيانين أو بألف بيان فإن واقعه لا محاله ينحصر فى حاله واحده و هو أن يكون فى نفسه شاملا لحالتى وجود القيد المفروض و عدمه .

و علیه فلا حاجه فی مثله إلی استکشاف الاشتراک من نفس إطلاق دلیله الأول و لا من دلیل ثان متمم للجعل و لا نمانع أن نسمی ذلک نتیجه الإطلاق إذا حلا لکم هذا التعبیر .و یبقی الکلام حینئذ فی وجه تقیید وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتی بمتمم الجعل و المفروض أن هذا التقیید ثابت فی الشریعه فکیف تصححون ذلک فنقول إنه لما امتنع تقیید الحکم بالعلم فلا بد أن نلتمس توجیها لهذا الظاهر من الأدله و ینحصر التوجیه فی أن نفرض أن یکون هذا التقیید من باب إعفاء الجاهل بالحکم فی هذین الموردین عن الإعاده و القضاء و إسقاطهما عنه اکتفاء بما وقع کإعفاء الناسی و إن کان الوجوب واقعا غیر مقید بالعلم .و الإعاده و القضاء بید الشارع رفعهما و وضعهما .و یشهد لهذا التوجیه أن بعض الروایات فی البابین عبرت بسقوط الإعاده عنه (کالروایه عن أبی جعفر علیه السلام فیمن صلی فی السفر أربعا:إن کانت قرئت علیه آیه التقصیر و فسرت له فصلی أربعا أعاد و إن لم یکن قرئت علیه و لم یعلمها فلا إعاده)

۱۲ تصحیح جعل الأماره

بعد ما ثبت أن جعل الأماره یشمل فرض انفتاح باب العلم مع ما ثبت من اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل تنشأ شبهه عویصه فی صحه جعل الأماره قد أشرنا إلیها فیما سبق ص ۲۷ و هی أنه فی فرض التمکن من تحصیل الواقع و الوصول إلیه کیف جاز أن یأذن الشارع باتباع الأماره الظنیه و هی حسب الفرض تحتمل الخطأ

المفوت للواقع و الإذن فی تفویته قبیح عقلا لأن الأماره لو کانت داله علی جواز الفعل مثلا و کان الواقع هو الوجوب أو الحرمه فإن الإذن باتباع الأماره فی هذا الفرض یکون إذنا بترک الواجب أو فعل الحرام مع أن الفعل لا یزال باقیا علی وجوبه الواقعی أو حرمته الواقعیه مع تمکن المکلف من الوصول إلی معرفه الواقع حسب الفرض و لا شک فی قبح ذلک من الحکیم .و هذه الشبهه هی التی ألجأت بعض الأصولیین إلی القول بأن الأماره مجعوله علی نحو السببیه إذ عجزوا عن تصحیح جعل الأماره علی نحو الطریقیه التی هی الأصل فی الأماره علی ما سیأتی من شرح ذلک قریبا .و الحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحیح جعل الأماره علی نحو الطریقیه لأن المفروض أن الأماره قد ثبتت حجیتها قطعا فلا بد أن یفرض حینئذ فی قیام الأماره أو فی اتباعها مصلحه یتدارک بها ما یفوت من مصلحه الواقع علی تقدیر خطئها حتی لا یکون إذن الشارع بتفویت الواقع قبیحا ما دام أن تفویته له یکون لمصلحه أقوی و أجدی أو مساویه لمصلحه الواقع فینشأ علی طبق مؤدی الأماره حکم ظاهری بعنوان أنه الواقع إما أن یکون مماثلا للواقع عند الإصابه أو مخالفا له عند الخطإ .و نحن بحمد الله تعالی نری أن الشبهه یمکن دفعها علی تقدیر الطریقیه فلا حاجه إلی فرض السببیه .و الوجه فی دفع الشبهه أنه بعد أن فرضنا أن القطع قام علی أن الأماره الکذائیه کخبر الواحد حجه یجوز اتباعها مع التمکن من تحصیل العلم فلا بد أن یکون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعیه لأمر علم به و غاب عنا علمه و لا یخرج هذا الأمر عن أحد شیئین لا ثالث لهما و کل منهما جائز عقلا لا مانع منه .

۱ أن يكون قد علم بأن إصابه الأماره للواقع مساويه لإصابه العلوم التى تتفق للمكلفين أو أكثر منها بمعنى أن العلوم التى يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساويا لخطإ الأماره المجعوله أو أكثر خطأ منها .۲ أن يكون قد علم بأن فى عدم جعل أمارات خاصه لتحصيل الأحكام و الاقتصار على العلم تضييقا على المكلفين و مشقه عليهم لا سيما بعد أن كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها و الأخذ بها فى شئونهم الخاصه و أمورهم الدنيويه و بناء العقلاء كلهم كان عليها .و هذا الاحتمال الثانى قريب إلى التصديق جدا فإنه لا نشك فى أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواتره فى تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق و المشقه لا سيما أن ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم فى معرفه ما يتعلق بشئونهم الدنيويه .و عليه فمن القريب جدا أن الشارع إنما رخص فى اتباع الأمارات الخاصه فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه و الوصول إليها و مصلحه التسهيل من المصالح النوعيه المتقدمه فى نظر الشارع على المصالح الشخصيه التى قد تفوت أحيانا على بعض المكلفين عند العمل بالأماره لو أخطأت و هذا أمر معلوم من طريقه الشريعه الإسلاميه التى بنيت فى تشريعها على التيسير و التسهيل .و على التقديرين و الاحتمالين فإن الشارع فى إذنه باتباع الأماره طريقا إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لا بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح فى التكاليف الواقعيه عند الخطإ الأماره أى أن الأماره تكون معذره للمكلف فلا يستحق العقاب فى مخالفه الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفه فى خطإ القطع لا أنه بقيام الأماره يحدث حكم آخر ثانوى بل شأنها فى هذه

الجهه شأن القطع بلا فرق .و لذا أن الشارع فی الموارد التی یرید فیها المحافظه علی تحصیل الواقع علی کل حال أمر باتباع الاحتیاط و لم یکتف بالظنون فیها و ذلک کموارد الدماء و الفروج

۱۳ الأماره طریق أو سبب

قد أشرنا فی البحث السابق إلی مذهبی السببیه و الطریقیه فی الأماره و قد عقدنا هذا البحث لبیان هذا الخلاف .فإن ذلک من الأمور التی وقعت أخیرا موضع البحث و الرد و البدل عند الأصولیین فاختلفوا فی أن الأماره هل هی حجه مجعوله علی نحو الطریقیه أو أنها حجه مجعوله علی نحو السببیه أی أنها طریق أو سبب .و المقصود من کونها طریقا أنها مجعوله لتکون موصله فقط إلی الواقع للکشف عنه فإن أصابته فإنه یکون منجزا بها و هی منجزه له و إن أخطأته فإنها حینئذ تکون صرف معذر للمکلف فی مخالفه الواقع .و المقصود من کونها سببا أنها تکون سببا لحدوث مصلحه فی مؤداها تقاوم تفویت مصلحه الأحکام الواقعیه علی تقدیر الخطإ فینشئ الشارع حکما ظاهریا علی طبق ما أدت إلیه الأماره .و الحق أنها مأخوذه علی نحو الطریقیه .و السر فی ذلک واضح بعد ما تقدم فإن القول بالسببیه کما قلنا مترتب علی القول بالطریقیه یعنی أن منشأ قول من قال بالسببیه هو العجز عن تصحیح جعل الطرق علی نحو الطریقیه فیلتجئ إلی فرض السببیه .أما إذا أمکن تصحیح الطریقیه فلا یبقی دلیل علی السببیه و یتعین کون

الأماره طريقا محضا لأن الطريقيه هى الأصل فيها .و معنى أن الطريقيه هى الأصل أن طبع الأماره لو خليت و نفسها يقتضى أن تكون طريقا محضا إلى مؤداها لأن لسانها التعبير عن الواقع و الحكايه و الكشف عنه على أن العقلاء إنما يعتبرونها و يستقر بناؤهم عليها فلأجل كشفها عن الواقع و لا معنى لأن يفرض فى بناء العقلاء أنه على نحو السببيه و بناء العقلاء هو الأساس الأول فى حجيه الأماره كما سيأتى .نعم إذا منع مانع عقلى من فرض الأماره طريقا من جهه الشبهه المتقدمه أو نحوها فلا بد أن تخرج على خلاف طبعها و نلتجئ إلى فرض السببيه .و لما كنا دفعنا الشبهه فى جعلها على نحو الطريقيه فلا تصل النوبه إلى التماس دليل على سببيتها أو طريقيتها إذ لا موضع للترديد و الاحتمال لنحتاج إلى الدليل .هذا و قد يلتمس الدليل على السببيه من نفس دليل حجيه الأماره بأن يقال إن دليل الحجيه لا شك يدل على وجوب اتباع الأماره و لما كانت الأحكام تابعه لمصالح و مفاسد فى متعلقاتها فلا بد أن يكون فى اتباع الأماره مصلحه تقتضى وجوب اتباعها و إن كانت على خطإ فى الواقع و هذه هى السببيه بعينها .أقول و الجواب عن ذلك واضح فإنا نسلم أن الأحكام تابعه للمصالح و المفاسد و لكن لا يلزم فى المقام أن يكون فى نفس اتباع الأماره مصلحه بل يكفى أن ينبعث الوجوب من نفس مصلحه الواقع فيكون جعل وجوب اتباع الأماره لغرض تحصيل مصلحه الواقع بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك لأنه لا شك أن الغرض من جعل الأماره هى الوصول بها إلى الواقع فالمحافظه على الواقع و الوصول إليه هو الباعث على جعل الأماره لغرض تنجيزه و تحصيله فيكون الأمر باتباع الأماره طريقا إلى تحصيل

الواقع .و لـذا نقول إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك و لا تـدارك لما فات من الواقع و ما هى إلا المعذريه فى مخالفته و رفع العقـاب على المخالفه لا أكثر و هـذه المعـذريه تقتضـيها نفس الرخصه فى اتباع الأماره التى قـد تخطئ .و على هـذا فليس لهـذا الأمر الطريقى المتعلق باتباع الأماره بما هو أمر طريقى مخالفه و لا موافقه لأنه فى الحقيقه ليس فيه جعل للداعى إلى الفعل الذى هو مؤدى الأماره مسـتقلا عن الأمر الواقعى و إنما هو جعل للأماره منجزه للأمر الواقعى فهو موجب لدعوه الأمر الواقعى فلا بعث حقيقى فى مقابل البعث الواقعى فلا تكون له مصلحه إلا مصلحه الواقع و لا طاعه غير طاعه الواقع إذ لا بعث فيه إلا بعث الواقع

۱۴ المصلحه السلوكيه

(ذهب الشيخ الأنصارى قدس سره إلى فرض المصلحه السلوكيه فى الأمارات لتصحيح جعلها كما تقدمت الإشاره إلى ذلك فى مبحث الإجزاء الجزء الثانى ص ۲۵۲ و حمـل عليه كلام الشـيخ الطوسـى فى العـده و العلامه فى النهايه) .و إنما ذهب إلى هـذا الفرض لأنه لم يتم عنده تصـحيح جعل الأماره على نحو الطريقيه المحضه و وجد أيضا أن القول بالسـببيه المحضه يسـتلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإماميه فسلك طريقا وسطا لا يذهب به إلى الطريقيه المحضه و لا إلى السببيه المحضه و هو أن يفرض المصـلحه فى نفس سـلوك الأماره و تطبيق العمل على ما أدت إليه و بهـذه المصـلحه يتدارك ما يفوت من مصـلحه الواقع عند الخطإ فتكون الأماره من ناحيه

لهـا شـأن الطريقيه إلى الواقع و من ناحيه أخرى لها شأن السببيه .و غرضه من فرض المصـلحه السـلوكيه أن نفس سـلوك طريق الأماره و الاسـتناد إليها فى العمل بمؤداها فيه مصـلحه تعود لشـخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحه الواقع عند الخطإ من دون أن يحدث فى نفس المؤدى أى فى ذات الفعل و العمل مصـلحه حتى تستلزم إنشاء حكم آخر غير الحكم الواقعى على طبق ما أدت إليه الأماره الذى هو نوع من التصويب[١].(قال رحمه الله فى رسائله فيما قال و معنى وجوب العمل على طبق الأماره وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن تحـدث فى الفعل مصـلحه على تقـدير مخالفه الواقع) .و لا ينبغى أن يتوهم أن القول بالمصـلحه السـلوكيه هى نفس ما ذكرناه فى أحد وجهى تصـحيح الطريقيه من فرض مصـلحه التسهيل لأن الغرض من القول بالمصـلحه السـلوكيه أن تحدث مصـلحه فى سـلوك الأماره تعود تلك المصـلحه لشـخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحه الواقع بينما أن

غرضنا من مصلحه التسهيل مصلحه نوعيه قد لا تعود لشخص من قامت عنده الأماره و تلك المصلحه النوعيه مقدمه فى مقام المزاحمه عند الشارع على مصلحه الواقع التى قد تفوت على شخص المكلف .و إذا اتضح الفرق بينهما نقول إن القول بالمصلحه السلوكيه و فرضها يأتى بالمرتبه الثانيه للقول بمصلحه التسهيل يعنى أنه إذا لم تثبت عندنا مصلحه التسهيل أو قلنا بعدم تقديم المصلحه النوعيه على المصلحه الشخصيه و لم يصح عندنا أيضا احتمال مساواه خطإ الأمارات للعلوم فإنا نلتجئ إلى ما سلكه الشيخ من المصلحه السلوكيه إذا استطعنا تصحيحها فرارا من الوقوع فى التصويب الباطل .و أما نحن فإذ ثبت عندنا أن هناك مصلحه التسهيل فى جعل الأماره تفوق المصالح الشخصيه و مقدمه عليها عند الشارع أصبحنا فى غنى عن فرض المصلحه السلوكيه .على أن المصلحه السلوكيه إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها و لم نجد الوجه لتصحيحها فى نفسها فإن فى عبارته شيئا من الاضطراب و الإيهام و كفى أن يقع فى بعض النسخ زياده كلمه الأمر على قوله إلا أن العمل على طبق تلك الأماره فتصير العباره هكذا إلا أن الأمر بالعمل فلا يدرى مقصوده هل إنه فى نفس العمل مصلحه سلوكيه أو فى الأمر به .و قيل إن هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العباره بعد مناقشات تلاميذه لها فى مجلس البحث .و على كل حال فإن الظاهر أن الفارق عنده بين السببيه المحضه و بين المصلحه السلوكيه بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور أن المصلحه على الأول تكون قائمه بذات الفعل و على الثانى قائمه بعنوان آخر هو السلوك فلا تزاحم مصلحته مصلحه الفعل .

و لكننا لم نتعقل هذا الفارق المذكور لأنه إنما يتم إذا استطعنا أن نتعقل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا فى وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه و لا يتحد معه حتى لا تزاحم مصلحته مصلحه الفعل و تصوير هذا فى غايه الإشكال و لعل هذا هو السر فى مناقشه تلاميذه له فحمل بعضهم على إضافه كلمه الأمر ليجعل المصلحه تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلا يقع التزاحم بين المصلحتين .وجه الإشكال أولا أننا لا نفهم من عنوان السلوك و الاستناد إلى الأماره إلا عنوانا للفعل الذى تؤدى إليه الأماره بأى معنى فسرنا السلوك و الاستناد إذ ليس للسلوك و متابعه الأماره وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأماره .نعم إذا أردنا من الاستناد إلى الأماره معنى آخر و هو الفعل القصدى من النفس فإن له وجودا آخر غير وجود الفعل لأنه فعل قلبى جوانحى لا- وجود له إلا- وجودا قصديا و لكنه من البعيد جدا أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك لأن هذا الفعل القلبى أنما يصح أن يفرض وجوبه ففى خصوص الأمور العباديه و لا- معنى للالتزام بوجوب القصد فى جميع أفعال الإنسان المستند فعلها إلى الأماره .ثانيا على تقدير تسليم اختلافهما وجودا فإن قيام المصلحه بشىء أنما يدعو إلى تعلق الأمر به لا بشىء آخر غيره وجودا و إن كانا متلازمين فى الوجود فمهما فرضنا من معنى للسلوك و إن كان بمعنى الفعل القلبى فإنه إذا كانت المصلحه المقتضيه للأمر قائمه به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل و المفروض أن له وجودا آخر لم تقم به المصلحه .و أما إضافه كلمه الأمر على عباره الشيخ فهى بعيده جدا عن مراده و عباراته الأخرى

۱۵ الحجیه أمر اعتباری أو انتزاعی

من الأمور التی وقعت موضع البحث أیضا عند المتأخرین مسأله أن الحجیه هل هی من الأمور الاعتباریه المجعوله بنفسها و ذاتها أو أنها من الانتزاعیات التی تنتزع من المجعولات .و هذا النزاع فی الحجیه فرع فی الحقیقه عن النزاع فی أصل الأحکام الوضعیه و هذا النزاع فی خصوص الحجیه علی الأقل لم أجد له ثمره عملیه فی الأصول .علی أن هذا النزاع فی أصله غیر محقق و لا مفهوم لأن لکلمتی الاعتباریه و الانتزاعیه مصطلحات کثیره فی بعضها تکون الکلمتان متقابلتین و فی البعض الآخر متداخلتین و تفصیل ذلک یخرجنا عن وضع الرساله .و نکتفی أن نقول علی سبیل الاختصار إن الذی یظهر من أکثر کلمات المتنازعین فی المسأله أن المراد من الأمر الانتزاعی هو المجعول ثانیا و بالعرض فی مقابل المجعول أولا و بالذات بمعنی أن الإیجاد و الجعل الاعتباری ینسب أولا و بالذات إلی شیء هو المجعول حقیقه ثم ینسب الجعل ثانیا و بالعرض إلی شیء آخر فالمجعول الأول هو الأمر الاعتباری و الثانی هو الأمر الانتزاعی .فیکون هناک جعل واحد ینسب إلی الأول بالذات و إلی الثانی بالعرض لا أنه هناک جعلان و اعتباران ینسب أحدهما إلی شیء ابتداء و ینسب ثانیهما إلی آخر بتبع الأول فإن هذا لیس مراد المتنازعین قطعا .فیقال فی الملکیه مثلا التی هی من جمله موارد النزاع أن المجعول أولا و بالذات هو إباحه تصرف الشخص بالشیء المملوک فینتزع منها أنه

مالـک أی أن الجعل ینسب ثانیا و بالعرض إلی الملکیه فالملکیه یقال لها إنها مجعوله بالعرض و یقال لها إنها منتزعه من الإباحه هذا إذا قیل إن الملکیه انتزاعیه أما إذا قیل إنها اعتباریه فتکون عندهم هی المجعوله أولا و بالذات للشارع أو العرف .و علی هذا فإذا أریـد من الانتزاعی هذا المعنی فالحق أن الحجیه أمر اعتباری و کذلک الملکیه و الزوجیه و نحوها من الأحکام الوضـعیه .و شأنهـا فی ذلـک شأن الأحکام التکلیفیه المسـلم فیها أنها من الاعتباریات الشـرعیه .توضـیح ذلک أن حقیقه الجعل هو الإیجاد و الإیجاد علی نحوین ۱ ما یراد منه إیجاد الشـیء حقیقه فی الخارج و یسمی الجعل التکوینی أو الخلق .۲ ما یراد منه إیجاد الشیء اعتبـارا و تنزیلاـ و ذلـک بتنزیله منزله الشـیء الخارجی الواقعی من جهه ترتیب أثر من آثاره أو لخصوصـیه فیه من خصوصـیات الأـمر الواقعی و یسـمی الجعـل الاعتبـاری أو التنزیلی .و لیس له واقع إلاـ الاعتبـار و التنزیـل و إن کـان نفس الاعتبـار أمرا واقعیا حقیقیـا لاـ اعتباریا .مثلا حینما یقال زیـد أسـد فإن الأسـد مطابقه الحقیقی هو الحیوان المفترس المخصوص و هو طبعا مجعول و مخلوق بالجعل و الخلق التکوینی و لکن العرف یعتبرون الشـجاع أسـدا فزیـد أسد اعتبارا و تنزیلا من قبل العرف من جهه ما فیه من خصوصـیه الشـجاعه کالأسـد الحقیقی .و من هـذا المثـال یظهر کیف أن الأحکام التکلیفیه اعتبارات شـرعیه لأن الأمر حینما یریـد من شـخص أن یفعل فعلا ما فبـدلا أن یدفعه بیده مثلا لیحرکه نحو العمل ینشـئ الأمر بداعی جعل الداعی فی دخیله نفس المأمور فیکون

هـذا الإنشاء للأمر دفعا و تحريكا اعتباريا تنزيلا له منزله الـدفع الخارجى باليـد مثلا و كـذلك النهى زجر اعتبارى تنزيلا له منزله الردع و الزجر الخـارجى باليـد مثلاـ .و كـذلك يقـال فى حجيه الأمـاره المجعوله فإن القطع لما كان موصـلا إلى الواقع حقيقه و طريقـا بنفسه إليه فالشـارع يعتبر الأماره الظنيه طريقا إلى الواقع تنزيلا لها منزله القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف فتكون الأماره قطعا اعتباريا و طريقا تنزيليا .و متى صح و أمكن أن تكون الحجيه هى المعتبره أولا و بالذات فما الذى يدعو إلى فرضها مجعوله ثانيا و بالعرض حتى تكون أمرا انتزاعيا إلا أن يريـدوا من الانتزاعى معنى آخر و هو ما يسـتفاد من دليل الحكم على نحو الـدلاله الالتزاميه كأن تستفاد الحجيه للأماره من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الإمام عليه السلام صدق العادل الذى يدل بالدلاله الالتزاميه على حجيه خبر العادل و اعتباره عنـد الشارع .و هذا المعنى للانتزاعى صـحيح و لا مانع من أن يقال للحجيه إنها أمر انتزاعى بهذا المعنى و لكنه بعيـد عن مرامهم لأن هذا المعنى من الانتزاعيه لا يقابل الاعتباريه بالمعنى الذى شـرحناه .و على كل حال فدعوى انتزاعيه الحجيه بأى معنى للانتزاعى لا موجب لها لا سـيما أنه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أماره من الأمارات فى جميع ما بأيـدينا من الآيات و الروايات حتى يفرض أن الحجيه منتزعه من ذلك الأمر .هـذا كل ما أردنا بيانه من المقـدمات قبل الـدخول فى المقصود و الآـن نشـرع فى البحث عن المقصود و هو تشـخيص الأـدله التى هى حجه على الأحكـام الشـرعيه من قبل الشارع المقدس و نضعها فى أبواب

الباب الأول الكتاب العزيز

اشاره

ص :۴۹

تمهید

إن القرآن الکریم هو المعجزه الخالده لنبینا محمد صلی اللّه علیه و آله و الموجود بأیدی الناس بین الدفتین هو الکتاب المنزل إلی الرسول بالحق لا ریب فیه هدی و رحمه وَ مٰا کٰانَ هٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ یُفْتَرىٰ مِنْ دُونِ اللّٰهِ .فهو إذن الحجه القاطعه بیننا و بینه تعالی التی لا شک و لا ریب فیها و هو المصدر الأول لأحکام الشریعه الإسلامیه بما تضمنته آیاته من بیان ما شرعه الله للبشر و أما ما سواه من سنه أو إجماع أو عقل فإلیه ینتهی و من منبعه یستقی .و لکن الذی یجب أن یعلم أنه قطعی الحجه من ناحیه الصدور فقط لتواتره عند المسلمین جیلا بعد جیل و أما من ناحیه الدلاله فلیس قطعیا کله لأن فیه متشابها و محکما .ثم المحکم منه ما هو نص أی قطعی الدلاله .و منه ما هو ظاهر تتوقف حجیته علی القول بحجیه الظواهر .و من الناس من لم یقل بحجیه ظاهره خاصه و إن کانت الظواهر حجه .ثم إن فیه ناسخا و منسوخا عاما و خاصا و مطلقا و مقیدا و مجملا و مبینا و کل ذلک لا یجعله قطعی الدلاله فی کثیر من آیاته .و من أجل ذلک وجب البحث عن هذه النواحی لتکمیل حجیته و أهم ما یجب البحث عنه من ناحیه أصولیه فی أمور ثلاثه ۱ فی حجیه ظواهره و هذا بحث ینبغی أن یلحق بمباحث الظواهر الآتیه فلنرجئه إلی هناک .۲ فی جواز تخصیصه و تقییده بحجه أخری کخبر الواحد و نحوه

و قد تقدم البحث عنه فی الجزء الأول ص ۱۶۲ .۳ فی جواز نسخه و البحث عن ذلک لیس فیه کثیر فائده فی الفقه کما ستعرف و مع ذلک ینبغی ألا یخلو کتابنا من الإشاره إلیه بالاختصار فنقول

نسخ الکتاب العزیز

حقیقه النسخ

(النسخ اصطلاحا رفع ما هو ثابت فی الشریعه من الأحکام و نحوها)و المراد من الثبوت فی الشریعه الثبوت الواقعی الحقیقی فی مقابل الثبوت الظاهری بسبب الظهور اللفظی و لذلک فرفع الحکم الثابت بظهور العموم أو الإطلاق بالدلیل المخصص أو المقید لا یسمی نسخا بل یقال له تخصیص أو تقیید أو نحوهما باعتبار أن هذا الدلیل الثانی المقدم علی ظهور الدلیل الأول یکون قرینه علیه و کاشفا عن المراد الواقعی للشارع فلا یکون رافعا للحکم إلا ظاهرا و لا رفع فیه للحکم حقیقه بخلاف النسخ .و من هنا یظهر الفرق الحقیقی بین النسخ و بین التخصیص و التقیید .و سیأتی مزید إیضاح لهذه الناحیه فی جواب الاعتراضات علی النسخ .و قولنا من الأحکام و نحوها فلبیان تعمیم النسخ للأحکام التکلیفیه و الوضعیه و لکل أمر بید الشارع رفعه و وضعه بالجعل التشریعی بما هو شارع .و علیه فلا یشمل النسخ الاصطلاحی المجعولات التکوینیه التی بیده رفعها و وضعها بما هو خالق الکائنات .

و بهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوه القرآن الكريم على القول به باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعيه التى ينشئها الشارع بما هو شارع و إن كان لنا كلام فى دعوى نسخ التلاوه من القرآن ليس هذا موضع تفصيله و لكن بالاختصار نقول إن نسخ التلاوه فى الحقيقه يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوه بالدليل القطعى سواء كان نسخا لأصل التلاوه أو نسخا لها و لما تضمنته من حكم معا و إن كان فى القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوه كقوله تعالى وَ إِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ وَ اللّهُ أَعْلَمُ بِما يُنَزِّلُ قالُوا إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ و قوله تعالى ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها و لكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك و لا ظاهرتين و إنما أكثر ما تدل الآيتان على إمكان وقوعه

إمكان نسخ القرآن

قد وقعت عند بعض الناس شبهات فى إمكان أصل النسخ ثم فى إمكان نسخ القرآن خاصه و تنويرا للأذهان نشير إلى أهم الشبه و دفعها فنقول أ قيل إن المرفوع فى النسخ إما حكم ثابت أو ما لا ثبات له و الثابت يستحيل رفعه و ما لا ثبات له لا حاجه إلى رفعه و على هذا فلا بد أن يئول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه أو بمعنى انتهاء أمد الحكم .و الجواب أنا نختار الشق الأول و هو أن المرفوع ما هو ثابت و لكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حاله الثبوت و حين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا بل هو من باب إعدام الموجود و ليس إعدام الموجود بمستحيل .

و الأحكام لما كانت مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه فإن قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا و لا يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا فإذا أنشئ الحكم كذلك فهو ثابت فى عالم التشريع و الاعتبار بثبوت الموضوع فرضا و لا يرتفع إلا برفعه تشريعا و هذا هو معنى رفع الحكم الثابت و هو النسخ .۲ و قيل إن ما أثبته الله من الأحكام لا بد أن يكون لمصلحه أو مفسده فى متعلق الحكم و ما له مصلحه فى ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسده و كذلك العكس و إلا لزم انقلاب الحسن قبيحا و القبيح حسنا و هو محال .و حينئذ يستحيل النسخ لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل أو عدم حكمه الناسخ أو جهله بوجه الحكمه و الأخيران مستحيلان بالنسبه إلى الشارع المقدس .و الجواب واضح بعد معرفه ما ذكرناه فى الجزء الثانى فى المباحث العقليه من معانى الحسن و القبيح فإن المستحيل انقلاب الحسن و القبيح الذاتيين و لا معنى لقياسهما على المصالح و المفاسد التى تتبدل و تتغير بحسب اختلاف الأحوال و الأزمان و لا يبعد فى أن يكون الشىء ذا مصلحه فى زمان ذا مفسده فى زمان آخر و إن كان لا يعلم ذلك إلا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء و هذا غير معنى الحسن و القبح اللذين نقول فيهما إنه يستحيل فيهما الانقلاب .مضافا إلى أن الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن و القبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن و القبح فيه ذاتيين كما تقدم هناك .و إذا كان الأمر كذلك فمن الجائز أن يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحه ثم زالت فى الزمان الثانى فنسخ أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان فى الزمان الثانى فنسخ .

فهذه هی الحکمه فی النسخ .۳ و قیل إذا کان النسخ کما قلتم لأجل انتهاء أمد المصلحه فینتهی أمد الحکم بانتهائها فإنه و الحال هـذه إما أن یکون الشارع الناسـخ قد علم بانتهاء أمد المصـلحه من أول الأمر و إما أن یکون جاهلا به .لا مجال للثانی لأن ذلک مسـتحیل فی حقه تعالی و هو البداء الباطل المسـتحیل فیتعین الأول و علیه فیکون الحکم فی الواقع موقتا و إن أنشأه الناسخ مطلقا فی الظاهر و یکون الـدلیل علی النسـخ فی الحقیقه مبینا و کاشـفا عن مراد الناسـخ .و هـذا هو معنی التخصـیص غایه الأمر یکون تخصـیصا بحسب الأوقـات لا ـ الأـحوال فلا ـ یکـون فرق بین النسـخ و التخصـیص إلا ـ بالتسـمیه .و الجواب نحن نسـلم أن الحکم المنسوخ ینتهی أمده فی الواقع و الله عالم بانتهائه و لکن لیس معنی ذلک أنه موقت أی مقید إنشاء بالوقت بل هو قد أنشـئ علی طبق المصـلحه مطلقا علی نحو القضایا الحقیقیه فهو ثابت ما دامت المصـلحه کسائر الأحکام المنشأه علی طبق مصالحها فلو قـدر للمصلحه أن تستمر لبقی الحکم مستمرا غیر أن الشارع لما علم بانتهاء أمد المصلحه رفع الحکم و نسخه .و هذا نظیر أن یخلق الله الشـیء ثم یرفعه بإعـدامه و لیس معنی ذلک أن یخلقه موقتا علی وجه یکون التوقیت قیدا للخلق و المخلوق بما هو مخلوق و إن علم به من الأـول أن أمـده ینتهی .و من هنا یظهر الفرق جلیا بین النسـخ و التخصـیص فإنه فی التخصـیص یکون الحکم من أول الأمر أنشئ مقیدا و مخصصا و لکن اللفظ کان عاما بحسب الظاهر فیأتی الدلیل المخصص فیکون کاشفا عن المراد لا أنه

مزیل و رافع لما هو ثابت فی الواقع و أما فی النسخ فإنه لما أنشئ الحکم مطلقا فمقتضاه أن یدوم لو لم یرفعه النسخ فالنسخ یکون محوا لما هو ثابت یَمْحُوا اللّهُ مٰا یَشٰاءُ وَ یُثْبِتُ لا أن الدوام و الاستمرار مدلول لظاهر الدلیل بحسب إطلاقه و عمومه و المنشأ فی الواقع الحکم الموقت ثم یأتی الدلیل الناسخ فیکشف عن المراد من الدلیل الأول و یفسره بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحکم من دون أن یکون لفظ دلیل الحکم دالا علیه بعموم أو إطلاق .یعنی أن الحکم المنشأ لو خلی و طبعه مع قطع النظر عن دلاله دلیله لدام و استمر ما لم یأت ما یزیله و یرفعه کسائر الموجودات التی تقتضی بطبیعتها الاستمرار و الدوام .۴ و قیل إن کلام الله تعالی قدیم و القدیم لا یتصور رفعه و الجواب بعد تسلیم هذا الفرض و هو قدم کلام الله[۱]فإن هذا یختص بنسخ التلاوه فلا یکون دلیلا علی بطلان أصل النسخ مع أنه قد تقدم من نص القرآن الکریم ما یدل علی إمکان نسخ التلاوه و إن لم یکن صریحا فی وقوعه کقوله تعالی وَ إِذٰا بَدَّلْنٰا آیَهً مَکٰانَ آیَهٍ فهو إما أن یدل علی أن کلامه تعالی غیر قدیم أو أن القدیم یمکن رفعه .مضافا إلی أنه لیس معنی نسخ التلاوه رفع أصل الکلام بل رفع تبلیغه و قطع علاقه المکلفین بتلاوته

وقوع نسخ القرآن و أصاله عدم النسخ

هذا هو الأمر الذی یهمنا إثباته من ناحیه أصولیه و لا شک فی أنه قد أجمع علماء الأمه الإسلامیه علی أنه لا یصح الحکم بنسخ آیه من القرآن إلا بدلیل قطعی سواء کان النسخ بقرآن أیضا أو بسنه أو بإجماع .کما أنه مما أجمع علیه العلماء أیضا أن فی القرآن الکریم ناسخا و منسوخا و کل هذا قطعی لا شک فیه .و لکن الذی هو موضع البحث و النظر تشخیص موارد الناسخ و المنسوخ فی القرآن و إذا لم یحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال علیه بالأدله الظنیه للإجماع المتقدم .و أما ما ثبت فیه النسخ منه علی سبیل الجزم فهو موارد قلیله جدا لا تهمنا کثیرا من ناحیه فقهیه استدلالیه لمکان القطع فیها .و علی هذا فالقاعده الأصولیه التی ننتفع بها و نستخلصها هنا هی أن الناسخ إن کان قطعیا أخذنا به و اتبعناه و إن کان ظنیا فلا حجه فیه و لا یصح الأخذ به لما تقدم من الإجماع علی عدم جواز الحکم بالنسخ إلا بدلیل قطعی .و لذا أجمع الفقهاء من جمیع طوائف المسلمین علی أن الأصل عدم النسخ عند الشک فی النسخ و إجماعهم هذا لیس من جهه ذهابهم إلی حجیه الاستصحاب کما ربما یتوهمه بعضهم بل حتی من لا یذهب إلی حجیه الاستصحاب یقول بأصاله عدم النسخ و ما ذلک إلا من جهه هذا الإجماع علی اشتراط العلم فی ثبوت النسخ

الباب الثانی السنه

اشاره

ص :۵۹

تمهید

(السنه فی اصطلاح الفقهاء قول النبی أو فعله أو تقریره)و منشأ هذا الاصطلاح أمر النبی صلی اللّه علیه و آله باتباع سنته فغلبت کلمه السنه حینما تطلق مجرده عن نسبتها إلی أحد علی خصوص ما یتضمن بیان حکم من الأحکام من النبی صلی اللّه علیه و آله سواء کان ذلک بقول أو فعل أو تقریر علی ما سیأتی من ذکر مدی ما یدل الفعل و التقریر علی بیان الأحکام .أما فقهاء الإمامیه بالخصوص فلما ثبت لدیهم أن المعصوم من آل البیت یجری قوله مجری قول النبی من کونه حجه علی العباد واجب الاتباع فقد توسعوا فی اصطلاح السنه إلی ما یشمل قول کل واحد من المعصومین أو فعله أو تقریره(فکانت السنه باصطلاحهم قول المعصوم أو فعله أو تقریره) .و السر فی ذلک أن الأئمه من آل البیت علیهم السلام لیسوا هم من قبیل الرواه عن النبی و المحدثین عنه لیکون قولهم حجه من جهه أنهم ثقات فی الروایه بل لأنهم هم المنصوبون من الله تعالی علی لسان النبی لتبلیغ الأحکام الواقعه فلا یحکمون إلا عن الأحکام الواقعیه عند الله تعالی کما هی و ذلک من طریق الإلهام کالنبی من طریق الوحی أو من طریق التلقی من المعصوم قبله (کما قال مولانا أمیر المؤمنین علیه السلام:علمنی رسول الله صلی اللّه علیه و آله ألف باب من العلم ینفتح لی من کل باب ألف باب) .و علیه فلیس بیانهم للأحکام من نوع روایه السنه و حکایتها و لا من نوع الاجتهاد فی الرأی و الاستنباط من مصادر التشریع بل هم أنفسهم مصدر للتشریع فقولهم سنه لا حکایه السنه و أما ما یجیء علی لسانهم

أحيانا من روايات و أحاديث عن نفس النبى صلى اللّه عليه و آله فهى إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق فى نقلهم لجوامع كلمه و إما لأجل إقامه الحجه على الغير و إما لغير ذلك من الدواعى .و أما إثبات إمامتهم و أن قولهم يجرى مجرى قول الرسول صلى اللّه عليه و آله فهو بحث يتكفل به علم الكلام .و إذا ثبت أن السنه بما لها من المعنى الواسع الذى عندنا هى مصدر من مصادر التشريع الإسلامى فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم و مشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الأصلى على سبيل الجزم و اليقين من ناحيه السند كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر و الأئمه من آل البيت ثقله الأصغر .أما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعى كما فى العهود المتأخره عن عصرهم فإنه لا بد له فى أخذ الأحكام من أن يرجع بعد القرآن الكريم إلى الأحاديث التى تنقل السنه إما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذى سيأتى فى مدى حجيه أخبار الآحاد .و على هذا فالأحاديث ليست هى السنه بل هى الناقله لها و الحاكيه عنها و لكن قد تسمى بالسنه توسعا من أجل كونها مثبته لها .و من أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار فى باب السنه لأنه يتعلق ذلك بإثباتها و نعقد الفصل فى مباحث أربعه

۱ دلاله فعل المعصوم

لا شك فى أن فعل المعصوم بحكم كونه معصوما يدل على إباحه الفعل على الأقل كما أن تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل .

و لا شک فی أن هـذه الدلاله بهذا الحد أمر قطعی لیس موضـعا للشـبهه بعد ثبوت عصـمته .ثم نقول بعد هذا إنه قد یکون لفعل المعصوم من الدلاله ما هو أوسع من ذلک و ذلک فیما إذا صدر منه الفعل محفوفا بالقرینه کأن یحرز أنه فی مقام بیان حکم من الأحکـام أو عبـاده من العبـادات کـالوضوء و الصـلاه و نحوهمـا فإنه حینئـذ یکون لفعله ظهور فی وجه الفعل من کونه واجبا أو مستحبا أو غیر ذلک حسبما تقتضیه القرینه .و لا شبهه فی أن هذا الظهور حجه کظواهر الألفاظ بمناط واحد و کم استدل الفقهاء علی حکم أفعال الوضوء و الصـلاه و الحـج و غیرها و کیفیاتها بحکایه فعل النبی أو الإمام فی هذه الأمور .کل هذا لا کلام و لا خلاف لأحد فیه .و إنما وقع الکلام للقوم فی موضـعین ۱ فی دلالـه فعل المعصوم المجرد عن القرائن علی أکثر من إباحه الفعل فقد قال بعضـهم إنه یدل بمجرده علی وجوب الفعل بالنسـبه إلینا و قیل یدل علی اسـتحبابه و قیل لا دلاله له علی شیء منهما أی أنه لا یدل علی أکثر من إباحه الفعل فی حقنا .و الحق هو الأخیر لعدم ما یصـلح أن یجعل له مثل هذه الدلاله .و قد یظن ظان أن قوله تعـالی فی سوره الأحزاب ۲۱ لَقَـدْ کانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَهٌ حَسَـنَهٌ لِمَنْ کانَ یَرْجُوا اللّهَ وَ الْیَوْمَ الْآخِرَ یـدل علی وجوب التأسـی و الاقتداء ب رسول الله صـلی اللّه علیه و آله فی أفعاله و وجوب الاقتداء بفعله یلزم منه وجوب کل فعل یفعله فی حقنا و إن کـان بالنسـبه إلیه لم یکن واجبـا إلا ما دل الـدلیل الخاص علی عـدم وجوبه فی حقنا و قیل إنه إن لم تـدل الآیه علی وجوب الاقتداء فعلی الأقل تدل علی حسن الاقتداء

به و استحبابه .(و قد أجاب العلامه الحلی عن هذا الوهم فأحسن کما نقل عنه إذ قال إن الأسوه عباره عن الإتیان بفعل الغیر لأنه فعله علی الوجه الذی فعله فإن کان واجبا تعبدنا بإیقاعه واجبا و إن کان مندوبا تعبدنا بإیقاعه مندوبا و إن کان مباحا تعبدنا باعتقاد إباحته) .و غرضه قدس سره من التعبد باعتقاد إباحته فیما إذا کان مباحا لیس مجرد الاعتقاد حتی یرد علیه کما فی الفصول بأن ذلک أسوه فی الاعتقاد لا الفعل بل یرید کما هو الظاهر من صدر کلامه أن معنی الأسوه فی المباح هو أن نتخیر فی الفعل أو الترک أی لا نلتزم بالفعل و لا بالترک إذ الأسوه فی کل شیء بحسب ما له من الحکم فلا تتحقق الأسوه فی المباح بالنسبه إلی الإتیان بفعل الغیر إلا بالاعتقاد بالإباحه .ثم نزید علی ما ذکره العلامه فنقول إن الآیه الکریمه لا دلاله لها علی أکثر من رجحان الأسوه و حسنها فلا نسلم دلالتها علی وجوب التأسی مضافا إلی أن الآیه نزلت فی واقعه الأحزاب فهی وارده مورد الحث علی التأسی به فی الصبر علی القتال و تحمل مصائب الجهاد فی سبیل الله فلا عموم لها بلزوم التأسی أو حسنه فی کل فعل حتی الأفعال العادیه و لیس معنی هذا أننا نقول بأن المورد یقید المطلق أو یخصص العام بل إنما نقول إنه یکون عقبه فی إتمام مقدمات الحکمه للتمسک بالإطلاق فهو یضر بالإطلاق من دون أن یکون له ظهور فی التقیید کما نبهنا علی ذلک فی أکثر من مناسبه .و الخلاصه أن دعوی دلاله هذه الآیه الکریمه علی وجوب فعل ما یفعله النبی مطلقا أو استحبابه مطلقا بالنسبه إلینا بعیده کل البعد عن التحقیق .و کذلک دعوی دلاله الآیات الآمره بإطاعه الرسول أو باتباعه علی وجوب

كل ما يفعله فى حقنا فإنها أوهن من أن نـذكرها لردها .۲ فى حجيه فعل المعصوم بالنسـبه إلينا فإنه قد وقع كلام للأصوليين فى أن فعله إذا ظهر وجهه أنه على نحـو الإبـاحه أو الوجـوب أو الاسـتحباب مثلاـ هـل هـو حجه بالنسـبه إلينـا أى أنه هـل يـدل على اشتراكنا معه و تعديه إلينا فيكون مباحا لنا كما كان مباحا له أو واجبا علينا كما كان واجبا عليه و هكذا .و منشأ الخلاف أن النبى صلى اللّه عليه و آله اختص بأحكـام لاـ تتعـدى إلى غيره و لاـ يشترك معه باقى المسـلمين مثل وجوب التهجـد فى الليل و جواز العقـد على أكثر من أربع زوجات و كذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولايه العامه فلا تكون لغير النبى أو الإمام باعتبار أنه أولى بـالمؤمنين من أنفسـهم .فـإن علم أن الفعـل الـذى وقع من المعصوم أنه من مختصـاته فلاـ شـك فى أنه لا مجال لتوهم تعـديه إلى غيره و إن علم عـدم اختصـاصه به بـأى نحو من أنحـاء الاختصاص فلا شك فى أنه يعم جميع المسـلمين فيكون فعله حجه علينـا هـذا كله ليس موضع الكلاـم .و إنما موضع الشـبهه فى الفعل الـذى لم يظهر حاله فى كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته و لا قرينه تعين أحدهما فهل هذا بمجرده كاف للحكم بأنه من مختصاته أو للحكم بعمومه للجميع أو أنه غير كاف فلا ظهور له أصـلا فى كـل من النحوين .وجوه بـل أقوال و الأـقرب هو الوجه الثانى .و الوجه فى ذلك أن النبى بشـر مثلنا له ما لنا و عليه مـا علينـا و هو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس إلا ما قام الـدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام إما من جهه شخصه بذاته و إما من جهه منصب الولايه فما لم يخرجه الدليل فهو كسائر الناس فى التكليف هذا مقتضى

عموم أدله اشتراکه معنا فی التکلیف فإذا صدر منه فعل و لم یعلم اختصاصه به فالظاهر فی فعله أن حکمه فیه حکم سائر الناس فیکون فعله حجه علینا و حجه لنا لا- سیما مع ما دل علی عموم حسن التأسی به .و لا- نقول ذلک من جهه قاعده الحمل علی الأعم الأغلب فإنا لا- نری حجیه مثل هذه القاعده فی کل مجالاتها و إنما ذلک من باب التمسک بالعام فی الدوران فی التخصیص بین الأقل و الأکثر

۲ دلاله تقریر المعصوم

المقصود من تقریر المعصوم أن یفعل شخص بمشهد المعصوم و حضوره فعلا- فیسکت المعصوم عنه مع توجهه إلیه و علمه بفعله و کان المعصوم بحاله یسعه تنبیه الفاعل لو کان مخطئا و السعه تکون من جهه عدم ضیق الوقت عن البیان و من جهه عدم المانع منه کالخوف و التقیه و الیأس من تأثیر الإرشاد و التنبیه و نحو ذلک .فإن سکوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بیان شیء حول الموضوع لتصحیحه یسمی تقریرا للفعل أو إقرارا علیه أو إمضاء له ما شئت فعبر .و هذا التقریر إذا تحقق بشروطه المتقدمه فلا- شک فی أنه یکون ظاهرا فی کون الفعل جائزا فیما إذا کان محتمل الحرمه کما أنه یکون ظاهرا فی کون الفعل مشروعا صحیحا فیما إذا کان عباده أو معامله لأنه لو کان فی الواقع محرما أو کان فیه خلل لکان علی المعصوم نهیه عنه و ردعه إذا کان الفاعل عالما عارفا بما یفعل و ذلک من باب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و لکان علیه بیان الحکم و وجه الفعل إذا کان الفاعل جاهلا بالحکم و ذلک من باب وجوب تعلیم الجاهل .

و یلحق بتقریر الفعل التقریر لبیان الحکم کما لو بین شخص بمحضر المعصوم حکما أو کیفیه عباده أو معامله و کان بوسع المعصوم البیان فإن سکوت الإمام یکون ظاهرا فی کونه إقرارا علی قوله و تصحیحا و إمضاء له .و هذا کله واضح لیس فیه موضع للخلاف

۳ الخبر المتواتر

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 إخبار جماعه یمتنع تواطؤهم علی الکذب و یقابله خبر الواحد فی اصطلاح الأصولیین و إن کان المخبر أکثر من واحد و لکن لم یبلغ المخبرون حد التواتر) .و قد شرحنا حقیقه التواتر فی کتاب المنطق الجزء الثالث ص ۱۰ فراجع .و الذی ینبغی ذکره هنا أن الخبر قد یکون له وسائط کثیره فی النقل کالأخبار التی تصلنا عن الحوادث القدیمه فإنه یجب لیکون الخبر متواترا موجبا للعلم أن تتحقق شروط التواتر فی کل طبقه طبقه من وسائط الخبر و إلا فلا یکون الخبر متواترا فی الوسائط المتأخره لأن النتیجه تتبع أخس المقدمات .و السر فی ذلک واضح لأن الخبر ذا الوسائط یتضمن فی الحقیقه عده أخبار متتابعه إذ إن کل طبقه تخبر عن خبر الطبقه السابقه علیها فحینما یقول جماعه حدثنا جماعه عن کذا بواسطه واحده مثلا فإن خبر الطبقه الأولی الناقله لنا یکون فی الحقیقه خبرها لیس عن نفس الحادثه بل عن خبر

الطبقه الثانيه عن الحادثه و كذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحده فهذه الوسائط هى خبر عن خبر حتى تنتهى إلى الواسطه الأخيره التى تنقل عن نفس الحادثه فلا بد أن تكون الجماعه الأولى خبرها متواترا عن خبر متواتر عن متواتر و هكذا إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه فى نفسه و متى اختل شرط التواتر فى طبقه واحده خرج الخبر جمله عن كونه متواترا و صار من أخبار الآحاد .و هكذا الحال فى أخبار الآحاد فإن الخبر الصحيح ذا الوسائط إنما يكون صحيحا إذا توفرت شروط الصحه فى كل واسطه من وسائطه و إلا فالنتيجه تتبع أخس المقدمات

ص :۶۸

۴ خبر الواحد

اشاره

(إن خبر الواحد و هو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار)قد يفيد علما و إن كان المخبر شخصا واحدا و ذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه و لا شک فی أن مثل هذا الخبر حجه و هذا لا بحث لنا فيه لأنه مع حصول العلم تحصل الغايه القصوی إذ ليس وراء العلم غايه فی الحجيه و إليه تنتهی حجيه كل حجه كما تقدم .و أما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبه للعلم بصدقه و إن احتف بالقرائن الموجبه للاطمئنان إليه دون مرتبه العلم فقد وقع الخلاف العظيم فی حجيته و شروط حجيته و الخلاف فی الحقيقه عند الإماميه بالخصوص يرجع إلی الخلاف فی قيام الدليل القطعی علی حجيه خبر الواحد و عدم قيامه و إلا فمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصی أو النوعی لا عبره به لأن الظن فی نفسه ليس حجه عندهم قطعا فالشأن كل الشأن عندهم فی حصول هذا الدليل القطعی و مدی دلالته .فمن ينكر حجيه خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضی و من اتبعه إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعی و من يقول بحجيته كالشيخ الطوسی و باقی العلماء يری وجود الدليل القاطع و لأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين فی ذلك .(قال الشيخ الطوسی فی العده ج ۱ ص ۴۴ من عمل بخبر الواحد فإنما يعمل به إذا دل دليل علی وجوب العمل به إما من الكتاب أو السنه أو الإجماع فلا يكون قد عمل بغير علم) .

(و صرح بذلك السيد المرتضى فى الموصليات حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس فى مقدمه كتابه السرائر فقال لا بد فى الأحكام الشرعيه من طريق يوصل إلى العلم إلى أن قال و لذلك أبطلنا فى الشريعه العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علما و لا عملا و أوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لأن خبر الواحد إذا كان عدلا فغايه ما يقتضيه الظن بصدقه و من ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا .و أصرح منه قوله بعد ذلك و العقل لا يمنع من العباده بالقياس و العمل بخبر الواحد و لو تعبد الله تعالى بذلك لساغ و لدخل فى باب الصحه لأن عبادته بذلك توجب العلم الذى لا بد أن يكون العمل تابعا له) .و على هذا فيتضح أن المسلم فيه عند الجميع أن خبر الواحد لو خلى و نفسه لا يجوز الاعتماد عليه لأنه لا يفيد إلا الظن الذى لا يغنى من الحق شيئا و إنما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعى على حجيته .و على هذا فقد وقع الخلاف فى ذلك على أقوال كثيره فمنهم من أنكر حجيته مطلقا و قد حكى هذا القول عن السيد المرتضى و القاضى و ابن زهره و الطبرسى و ابن إدريس و ادعوا فى ذلك الإجماع و لكن هذا القول منقطع الآخر فإنه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا .و منهم من قال إن الأخبار المدونه فى الكتب المعروفه لا سيما الكتب الأربعه مقطوعه الصدق و هذا ما ينسب إلى جماعه من متأخرى الأخباريين (قال الشيخ الأنصارى تعقيبا على ذلك و هذا قول لا فائده فى بيانه و الجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم و إلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه) .

و أما القائلون بحجيه خبر الواحد فقد اختلفوا أيضا فبعضهم يرى أن المعتبر من الأخبار هو كل ما فى الكتب الأربعه بعد استثناء ما كان فيها مخالفا للمشهور و بعضهم يرى أن المعتبر بعضها و المناط فى الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق فى المعارج و قيل المناط فيه عداله الراوى أو مطلق وثاقته أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفه فى الراوى إلى غير ذلك من التفصيلات .و المقصود لنا الآن بيان إثبات حجيته بالخصوص فى الجمله فى مقابل السلب الكلى ثم ننظر فى مدى دلاله الأدله على ذلك فالعمده أن ننظر أولا فى الأدله التى ذكروها من الكتاب و السنه و الإجماع و بناء العقلاء ثم فى مدى دلالتها

أ أدله حجيه خبر الواحد من الكتاب العزيز

تمهيد

لا يخفى أن من يستدل على حجيه خبر الواحد بالآيات الكريمه لا يدعى بأنها نص قطعى الدلاله على المطلوب و إنما أقصى ما يدعيه أنها ظاهره فيه .و إذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بأن الدليل على حجيه الحجه يجب أن يكون قطعيا كما تقدم فلا يصح الاستدلال بالآيات التى هى ظنيه الدلاله لأن ذلك استدلال بالظن على حجيه الظن و لا ينفع كونها قطعيه الصدور .و لكن الجواب عن هذا الوهم واضح لأنه قد ثبت بالدليل القطعى حجيه ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتى فالاستدلال بها ينتهى بالأخير إلى العلم فلا يكون استدلالا بالظن على حجيه الظن .

و نحن على هذا المبنى نذكر الآيات التى ذكروها على حجيه خبر الواحد فنكتفى بإثبات ظهورها فى المطلوب .

الآيه الأولى آيه النبأ

و هى قوله تعالى فى سوره الحجرات ۶ إِنْ جٰاءَكُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهٰالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ مٰا فَعَلْتُمْ نٰادِمِينَ .و قد استدل بهذه الآيه الكريمه من جهه مفهوم الوصف و من جهه مفهوم الشرط و الذى يبدو أن الاستدلال بها من جهه مفهوم الشرط كاف فى المطلوب .و تقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآيه أولا فنقول ۱ التبين إن لهذه الماده معنيين الأول بمعنى الظهور فيكون فعلها لازما فنقول تبين الشىء إذا ظهر و بان و منه قوله تعالى حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ .و الثانى بمعنى الظهور عليه يعنى العلم به و استكشافه أو التصدى للعلم به و طلبه فيكون فعلها متعديا فتقول تبينت الشىء إذا علمته أو إذا تصديت للعلم به و طلبته و على المعنى الثانى و هو التصدى للعلم به يتضمن معنى التثبت فيه و التأنى فيه لكشفه و إظهاره و العلم به .و منه قوله تعالى فى سوره النساء ۹۴ إِذٰا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَتَبَيَّنُوا و من أجل هذا قرئ بدل فَتَبَيَّنُوا فتثبتوا و منه كذلك هذه الآيه التى نحن بصددها إِنْ جٰاءَكُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا و كذلك قرئ فيها فتثبتوا فإن هذه القراءه مما تدل على أن المعنيين و هما التبين و التثبت متقاربان .۲ أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهٰالَهٍ يظهر من كثير من التفاسير أن هذا

المقطع من الآیه کلام مستأنف جاء لتعلیل وجوب التبین و تبعهم علی ذلک بعض الأصولیین الذین بحثوا هذه الآیه هنا .و لأجل ذلک قدروا لکلمه فَتَبَیَّنُوا مفعولا فقالوا مثلا معناه فتبینوا صدقه من کذبه کما قدروا لتحقیق نظم الآیه و ربطها لتصلح هذه الفقره أن تکون تعلیلا کلمه تدل علی التعلیل بأن قالوا معناها خشیه أن تصیبوا قوما بجهاله أو حذار أن تصیبوا أو لئلا تصیبوا قوما و نحو ذلک .و هذه التقدیرات کلها تکلف و تمحل لا تساعد علیها قرینه و لا قاعده عربیه و من العجیب أن یؤخذ ذلک بنظر الاعتبار و یرسل إرسال المسلمات .و الذی أرجحه أن مقتضی سیاق الکلام و الاتساق مع أصول القواعد العربیه أن یکون قوله أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً مفعولاً لتبینوا فیکون معناه فتثبتوا و احذروا إصابه قوم بجهاله .و الظاهر أن قوله تعالی فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ یکون کنایه عن لازم معناه و هو عدم حجیه خبر الفاسق لأنه لو کان حجه لما دعا إلی الحذر من إصابه قوم بجهاله عند العمل به ثم من الندم علی العمل به .۳ الجهاله اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له قال عنها أهل اللغه الجهاله أن تفعل فعلا بغیر العلم ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم عبروا عنه تاره بتقابل التضاد و أخری بتقابل النقیض و إن کان الأصح فی التعبیر العلمی أنه من تقابل العدم و الملکه .و الذی یبدو لی من تتبع استعمال کلمه الجهل و مشتقاتها فی أصول اللغه العربیه أن إعطاء لفظ الجهل معنی یقابل العلم بهذا التحدید الضیق لمعناه جاء مصطلحا جدیدا عند المسلمین فی عهدهم لنقل الفلسفه الیونانیه إلی العربیه الذی استدعی تحدید معانی کثیر من الألفاظ و کسبها إطارا

ینـاسب الأفکـار الفلسـفیه و إلاـ فالجهـل فی أصـل اللغه کان یعطی معنی یقابل الحکمه و التعقل و الرویه فهو یؤدی تقریبا معنی السـفه أو الفعـل السـفهی عنـد ما یکون عن غضب مثلا و حماقه و عـدم بصـیره و علم .و علی کل حال هو بمعناه الواسع اللغوی یلتقی مع معنی الجهـل المقابـل للعلم الـذی صـار مصـطلحا علمیا بعـد ذلک و لکنه لیس هو إیاه و علیه فیکون معنی الجهاله أن تفعل فعلا بغیر حکمه و تعقل و رویه الذی لازمه عاده إصابه عدم الواقع و الحق .إذا عرفت هذه الشـروح لمفردات الآیه الکریمه یتضـح لک معناها و ما تؤدی إلیه من دلاله علی المقصود فی المقام أنها تعطی أن النبأ من شأنه أن یصدق به عند الناس و یؤخذ به من جهه أن ذلک من سیرتهم و إلا فلما ذا نهی عن الأخذ بخبر الفاسق من جهه أنه فاسق فأراد تعالی أن یلفت أنظار المؤمنین إلی أنه لا ینبغی أن یعتمدوا کل خبر من أی مصدر کان بل إذا جاء به فاسق ینبغی ألا یؤخذ به بلا ترو و إنما یجب فیه أن یتثبتوا أن یصـیبوا قوما بجهاله أی بفعل ما فیه سـفه و عدم حکمه قد یضـر بالقوم و السر فی ذلک أن المتوقع من الفاسق ألا یصدق فی خبره فلا ینبغی أن یصدق و یعمل بخبره .فتدل الآیه بحسب المفهوم علی أن خبر العادل یتوقع منه الصدق فلا یجب فیه الحذر و التثبت من إصابه قوم بجهاله و لازم ذلک أنه حجه .و الذی نقوله و نسـتفیده و له دخل فی استفاده المطلوب من الآیه أن النبأ فی مفروض الآـیه مما یعتمـد علیه عنـد الناس و تعارفوا الأخـذ به بلا تثبت و إلا لما کانت حاجه للأمر فیه بالتبین فی خبر الفاسق إذا کان النبأ من جهه

ما هو نبأ لا يعمل به الناس .و لما علقت الآيه وجوب التبين و التثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به و تصديقه من دون تثبت و تبين لمعرفه صدقه من كذبه من جهه خوف إصابه قوم بجهاله و طبعا لا يكون ذلك إلا من جهه اعتبار خبر العادل و حجيته لأن المترقب منه الصدق فيكشف ذلك عن حجيه قول العادل عند الشارع و إلغاء احتمال الخلاف فيه .و الظاهر أن بهذا البيان للآيه يرتفع كثير من الشكوك التى قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا نطيل فى ذكرها و ردها

الآيه الثانيه آيه النفر

و هى قوله تعالى فى سوره التوبه ۱۲۳ وَ مٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لاٰ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طٰائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ .إن الاستدلال بهذه الآيه الكريمه على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان ۱ الكلام فى صدر الآيه وَ مٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً تمهيدا للاستدلال فإن الظاهر من هذه الفقره نفى وجوب النفر على المؤمنين كافه[۱]و المراد من النفر بقرينه باقى الآيه النفر إلى الرسول للتفقه فى الدين لا النفر إلى الجهاد و إن كانت الآيات التى قبلها وارده فى الجهاد فإن

ذلک وحده غیر کاف لیکون قرینه مع ظهور باقی الآیه فی النفر إلی التعلم و التفقه إن الکلام الواحد یفسر بعضه بعضا .و هذه الفقره إما جمله خبریه یراد بها إنشاء نفی الوجوب فتکون فی الحقیقه جمله إنشائیه و إما جمله خبریه یراد بها الإخبار جدا عن عدم وقوعه من الجمیع إما لاستحالته عاده أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر علیهم جمیعا فتکون داله بالدلاله الالتزامیه علی عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع و علی کلا الحالین فهی تدل علی عدم تشریع وجوب النفر علی کل واحد واحد إما إنشاء أو إخبارا .و لکن لیس من شأن الشارع بما هو شارع أن ینفی وجوب شیء إنشاء أو إخبارا إلا إذا کان فی مقام رفع توهم الوجوب لذلک الشیء أو اعتقاده و اعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدی العقلاء لأن التعلم واجب عقلی علی کل أحد و تحصیل الیقین فیه المنحصر عاده فی مشافهه الرسول أیضا واجب عقلی فحق أن یعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلی الرسول شرعا لتحصیل المعرفه بالأحکام .و من جهه أخری فإنه مما لا شبهه فیه أن نفر جمیع المؤمنین فی جمیع أقطار الإسلام إلی الرسول لأخذ الأحکام منه بلا واسطه کلما عنت حاجه و عرضت لهم مسأله أمر لیس عملیا من جهات کثیره فضلا عما فیه من مشقه عظیمه لا توصف بل هو مستحیل عاده .إذا عرفت ذلک فنقول إن الله تعالی أراد بهذه الفقره و الله العالم أن یرفع عنهم هذه الکلفه و المشقه برفع وجوب النفر رحمه بالمؤمنین و لکن هذا التخفیف لیس معناه أن یستلزم رفع أصل وجوب التفقه بل الضرورات تقدر بقدرها و لا شک أن التخفیف یحصل برفع الوجوب علی کل واحد واحد فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقیقه علی کل حال و هو التعلم

بتشريع طريقه أخرى للتعلم غير طريقه التعلم اليقينى من نفس لسان الرسول و قد بينت بقيه الآيه هذا العلاج و هذه الطريقه و هو قوله تعالى فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ و التفريع بالفاء شاهد على أن هذا علاج متفرع على نفى وجوب النفر على الجميع .و من هذا البيان يظهر أن هذه الفقره صدر الآيه لها الدخل الكبير فى فهم الباقى من الآيه الذى هو موضع الاستدلال على حجيه خبر الواحد و قد أغفل هذه الناحيه المستدلون بهذه الآيه على المطلوب فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآيه و بقيتها للاستدلال بها على نحو ما يأتى .٢ الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآيه على حجيه خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفريع .إنه تعالى بعد أن بين عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفا عليهم حرضهم على اتباع طريقه أخرى بدلاله لو لا التى هى للتحضيض و الطريقه هى أن ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد أن يتفقهوا فى الدين و يتعلموا الأحكام و هو فى الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه .فالآيه الكريمه بمجموعها تقرر أمرا عقليا و هو وجوب المعرفه و التعلم و إذ تعذرت المعرفه اليقينيه بنفر كل واحد إلى النبى ليتفقه فى الدين فلم يجب رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغايه أعنى التعلم بأن ينفر طائفه من كل فرقه و الطائفه المتفقه هى التى تتولى حينئذ تعليم الباقين من قومهم بل إنه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك و إنما أوجب عليهم أن ينفر طائفه من كل قوم و يستفاد الوجوب من لو لا التحضيضيه و من الغايه من النفر و هو التفقه لإنذار القوم الباقين لأجل أن يحذروا من العقاب مضافا إلى أن أصل التعلم واجب عقلى كما قررنا .

کـل ذلـک شواهـد ظـاهره علی وجوب تفقه جمـاعه من کل قوم لأجل تعلیم قومهم الحلال و الحرام و یکون ذلک طبعا وجوبا کفائیا .و إذا استفدنا وجوب تفقه کل طائفه من کل قوم أو تشریع ذلک بالترخیص فیه علی الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إلیهم فلا بد أن نسـتفید من ذلک أن نقلهم للأحکام قد جعله الله تعالی حجه علی الآخرین و إلا لکان تشریع هذا النفر علی نحو الوجوب أو الترخیص لغوا بلاـ فائـده بعـد أن نفی وجوب النفر علی الجمیع بـل لو لم یکن نقـل الأحکـام حجه لمـا بقیت طریقه لتعلم الأحکـام تکون معـذره للمکلف و حجه له أو علیه .و الحاصـل أن رفع وجوب النفر علی الجمیع و الاکتفـاء بنفر قسم منهم لیتفقهوا فی الـدین و یعلموا الآخرین هو بمجموعه دلیل واضـح علی حجیه نقل الأحکام فی الجمله و إن لم یسـتلزم العلم الیقینی لأن الآیه من ناحیه اشتراط الإنـذار بما یوجب العلم مطلقه فکـذلک تکون مطلقه من ناحیه قبول الإنـذار و التعلیم و إلا کان هـذا التـدبیر الـذی شـرعه الله لغوا و بلاـ فائـده و غیر محصل للغرض الـذی من أجله کان النفر و تشـریعه .هکـذا ینبغی أن تفهم الآیه الکریمه فی الاسـتدلال علی المطلوب و بهـذا البیان یندفع کثیر مما أورد علی الاسـتدلال بها للمطلوب .و ینبغی ألا یخفی علیکم أنه لا یتوقف الاستدلال بها علی أن یکون نفر الطائفه من کل قوم واجبا بل یکفی ثبوت أن هذه الطریقه مشرعه من قبل الله و إن کان بنحو الترخیص بها لأن نفس تشـریعها یسـتلزم تشریع حجیه نقل الأحکام من المتفقه فلذلک لا تبقی حاجه إلی التطویل فی اسـتفاده الوجوب .کما أن الاسـتدلال بها لا یتوقف علی کون الحذر عند إنذار النافرین المتفقهین واجبا و استفاده ذلک من لعل أو من أصل حسن الحذر بل الأمر بالعکس فإن نفس جعل حجیه قول النافرین المتفقهین المستفاد من الآیه یکون

دليلا- على وجوب الحذر .نعم يبقى شيء و هو أن الواجب أن ينفر من كل فرقه طائفه و الطائفه ثلاثه فأكثر أو أكثر من ثلاثه و حينئذ لا تشمل الآيه خبر الشخص الواحد أو الاثنين و لكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلاله فى الآيه على أنه يجب فى الطائفه أن ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع فالآيه من هذه الناحيه مطلقه و بمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالأخبار حجه أيضا يعنى أن العموم فيها أفرادى لا مجموعى

تنبيه

إن هذه الآيه الكريمه تدل أيضا على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبه إلى العامى كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد و ذلك ظاهر لأن كلمه التفقه عامه للطرفين (و قد أفاد ذلك شيخنا النائينى قدس سره كما فى تقريرات بعض الأساطين من تلامذته فإنه قال إن التفقه فى العصور المتأخره و إن كان هو استنباط الحكم الشرعى بتنقيح جهات ثلاث الصدور و جهه الصدور و الدلاله و من المعلوم أن تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى إعمال النظر و الدقه إلا أن التفقه فى الصدر الأول لم يكن محتاجا إلا إلى إثبات الصدور ليس إلا لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنه لا يوجب اختلافا فى مفهومه فكما أن العارف بالأحكام الشرعيه بإعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون إعمال النظر و الفكر يصدق عليه الفقيه حقيقه) .و بمقتضى عموم التفقه فإن الآيه الكريمه أيضا تدل على وجوب الاجتهاد فى العصور المتأخره عن عصور المعصومين وجوبا كفائيا بمعنى أنه يجب على كل قوم أن ينفر منهم طائفه فيرحلوا لتحصيل التفقه و هو

الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم كما تدل أيضا بالملازمه التى سبق ذكرها على حجيه قول المجتهد على الناس الآخرين و وجوب قبول فتواه عليهم .

الآيه الثالثه آيه حرمه الكتمان

و هى قوله تعالى فى سوره البقره ۱۵۹ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِى الْكِتَابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ .وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآيه النفر فإنه لما حرم الله تعالى كتمان البينات و الهدى وجب أن يقبل قول من يظهر البينات و الهدى و يبينه للناس و إن كان ذلك المظهر و المبين واحدا لا يوجب قوله العلم و إلا لكان تحريم الكتمان لغوا و بلا فائده لو لم يكن قوله حجه مطلقا .و الحاصل أن هناك ملازمه عقليه بين وجوب الإظهار و وجوب القبول و إلا لكان وجوب الإظهار لغوا و بلا فائده و لما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه و هو وجوب القبول لا بد أن يكون مطلقا من هذه الناحيه غير مشترط فيه بما يوجب العلم و على هذا الأساس من الملازمه قلنا بدلاله آيه النفر على حجيه خبر الواحد و حجيه فتوى المجتهد .و لكن الإنصاف أن الاستدلال لا يتم بهذه الآيه الكريمه بل هى أجنبيه جدا عما نحن فيه لأن ما نحن فيه و هو حجيه خبر الواحد أن يظهر المخبر شيئا لم يكن ظاهرا و يعلم ما تعلم من أحكام غير معلومه للآخرين كما فى آيه النفر فإذا وجب التعليم و الإظهار وجب قبوله على الآخرين و إلا كان وجوب التعليم و الإظهار لغوا و أما هذه الآيه فهى وارده

فی مورد کتمـان مـا هو ظـاهر و بین للناس جمیعا بـدلیل قوله تعالی مِنْ بَعْـدِ مَا بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتَابِ لا إظهار ما هو خفی علی الآـخرین .و الغرض أن هـذه الآـیه وارده فی مورد مـا هو بین واجب القبول سواء کتم أم أظهر لاـ فی مورد یکون قبوله من جهه الإظهـار حتی تکون ملاـزمه بین وجوب القبول و حرمه الکتمان فیقال لو لم یقبل لما حرم الکتمان و بهـذا یظهر الفرق بین هـذه الآیه و آیه النفر .و ینسق علی هذه الآیه باقی الآیات الأخر التی ذکرت للاستدلال بها علی المطلوب فلا نطیل بذکرها

ب دلیل حجیه خبر الواحد من السنه

من البدیهی أنه لا یصح الاستدلال علی حجیه خبر الواحد بنفس خبر الواحد فإنه دور ظاهر بل لا بد أن تکون الأخبار المستدل بها علی حجیه معلومه الصدور من المعصومین إما بتواتر أو قرینه قطعیه .و لا شک فی أنه لیس فی أیدینا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه فی هذا المضمون و إنما کل ما قیل هو تواتر الأخبار معنی فی حجیه خبر الواحد إذا کان ثقه مؤتمنا فی الروایه کما رآه الشیخ الحر صاحب الوسائل و هذه دعوی غیر بعیده فإن المتتبع یکاد یقطع جازما بتواتر الأخبار فی هذا المعنی بل هی بالفعل متواتره لا ینبغی أن یعتری فیها الریب للمصنف[۱].و قد ذکر الشیخ الأنصاری قدس الله نفسه طوائف من الأخبار یحصل بانضمام بعضها إلی بعض العلم بحجیه خبر الواحد الثقه المأمون من الکذب فی الشریعه و أن هذا أمر مفروغ عنه عند آل البیت علیهم السلام .و نحن نشیر إلی هذه الطوائف علی الإجمال و علی الطالب أن یرجع إلی الوسائل کتاب القضاء و إلی رسائل الشیخ فی حجیه خبر الواحد للاطلاع علی تفاصیلها الطائفه الأولی ما ورد فی الخبرین المتعارضین فی الأخذ بالمرجحات کالأعدل و الأصدق و المشهور ثم التخییر عند التساوی و سیأتی

ذكر بعضها فى باب التعادل و التراجيح و لو لا أن خبر الواحد الثقه حجه لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين و لا معنى للترجيح بالمرجحات المذكوره و التخيير عند عدم المرجح كما هو واضح .الطائفه الثانيه ما ورد فى إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحاب الأئمه عليهم السلام على وجه يظهر فيه عدم الفرق فى الإرجاع بين الفتوى و الروايه مثل إرجاعه عليه السلام إلى زراره بقوله (:إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس يشير بذلك إلى زراره)(و مثل قوله عليه السلام:لما قال له عبد العزيز بن المهدى ربما أحتاج و لست ألقاك فى كل وقت أ فيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه معالم دينى قال نعم)(قال الشيخ الأعظم و ظاهر هذه الروايه أن قبول قول الثقه كان أمرا مفروغا عنه عند الراوى فسأل عن وثاقه يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه) .إلى غير ذلك من الروايات التى تنسق على هذا المضمون و نحوه .الطائفه الثالثه ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء (مثل قوله عليه السلام:و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتى عليكم و أنا حجه الله عليهم)إلى ما شاء الله من الروايات فى أمثال هذا المعنى .الطائفه الرابعه ما دل على الترغيب فى الروايه و الحث عليها و كتابتها و إبلاغها مثل الحديث النبوى المستفيض بل المتواتر (:من حفظ على أمتى أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامه) الذى لأجله صنف كثير من العلماء الأربعينيات (:و مثل قوله عليه السلام للراوى اكتب و بث علمك فى بنى عمك فإنه يأتى زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم) إلى غير ذلك من الأحاديث .

الطائفه الخامسه ما دل على ذم الكـذب عليهم و التحـذير من الكذابين عليهم فإنه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمرا معروفا بين المسـلمين لما كان مجال للكذب عليهم و لما كان مورد للخوف من الكذب عليهم و لا التحذير من الكذابين لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحـد على كل حال غير مقبول عنـد المسـلمين .(قال الشـيخ الأعظم بعـد نقله لهذه الطوائف من الأخبار و هو على حق فيمـا قـال إلى غير ذلك من الأخبار التى يسـتفاد من مجموعها رضا الأئمه بالعمل بالخبر و إن لم يفـد القطع و قـد ادعى فى الوسائـل تواتر الأخبـار بالعمل بخبر الثقه إلا أن القـدر المتيقن منها هو خبر الثقه الـذى يضـعف فيه احتمال الكـذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجـل ذلـك الاحتمـال كما دل عليه ألفاظ الثقه و المأمون و الصادق و غيرها الوارده فى الأخبار المتقـدمه و هى أيضا منصـرف إطلاق غيرها .و أضاف و أما العداله فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عنها بل و فى كثير منها التصريح بخلافه)

ج دليل حجيه خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعه كبيره تصريحا و تلويحا الإجماع من قبل علماء الإماميه على حجيه خبر الواحد إذا كان ثقه مأمونا فى نقله و إن لم يفد خبره العلم و على رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفه الطوسى أعلى الله مقامه فى كتابه العده ج ۱ ص ۴۷ لكنه اشترط فيما اختاره من الرأى و حكى عليه الإجماع أن يكون خبر الواحد واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه و كان ذلك مرويا عن النبى أو عن الواحد من الأئمه و كان ممن لا يطعن فى روايته و يكون سديدا فى نقله و تبعه على ذلك فى التصريح بالإجماع السيد رضى الدين بن طاوس و العلامه الحلى فى النهايه و المحدث المجلسى فى بعض رسائله كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم فى الرسائل .و فى مقابل ذلك حكى جماعه أخرى إجماع الإماميه على عدم الحجيه و على رأسهم السيد الشريف المرتضى أعلى الله درجته و جعله بمنزله القياس فى كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعه و تبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس فى السرائر و نقل كلاما للسيد المرتضى فى المقدمه و انتقد فى أكثر من موضع فى كتابه الشيخ الطوسى فى عمله بخبر الواحد و كرر تبعا للسيد قوله إن خبر الواحد لا يوجب علما و لا عملا و كذلك نقل عن الطبرسى صاحب مجمع البيان تصريحه فى نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد .و الغريب فى الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ و السيد عن إجماع الإماميه مع أنهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثانى و هما الخبيران العالمان بمذهب الإماميه و ليس من شأنهما أن يحكيا مثل هذا

الأمر بدون تثبت و خبره كامله .فلذلك وقع الباحثون فى حيره عظيمه من أجل التوفيق بين نقليهما (و قد حكى الشيخ الأعظم فى الرسائل وجوها للجمع مثل أن يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذى حكى الإجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذى يرويه مخالفونا و الشيخ يتفق معه على ذلك و قيل يجوز أن يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الأصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفه و حينئذ يتقارب مع الشيخ فى الحكايه عن الإجماع و قيل يجوز أن يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيده للعلم بصدقه فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد .و هذه الوجوه من التوجيهات قد استحسن الشيخ الأنصارى منها الأول ثم الثانى و لكنه يرى أن الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه[1] و أكد عليه أكثر من مره فقال و يمكن الجمع بينهما بوجه أحسن و هو أن مراد السيد من العلم الذى ادعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان فإن المحكى عنه فى تعريف العلم أنه ما اقتضى سكون النفس و هو الذى ادعى بعض الأخباريين أن مرادنا من العلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأسا فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولا و هى موافقه الكتاب و السنه و الإجماع و الدليل العقلى و مراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته المتقدمه[2]احتفاف أكثر الأخبار بها هى الأمور الموجبه

للوثوق بالراوى أو بالروايه بمعنى سكون النفس بهما و ركونها إليهما .ثم قال و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ و السيد خصوصا مع ملاحظه تصريح السيد فى كلامه بأن أكثر الأخبار متواتره أو محفوفه و تصريح الشيخ فى كلامه المتقدم بإنكار ذلك) .هذا ما أفاده الشيخ الأنصارى فى توجيه كلام هذين العلمين و لكنى لا أحسب أن السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع لأنه صرح فى عبارته المنقوله فى مقدمه السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم (قال اعلم أنه لا بد فى الأحكام الشرعيه من طريق يوصل إلى العلم بها لأنه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على أنه مصلحه جوزنا كونه مفسده .و أصرح منه[1]قوله بعد ذلك و لذلك أبطلنا فى الشريعه العمل بأخبار الآحاد لأنها لا توجب علما و لا عملا و أوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لأن خبر الواحد إذا كان عدلا فغايه ما يقتضيه الظن لصدقه و من ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا و إن ظننت به الصدق فإن الظن لا يمنع من التجويز فعاد الأمر فى العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فسادا أو غير صلاح) .هذا و يحتمل احتمالا بعيدا أن السيد لم يرد من التجويز الذى قال عنه أنه لا يمنع منه الظن كل تجويز حتى الضعيف الذى لا يعتنى به العقلاء و يجتمع مع اطمئنان النفس بل أراد منه التجويز الذى لا يجتمع مع اطمئنان النفس و يرفع الأمان بصدق الخبر و إنما قلنا إن هذا الاحتمال

بعيد لأنه يدفعه أن السيد حصر فى بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المعصومين أو وجد بعدهم حصره فى خصوص الخبر المتواتر المفضى إلى العلم و إجماع الفرقه المحقه لا غيرهما .و أما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع فى عبارات المتقدمين و منهم الشيخ نفسه فى العده و الظاهر أنهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان و إن لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به فى لسان المتأخرين .نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا و كذلك ابن إدريس الذى تابعه فى هذا القول لأنه كان كثيرا ما يأخذ بأخبار الآحاد الموثوقه المرويه فى كتب أصحابنا و من العسير عليه و على غيره أن يدعى تواترها جميعا أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها و على ذلك جرت استنباطاته الفقهيه و كذلك ابن إدريس فى السرائر و لعل عمله هذا يكون قرينه على مراده من ذلك الكلام و مفسرا له على نحو ما احتمله الشيخ الأنصارى .و على كل حال سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع فإن دعوى الشيخ إجماع الطائفه على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب و إن لم يكن عادلا بالمعنى الخاص و لم يوجب قوله العلم القاطع دعوى مقبوله و مؤيده يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد و ابن إدريس كما ذكرنا بل السيد نفسه اعترف فى بعض كلامه بعمل الطائفه بأخبار الآحاد إلا أنه ادعى أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجرده كعدم عملهم بالقياس

فلا بـد من عمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفه بالقرائن (قائلا ليس ينبغى أن يرجع عن الأمور المعلومه المشـهوره المقطوع عليها و يقصـد بالأمور المعلومه عـدم عملهم بالظنون إلى ما هو مشـتبه و ملتبس و مجمل و يقصد بالمشـتبه المجمل وجه عملهم بأخبار الآحاد و قد علم كل موافق و مخالف أن الشيعه الإماميه تبطل القياس فى الشريعه حيث لا يؤدى إلى العلم و كذلك نقول فى أخبار الآحاد) .و نحن نقول للسيد المرتضى صحيح أن المعلوم من طريقه الشيعه الإماميه عدم عملهم بالظنون بما هى ظنون و لكن خبر الواحـد الثقه المأمون و ما سواه من الظنون المعتبره كالظواهر إذا كانوا قـد عملوا بها فإنهم لم يعملوا بها إلا لأنها ظنون قـام الـدليل القـاطع على اعتبارهـا و حجيتها فلم يكن العمل بها عملا بالظن بل يكون بالأخير عملا بالعلم .و عليه فنحن نقول معه إنه لا بد فى الأحكام الشـرعيه من طريق يوصل إلى العلم بها لأنه متى لم نعلم الحكم و نقطع بالعلم على أنه مصلحه جوزنا كونه مفسـده و خبر الواحـد الثقه المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل إلى العلم بالأحكام و نقطع بالعلم على حـد تعبيره على أنه مصـلحه لا نجوز كونه مفسده .(و يؤيد أيضا دعوى الشيخ للإجماع قرائن كثيره ذكر جمله منها الشيخ الأنصارى فى الرسائل منها مـا ادعـاه الكشـى من إجماع العصابه على تصـحيح ما يصـح عن جماعه فإنه من المعلوم أن معنى التصـحيح المجمع عليه هو عد خبره صـحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحه و منها دعوى النجاشى أن مراسيل ابن أبى عمير مقبوله عند الأصحاب و هذه العباره من النجاشى تدل دلاله

صریحه علی عمل الأصحاب بمراسیل مثل ابن أبی عمیر لا من أجل القطع بالصدور بل لعلمهم أنه لا یروی أو لا یرسل إلا عن ثقه) إلی غیر ذلک من القرائن التی ذکرها الشیخ الأنصاری من هذا القبیل .و علیک بمراجعه الرسائل فی هذا الموضوع فقد استوفت البحث أحسن استیفاء و أجاد فیها الشیخ فیما أفاد و ألت بالموضوع من جمیع أطرافه کعادته فی جمیع أبحاثه و قد ختم البحث بقوله السدید (و الإنصاف أنه لم یحصل فی مسأله یدعی فیها الإجماع من الإجماعات المنقوله و الشهره العظیمه و الأمارات الکثیره الداله علی العمل ما حصل فی هذه المسأله فالشاک فی تحقق الإجماع فی هذه المسأله لا أراه یحصل له الإجماع فی مسأله من المسائل الفقهیه اللهم إلا فی ضروریات المذهب .و أضاف لکن الإنصاف أن المتیقن من هذا کله الخبر المفید للاطمئنان لا مطلق الظن) و نحن له من المؤیدین جزاه الله خیر ما یجزی العلماء العاملین

د دليل حجيه خبر الواحد من بناء العقلاء

أنه من المعلوم قطعا الذى لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طرا و اتفاق سيرتهم العمليه على اختلاف مشاربهم و أذواقهم على الأخذ بخبر من يثقون بقوله و يطمئنون إلى صدقه و يأمنون كذبه و على اعتمادهم فى تبليغ مقاصدهم على الثقات و هذه السيره العمليه جاريه حتى فى الأوامر الصادره من ملوكهم و حكامهم و ذوى الأمر منهم .و سر هذه السيره أن الاحتمالات الضعيفه المقابله ملغيه بنظرهم لا يعتنون بها فلا يلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقه كما لا يلتفتون إلى احتمال خطائه و اشتباهه أو غفلته .و كذلك أخذهم بظواهر الكلام و ظواهر الأفعال فإن بناءهم العملى على إلغاء الاحتمالات الضعيفه المقابله و ذلك من كل مله و نحله .و على هذه السيره العمليه قامت معايش الناس و انتظمت حياه البشر و لولاها لاختل نظامهم الاجتماعى و لسادهم الاضطراب لقله ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفه سندا و متنا .و المسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العمليه على مثل ذلك فى استفاده الأحكام الشرعيه من القديم إلى يوم الناس هذا لأنهم متحدوا المسلك و الطريقه مع سائر البشر كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك فى غير الأحكام الشرعيه .أ لا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينيه من أصحاب النبى صلى اللّه عليه و آله أو من أصحاب الأئمه عليهم السلام الموثوقين عندهم .و هل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم و قبل اليوم فى العمل بما يخبرهم

الثقات عن رأی المجتهد الذی یرجعون إلیه .و هل تری تتوقف الزوجه فی العمل بما یحکیه لها زوجها الذی تطمئن إلی خبره عن رأی المجتهد فی المسائل التی تخصها کالحیض مثلا- .و إذا ثبتت سیره العقلاء من الناس بما فیهم المسلمون علی الأخذ بخبر الواحد الثقه فإن الشارع المقدس متحد المسلک معهم لأنه منهم بل هو رئیسهم فلا بد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطریقه العقلائیه کسائر الناس ما دام أنه لم یثبت لنا أن له فی تبلیغ الأحکام طریقا خاصا مخترعا منه غیر طریق العقلاء و لو کان له طریق خاص قد اخترعه غیر مسلک العقلاء لأذاعه و بینه للناس و لظهر و اشتهر و لما جرت سیره المسلمین علی طبق سیره باقی البشر .و هذا الدلیل قطعی لا یداخله الشک لأنه مرکب من مقدمتین قطعیتین ۱ ثبوت بناء العقلاء علی الاعتماد علی خبر الثقه و الأخذ به .۲ کشف هذا البناء منهم عن موافقه الشارع لهم و اشتراکه معهم لأنه متحد المسلک معهم .(قال شیخنا النائینی قده کما فی تقریرات تلمیذه الکاظمی قده ج ۳ ص ۶۹ و أما طریقه العقلاء فهی عمده أدله الباب بحیث لو فرض أنه کان سبیل إلی المناقشه فی بقیه الأدله فلا- سبیل إلی المناقشه فی الطریقه العقلائیه القائمه علی الاعتماد علی خبر الثقه و الاتکال علیه فی محاوراتهم) .و أقصی ما قیل فی الشک فی هذا الاستدلال هو أن الشارع لئن کان متحد المسلک مع العقلاء فإنما یستکشف موافقته لهم و رضاه بطریقتهم إذا لم یثبت الردع منه عنها .و یکفی فی الردع الآیات الناهیه عن اتباع الظن و ما وراء العلم التی

ذکرناها سابقا فی البحث السادس من المقدمه لأنها بعمومها تشمل خبر الواحد غیر المفید للعلم .و قد عالجنا هذا الأمر فیما یتعلق بشمول هذه الآیات الناهیه للاستصحاب فی الجزء الرابع مبحث الاستصحاب فقلنا إن هذه الآیات غیر صالحه للردع عن الاستصحاب الذی جرت سیره العقلاء علی الأخذ به لأن المقصود من النهی عن اتباع غیر العلم النهی عنه إذ یراد به إثبات الواقع کقوله تعالی إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً بینما أنه لیس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع و الحق بل هو أصل و قاعده عملیه یرجع إلیها فی مقام العمل عند الشک فی الواقع و الحق فیخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآیات موضوعا .و هذا العلاج طبعا لا یجری فی مثل خبر الواحد لأن المقصود به کسائر الأمارات الأخری إثبات الواقع و تحصیل الحق .و لکن مع ذلک نقول إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآیات تخصصا کالظواهر التی أیضا حجیتها مستنده إلی بناء العقلاء علی ما سیأتی .(و ذلک بأن یقال حسبما أفاده أستاذنا المحقق الأصفهانی قدس سره فی حاشیته علی الکفایه ج ۳ ص ۱۴ قال إن لسان النهی عن اتباع الظن و أنه لا یغنی من الحق شیئا لیس لسان التعبد بأمر علی خلاف الطریقه العقلائیه بل من باب إیکال الأمر إلی عقل المکلف من جهه أن الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد علیه و الرکون إلیه فلا نظر فی الآیات الناهیه إلی ما استقرت علیه سیره العقلاء بما هم عقلاء علی اتباعه من أجل کونه خبر الثقه و لذا کان الرواه یسألون عن وثاقه الراوی للفراغ عن لزوم اتباع روایته بعد فرض وثاقته)(أو یقال حسبما أفاده شیخنا النائینی قدس سره علی ما فی تقریرات

الكاظمی قدس سره ج ۳ ص ۶۹ قال إن الآیات الناهیه عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقه لأن العمل بخبر الثقه فی طریقه العقلاء لیس من العمل بما وراء العلم بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلی مخالفه الخبر للواقع لما قد جرت علی ذلک طباعهم و استقرت علیه عادتهم فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا فلا تصلح أن تکون الآیات الناهیه عن العمل بما وراء العلم رادعه عن العمل بخبر الثقه بل الردع یحتاج إلی قیام الدلیل علیه بالخصوص) .و علی کل حال لو کانت هذه الآیات صالحه للردع عن مثل خبر الواحد و الظواهر التی جرت سیره العقلاء علی العمل بها و منهم المسلمون لعرف ذلک بین المسلمین و انکشف لهم و لما أطبقوا علی العمل بها و جرت سیرتهم علیه .فهذا دلیل قطعی علی عدم صلاحیه هذه الآیات للردع عن العمل بخبر الواحد فلا نطیل بذکر الدور الذی أشکلوا به فی المقام و الجواب عنه و إن شئت الاطلاع فراجع الرسائل و کفایه الأصول

الباب الثالث الإجماع

اشاره

ص: ۹۵

الإجماع أحد معانيه فى اللغه الاتفاق .

اشاره

(و المراد منه فى الاصطلاح اتفاق خاص .و هو إما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعى .أو اتفاق أهل الحل و العقد من المسلمين على الحكم .أو اتفاق أمه محمد على الحكم) .على اختلاف التعريفات عندهم .و مهما اختلفت هذه التعبيرات فإنها على ما يظهر ترمى إلى معنى جامع بينها (و هو اتفاق جماعه لاتفاقهم شأن فى إثبات الحكم الشرعى) .و لذا استثنوا من المسلمين سواد الناس و عوامهم لأنهم لا شأن لآرائهم فى استكشاف الحكم الشرعى و إنما هم تبع للعلماء و لأهل الحل و العقد .و على كل حال فإن هذا الإجماع بما له من هذا المعنى قد جعله الأصوليون من أهل السنه أحد الأدله الأربعه أو الثلاثه على الحكم الشرعى فى مقابل الكتاب و السنه .أما الإماميه فقد جعلوه أيضا أحد الأدله على الحكم الشرعى و لكن من ناحيه شكليه و اسميه فقط مجاراه للنهج الدراسى فى أصول الفقه عند السنيين أى إنهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا فى مقابل الكتاب و السنه بل إنما يعتبرونه إذا كان كاشفا عن السنه أى عن قول المعصوم فالحجيه و العصمه ليستا للإجماع بل الحجه فى الحقيقه هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الإجماع عند ما تكون له أهليه هذا الكشف .و لذا توسع الإماميه فى إطلاق كلمه الإجماع على اتفاق جماعه قليله لا يسمى اتفاقهم فى الاصطلاح إجماعا باعتبار أن اتفاقهم يكشف كشفا قطعيا عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع بينما لا يعتبرون الإجماع

الـذى لا يكشف عن قول المعصوم و إن سـمى إجماعا بالاصـطلاح و هـذه نقطه خلاف جوهريه فى الإجماع ينبغى أن نجليها و نلتمس الحق فيهـا فإن لها كل الأثر فى تقييم الإجماع من جهه حجيته .و لأجل أن نتوصل إلى الغرض المقصود لا بـد من توجيه بعض الأسـئله لأنفسـنا لنلتمس الجواب عليهـا .أولاـ من أين انبثق للأـصوليين القول بالإجمـاع فجعلوه حجه و دليلاـ مسـتقلا على الحكم الشـرعى فى مقابـل الكتاب و السـنه .ثانيا هل المعتبر عنـد من يقول بالإجماع اتفاق جميع الأمه أو اتفاق جميع العلماء فى عصر من العصور أو بعض منهم يعتد به و من هم الذين يعتد بأقوالهم .

أما السؤال الأول

فـإن الـذى يثيره فى النفس و يجعلهـا فى موضع الشـك فيه أن إجمـاع النـاس جميعـا على شـىء أو إجمـاع أمه من الأمم بما هو إجمـاع و اتفـاق لاـ قيمه علميه له فى اسـتكشاف حكم الله لأنه لا ملازمه بينه و بين حكم الله فالعلم به لا يسـتلزم العلم بحكم الله بأى وجه من وجوه الملازمه .نعم الشـىء الذى يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه فى الباب أنا قد قلنا فيما سبق فى الجزء الثانى و سيأتى أن تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فى القضايا المشـهوره العمليه التى نسميها الآراء المحموده و التى تتعلق بحفظ النظام و النوع يسـتكشف به الحكم الشرعى لأن الشارع من العقلاء بل رئيسهم و هو خالق العقل فلا بد أن يحكم بحكمهم .و لكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود بل هو نفس الدليل العقلى الذى نقول بحجيته فى مقابل الكتاب و السنه و الإجماع و هو من باب التحسين و التقبيح العقليين الذى ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجيه

الإجماع .أما إجماع الناس الذى لا يدخل فى تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فلا سبيل إلى اتخاذه دليلا على الحكم الشرعى لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العاده أو العقيده أو الانفعال النفسى أو الشبهه أو نحو ذلك و كل هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها فإذا حكموا بشىء بأحد هذه الدوافع لا يجب أن يحكم الشارع بحكمهم فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق أن هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع .و لو أن إجماع الناس بما هو إجماع كيف ما كان و بأى دافع كان هو حجه و دليل لوجوب أن يكون إجماع الأمم الأخرى غير المسلمه أيضا حجه و دليلا و لا يقول بذلك واحد ممن يرى حجيه الإجماع .إذن كيف اتخذ الأصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجه و ما الدليل لهم على ذلك و للجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقرى إلى أول إجماع اتخذ دليلا فى تاريخ المسلمين أنه الإجماع المدعى على بيعه أبى بكر خليفه للمسلمين فإنه إذ وقعت البيعه له و المفروض أنه لا سند لها من طريق النص القرآنى و السنه النبويه اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا أولا إن المسلمين من أهل المدينه أو أهل الحل و العقد منهم أجمعوا على بيعته .و ثانيا إن الإمامه من الفروع لا من الأصول .و ثالثا إن الإجماع حجه فى مقابل الكتاب و السنه أى إنه دليل ثالث غير الكتاب و السنه .ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلا فى جميع المسائل الشرعيه الفرعيه

و سلکوا لإثبات حجیته ثلاثه مسالک الکتاب و السنه و العقل و من الطبیعی ألا یجعلوا الإجماع من مسالکه لأنه یؤدی إلی إثبات الشیء بنفسه و هو دور باطل .أما مسلک الکتاب فآیات استدلوا بها لا تنهض دلیلا علی مقصودهم و أولاها بالذکر آیه سبیل المؤمن و هی قوله تعالی سوره النساء ۱۱۴ وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدیٰ وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِیراً فإنها توجب اتباع سبیل المؤمنین فإذا أجمع المؤمنون علی حکم فهو سبیلهم فیجب اتباعه و بهذه الآیه تمسک الشافعی علی ما نقل عنه .(و یکفینا فی رد الاستدلال بها ما استظهره الشیخ الغزالی منها إذ قال (۱) الظاهر أن المراد بها أن من یقاتل الرسول و یشاقه و یتبع غیر سبیل المؤمنین فی مشایعته و نصرته و دفع الأعداء عنه نوله ما تولی فکأنه لم یکتف بترک المشاقه حتی تنضم إلیه متابعه سبیل المؤمنین من نصرته و الذب عنه و الانقیاد له فیما یأمر و ینهی .ثم قال و هذا هو الظاهر السابق إلی الفهم) و هو کذلک کما استظهره أما الآیات الأخری فقد اعترف الغزالی کغیره فی عدم ظهورها فی حجیه الإجماع فلا نطیل بذکرها و مناقشه الاستدلال بها .و أما مسلک السنه فهی أحادیث رواها بما یؤدی مضمون الحدیث (:لا تجتمع أمتی علی الخطإ)و قد ادعوا تواترها معنی فاستنبطوا منها عصمه الأمه الإسلامیه من الخطإ و الضلاله فیکون إجماعها کقول المعصوم حجه و مصدرا مستقلا لمعرفه حکم الله .و هذه الأحادیث علی تقدیر التسلیم بصحتها و أنها توجب العلم

۱- ۱) المستصفی ج ۱ ص ۱۱۱.

لتواترها معنى لا تنفع فى تصحيح دعواهم لأن المفهوم من اجتماع الأمه كل الأمه لا بعضها فلا يثبت بهذه الأحاديث عصمه البعض من الأمه بينما أن مقصودهم من الإجماع إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل و العقد فى عصر من العصور بل خصوص الفقهاء المعروفين بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفه خاصه و هى طائفه أهل السنه بل يكتفون باتفاق جماعه يطمئنون إليهم كما هو الواقع فى بيعه السقيفه .فأنى لنا أن نحصل على إجماع جميع الأمه بجميع طوائفها و أشخاصها فى جميع العصور إلا فى ضروريات الدين مثل وجوب الصلاه و الزكاه و نحوهما و هذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه و لا تحتاج فى إثبات الحكم بها إلى القول بحجيه الإجماع .و أما مسلك العقل الذى عبر عنه بعضهم بالطريق المعنوى فغايه ما يقال فى توجيهه أن الصحابه إذا قضوا بقضيه و زعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع و إذا كثروا كثره تنتهى إلى حد التواتر فالعاده تحيل عليهم قصد الكذب و تحيل عليهم الغلط فقطعهم فى غير محل القطع محال فى العاده و التابعون و تابعوا التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابه فيستحيل فى العاده أن يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم .و مثل هذا الدليل يصح أن يناقش فيه بأن إجماعهم هذا إن كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك فى أن هذا علم قطعى بالحكم الواقعى فيكون حجه لأنه قطع بالنسبه و لا كلام لأحد فيه لأن هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنه .و أما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم كما هو المقصود من فرض الإجماع حجه مستقله و دليلا فى مقابل الكتاب و السنه فإن قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل فى العاده قصدهم الكذب فى ادعاء القطع كما

فی الخبر المتواتر فإنه لا یستحیل فی حقهم الغفله أو الاشتباه أو الغلط کما لا یستحیل أن یکون إجماعهم بدافع العاده أو العقیده أو أی دافع من الدوافع الأخری التی أشرنا إلیها سابقا .و لأجل ذلک اشترطنا فی التواتر الموجب للعلم ألا یتطرق إلیه احتمال خطإ المخبرین فی فهم الحادثه و اشتباههم کما شرحناه فی کتاب المنطق الجزء الثالث ص ۱۰ .و لا عجب فی تطرق احتمال الخطإ فی اتفاق الناس علی رأی بل تطرق الاحتمال إلی ذلک أکثر من تطرقه إلی الاتفاق فی النقل لأن أسباب الاشتباه و الغلط فیه أکثر .ثم إن هذا الطریق العقلی أو المعنوی لو تم فأی شیء یخصصه بخصوص الصحابه أو المسلمین أو علماء طائفه خاصه من دون باقی الناس و سائر الأمم إلا إذا ثبت من دلیل آخر اختصاص المسلمین أو بعض منهم بمزیه خاصه لیست للأمم الأخری و هی العصمه من الخطإ فإذا علی التقدیر لا یکون الدلیل علی الإجماع إلا هذا الدلیل الذی یثبت العصمه للأمه المسلمه أو بعضها لا الطریق العقلی المدعی و هذا رجوع إلی المسلک الأول و الثانی و لیس هو مسلکا مستقلا عنها .و بالختام نقول إذا کانت هذه المسالک الثلاثه لم تتم لنا أدله علی حجیه الإجماع من أصله من جهه أنه إجماع فلا یظهر للإجماع قیمه من ناحیه کونه حجه و مصدرا للتشریع الإسلامی مهما بالغ الناس فی الاعتماد علیه و إنما یصح الاعتماد علیه إذا کشف لنا عن قول المعصوم فیکون حینئذ کالخبر المتواتر الذی تثبت به السنه و سیأتی البحث عن ذلک

و أما السؤال الثانى

فالـذى يثيره أن ظـاهر تلـك المسالـك الثلاـثه المتقـدمه يقضـى بـأن الحجه أنما هو إجماع الأمه كلها أو جميع المؤمنين بـدون اسـتثناء فمتى مـا شـذ واحـد منهم أى كـان فلاـ يتحقق الإجماع الـذى قام الـدليل على حجيته فإنه مع وجود المخالف و إن كان واحدا لا يحصل القطع بحجيه إجماع من عداه مهما كان شأنهم لأن العصـمه على تقدير ثبوتها بالأدله المتقدمه أنما ثبتت لجميع الأمه لا لبعضـها .و لكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجيه الإجماع هو إثبات شـرعيه بيعه أبى بكر لم يحصل لهم لأنه قـد ثبت من طريق التواتر مخـالفه على عليه السـلام و جمـاعه كبيره من بنى هاشم و باقى المسـلمين و لئن التجأ أكثرهم بعـد ذلك إلى البيعه فإنه بقى منهم من لم يبايع حتى مات مثل سـعد بن عباده قتيل الجن .و لأجل هذه المفارقه بين أدله الإجماع و واقعه الذى أرادوا تصـحيحه كثرت الأقوال فى هـذا الباب لتوجيهها فقال مالك على ما نسب إليه إن الحجه هو إجماع أهل المـدينه فقط و قال قوم الحجه إجماع أهل الحرمين مكه و المدينه و المصـرين الكوفه و البصـره و قال قوم المعتبر إجماع أهل الحل و العقد و قال بعض المعتبر إجمـاع الفقهـاء الأـصوليين خـاصه و قـال بعض الاعتبار بإجماع أكثر المسـلمين و اشترط بعض فى المجمعين أن يحققوا عدد التواتر و قال آخرون الاعتبار بإجماع الصـحابه فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصـرهم كما نسب ذلك إلى داود و شيعته إلى غير ذلك من الأقوال التى يطول ذكرها المنقوله فى جمله من كتب الأصول .

ص :١٠٣

و كل هذه الأقوال تحكمات لا سند لها و لا دليل و لا ترفع الغائله من تلك المفارقه الصارخه و الذى دفع أولئك القائلين بتلك المقالات أمور وقعت فى تاريخ بيعه الخلفاء يطول شرحها أرادوا تصحيحها بالإجماع .هذه هى الجذور العميقه للمسأله التى أوقعت القائلين بحجيه الإجماع فى حيص و بيص لتصحيحه و توجيهه و إلا فتلك المسالك الثلاثه إن سلمت لا تدل على أكثر من حجيه إجماع الكل بدون استثناء فتخصيص حجيته ببعض الأمه دون بعض بلا مخصص نعم المخصص هو الرغبه فى إصلاح أصل المذهب و المحافظه عليه على كل حال

ص :۱۰۴

الإجماع عند الإماميه

إن الإجماع بما هو إجماع لا قيمه علميه له عند الإماميه ما لم يكشف عن قول المعصوم كما تقدم وجهه فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجه فى الحقيقه هو المنكشف لا الكاشف فيدخل حينئذ فى السنه و لا يكون دليلا مستقلا فى مقابلها .و قد تقدم أنه لم تثبت عندنا عصمه الأمه عن الخطإ و إنما أقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الأمه أنه يكشف عن رأى من له العصمه فالعصمه فى المنكشف لا- فى الكاشف .و على هذا فيكون الإجماع منزلته منزله الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم فكما أن الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلا- على الحكم الشرعى رأسا بل هو دليل على الدليل على الحكم فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلا- بل هو دليل على الدليل .غايه الأمر أن هناك فرقا بين الإجماع و الخبر المتواتر إن الخبر دليل لفظى على قول المعصوم أى إنه يثبت به نفس كلام المعصوم و لفظه فيما إذا كان التواتر للفظ أما الإجماع فهو دليل قطعى على نفس رأى المعصوم لا- على لفظ خاص له لأنه لا- يثبت به فى أى حال أن المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين فى بيانه للحكم .و لأجل هذا يسمى الإجماع بالدليل اللبى نظير الدليل العقلى يعنى أنه يثبت بهما نفس المعنى و المضمون من الحكم الشرعى الذى هو كاللب بالنسبه إلى اللفظ الحاكى عنه الذى هو كالقشر له .و الثمره بين الدليل اللفظى و اللبى تظهر فى المخصص إذا كان لبيا أو

لفظيا على ما ذكره الشيخ الأنصارى كما تقدم فى الجزء الأول ص ۱۵۲ لذهابه إلى جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص لبيا دون ما إذا كان لفظيا .و إذا كان الإجماع حجه من جهه كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنه على مبناهم بل يكفى اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم كما صرح بذلك جماعه من علمائنا .(قال المحقق فى المعتبر ص ۶ بعد أن أناط حجيه الإجماع بدخول المعصوم فلو خلا المائه من فقهائنا من قوله لما كان حجه و لو حصل فى اثنين كان قولهما حجه) .(و قال السيد المرتضى على ما نقل عنه إذا كان عله كون الإجماع حجه كون الإمام فيهم فكل جماعه كثرت أو قلت كان الإمام فى أقوالها فإجماعها حجه) .إلى غير ذلك من التصريحات المنقوله عن جماعه كثيره من علمائنا و لكن سيأتى أنه على بعض المسالك فى الإجماع لا بد من إحراز اتفاق الجميع .و على هذا فيكون تسميه اتفاق جماعه من علماء الإماميه بالإجماع مسامحه ظاهره فإن الإجماع حقيقه عرفيه فى اتفاق جميع العلماء المسلمين على حكم شرعى و لا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعه القليله حجه أن يصح تسميتها بالإجماع و لكن قد شاع هذا التسامح فى لسان الخاصه من علماء الإماميه على وجه أصبح لهم اصطلاح آخر فيه فيراد من الإجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض فيعم القسمين .و الخلاصه التى نريد أن ننص عليها و تعنينا من البحث أن الإجماع أنما

يكون حجه إذا علم بسببه على سبيل القطع قول المعصوم فما لم يحصل العلم بقوله و إن حصل الظن منه فلا قيمه له عندنا و لا دليل على حجيه مثله .أما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغى البحث عنه و قد ذكروا لذلك طرقا أنهاها المحقق الشيخ أسد الله التسترى فى رسالته فى المواسعه و المضايقه على ما نقل عنه إلى اثنتى عشره طريقا و نحن نكتفى بذكر الطرق المعروفه و هى ثلاث بل أربع ١ طريقه الحس و بها يسمى الإجماع الإجماع الدخولى و تسمى الطريقه التضمنيه و هى الطريقه المعروفه عند قدماء الأصحاب التى اختارها السيد المرتضى و جماعه سلكوا مسلكه .و حاصلها أن يعلم بدخول الإمام فى ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه من بينهم .و هذه الطريقه أنما تتصور إذا استقصى الشخص المحصل للإجماع بنفسه و تتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم و وجد من بينها أقوالا متميزه معلومه لأشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بأن الإمام من جمله أولئك المتفقين أو يتواتر لديه النقل عن أهل بلد أو عصر فعلم أن الإمام كان من جملتهم و لم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر .و من الواضح أن هذه الطريقه لا تتحقق غالبا إلا لمن كان موجودا فى عصر الإمام أما بالنسبه إلى العصور المتأخره فبعيده التحقق لا سيما فى الصوره الأولى و هى السماع من نفس الإمام .و قد ذكروا أنه لا يضر فى حجيه الإجماع على هذه الطريقه مخالفه معلوم النسب و إن كثروا ممن يعلم أنه غير الإمام بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل أنه الإمام فإنه فى هذه الصوره لا يتحقق العلم

بدخول الإمام فی المجمعین .۲ طریقه قاعده اللطف و هی أن یستکشف عقلا- رأی المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودین فی عصره خاصه أو فی العصور المتأخره مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممکنه خفیه أو ظاهره إما بظهوره نفسه أو بإظهار من یبین الحق فی المسأله فإن قاعده اللطف کما اقتضت نصب الإمام و عصمته تقتضی أیضا أن یظهر الإمام الحق فی المسأله التی یتفق المفتون فیها علی خلاف الحق و إلا- للزم سقوط التکلیف بذلک الحکم أو إخلال الإمام بأعظم ما وجب علیه و نصب لأجله و هو تبلیغ الأحکام المنزله .و هذه الطریقه هی التی اختارها الشیخ الطوسی و من تبعه بل یری انحصار استکشاف قول الإمام من الإجماع فیها و ربما یستظهر من کلام السید المرتضی المنقول فی العده عنه فی رد هذه الطریقه کونها معروفه قبل الشیخ أیضا .و لازم هذه الطریقه عدم قدح المخالفه مطلقا سواء کانت من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم کونه الإمام و لم یکن معه برهان یدل علی صحه فتواه .و لازم هذه الطریقه أیضا عدم کشف الإجماع إذا کان هناک آیه أو سنه قطعیه علی خلاف المجمعین و إن لم یفهموا دلالتها علی الخلاف إذ یجوز أن یکون الإمام قد اعتمد علیها فی تبلیغ الحق .۳ طریقه الحدس و هی أن یقطع بکون ما اتفق علیه الفقهاء الإمامیه وصل إلیهم من رئیسهم و إمامهم یدا بید فإن اتفاقهم مع کثره اختلافهم فی أکثر المسائل یعلم منه أن الاتفاق کان مستندا إلی رأی إمامهم لا عن اختراع للرأی من تلقاء أنفسهم اتباعا للأهواء أو استقلالا بالفهم

كما يكون ذلك فى اتفاق اتباع سائر ذوى الآراء و المذاهب فإنه لا نشك فيها أنها مأخوذه من متبوعهم و رئيسهم الذى يرجعون إليه .و الذى يظهر أنه قد ذهب إلى هذه الطريقه أكثر المتأخرين و لازمها أن الاتفاق ينبغى أن يقع فى جميع العصور من عصر الأئمه إلى العصر الذى نحن فيه لأن اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفه من تقدم يقدح فى حصول القطع بل يقدح فيه مخالفه معلوم النسب ممن يعتد بقوله فضلا عن مجهول النسب .۴ طريقه التقرير و هى أن يتحقق الإجماع بمرأى و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم و لو بإلقاء الخلاف بينهم فإن اتفاق الفقهاء على حكم و الحال هذه يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه و تقريرهم على ما ذهبوا إليه فيكون ذلك دليلا على أن ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعا .و هذه الطريقه لا تتم إلا مع إحراز جميع شروط التقرير التى قد تقدم الكلام عليها فى مبحث السنه و مع إحراز جميع الشروط لا شك فى استكشاف موافقه المعصوم بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعه و سكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفا عن موافقته و لكن المهم أن يثبت لنا أن الإجماع فى عصر الغيبه هل يتحقق فيه إمكان الردع من الإمام و لو بإلقاء الخلاف أو هل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعى و الحال هذه و سيأتى ما ينفع فى المقام هذه خلاصه ما قيل من الوجوه المعروفه فى استنتاج قول الإمام من الإجماع و قد يحصل للإنسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض

الوجوه دون البعض أی لا یجب فی کل إجماع أن یبتنی علی وجه واحد من هذه الوجوه و إن کان السید المرتضی یری انحصاره فی الطریقه الأولی الطریقه التضمنیه أی الإجماع الدخولی و الشیخ الطوسی یری انحصاره فی الطریقه الثانیه طریقه قاعده اللطف .و علی کل حال فإن الإجماع أنما یکون حجه إذا کشف کشفا قطعیا عن قول المعصوم من أی سبب کان و علی أیه طریقه حصل فلیس من الضروری أن نفرض حصوله من طریقه مخصوصه من هذه الطرق أو نحوها بل المناط حصول القطع بقول المعصوم .و التحقیق أنه یندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندره لا تبقی معها قیمه لأکثر الإجماعات التی نحصلها بل لجمیعها بالنسبه إلی عصور الغیبه و تفصیل ذلک أن نقول ببرهان السبر و التقسیم إن المجمعین إما أن یکون رأیهم الذی اتفقوا علیه بغیر مستند و دلیل أو عن مستند و دلیل .لا یصح الفرض الأول لأن ذلک مستحیل عاده فی حقهم و لو جاز ذلک فی حقهم فلا تبقی قیمه لآرائهم حتی یستکشف منها الحق .فیتعین الفرض الثانی و هو أن یکون لهم مدرک خفی علینا و ظهر لهم .و مدارک الأحکام منحصره عند الإمامیه فی أربعه الکتاب و السنه و الإجماع و الدلیل العقلی و لا یصح أن یکون مدرکهم ما عدا السنه من هذه الأربعه أما الکتاب فإنما لا یصح أن یکون مدرکهم فلأجل أن القرآن

الكريم بين أيـدينا مقروء و مفهوم فلاـ يمكن فرض آيه منه خفيت علينـا و ظهرت لهم و لو فرض أنهم فهموا من آيه شـيئا خفى علينـا وجهه فـإن فهمهم ليس حجه علينـا فاجتمـاعهم لو اسـتند إلى ذلـك لاـ يكون موجبا للقطع بالحكم الواقعى أو موجبا لقيام الحجه علينـا فلاـ ينفع مثل هـذا الإجماع .و أما الإجماع فواضـح أنه لا يصـح أن يكون مـدركا لهم لأن هـذا الإجماع الـذى صار مـدركا للإجماع ننقل الكلام إليه أيضا فنسأل عن مـدركه فلا بـد أن ينتهى إلى غيره من المـدارك الأخرى .و أما الدليل العقلى فأوضـح لأنه لا يتصور هناك قضـيه عقليه يتوصل بها إلى حكم شـرعى كانت مسـتوره علينا و ظهرت لهم ضـروره أنه لا بـد فى القضـيه العقليه التى يتوصـل بهـا إلى الحكم الشـرعى أن تتطـابق عليها جميع آراء العقلاء و إلا فلا يصـح التوصل بها إلى الحكم الشـرعى فلو أن المجمعين كانوا قد تمسـكوا بقضـيه عقليه ليست بهذه المثابه فلا تبقى قيمه لآرائهم حتى يسـتكشف منها الحق و موافقه الإمام لأنهم يكونون كمن لا مدرك لهم .فانحصـر مدركهم فى جميع الأحوال فى السنه .و الإسناد إلى السنه يتصور على وجهين ١ أن يسـمع المجمعون أو بعضـهم الحكم من المعصوم مشافهه أو يرون فعله أو تقريره و هذا بالنسبه إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظن به فضلا عن القطع و إن احتمل إمكان مشافهه بعض الأبدال من العلماء للإمام .بل الحال كذلك حتى بالنسبه إلى من هم فى عصر المعصومين أى إنه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم لاحتمال أنهم استندوا إلى روايه وثقوا بها و إن كان احتمال المشافهه قريبا جدا بل هى مظنونه .على أنه لا مجال بالنسبه إلينا لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين

فی تلک العصور إذ لیست آراؤهم مدونه و کل ما دونوه هی الأحادیث التی ذکروها فی أصولهم المعروفه بالأصول الأربعمائه .۲ أن یستند المجمعون إلی روایه عن المعصوم و لا مجال فی هذا الإجماع لإفادته القطع بالحکم أو کشفه عن الحجه الشرعیه من جهه السند و الدلاله معا أما من جهه السند فلاحتمال أن المجمعین کانوا متفقین علی اعتبار الخبر الموثق أو الحسن فمن لا یری حجیتهما لا مجال له فی الاستناد إلی مثله فمن أین یحصل لنا العلم بأنهم استندوا إلی ما هو حجه باتفاق الجمیع .و أما من جهه الدلاله فلاحتمال أن یکون ذلک الخبر المفروض لو فرض أنه حجه من جهه السند لیس نصا فی الحکم و لا ینفع أن یکون ظاهرا عندهم فی الحکم فإن ظهور دلیل عند قوم لا یستلزم أن یکون ظاهرا لدی کل أحد و فهم قوم لیس حجه علی غیرهم أ لا تری أن المتقدمین اشتهر عندهم استفاده النجاسه من أخبار البئر و اشتهر عند المتأخرین عکس ذلک ابتداء من العلامه الحلی فلعل الخبر الذی کان مدرکا لهم لیس ظاهرا عندنا لو اطلعنا علیه .إذا عرفت ذلک ظهر لک أن الإجماع لا یستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولی و هو بالنسبه إلینا غیر عملی .و أما القول بأن قاعده اللطف تقتضی أن یکون الإمام موافقا لرأی المجمعین و إن استند المجمعون إلی خبر الواحد الذی ربما لا تثبت لنا حجیته من جهه السند أو الدلاله لو اطلعنا علیه فإننا لم نتحقق جریان هذه القاعده فی المقام وفاقا لما ذهب إلیه الشیخ الأنصاری و غیره بالرغم من تعویل الشیخ الطوسی و أتباعه علیها لأن السبب الذی یدعو إلی اختفاء الإمام و احتجاب نفعه مع ما فیه من تفویت لأعظم المصالح النوعیه للبشر هو نفسه

قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد و لا يلزم من ذلك إخلال الإمام بالواجب عليه و هو تبليغ الأحكام لأن الاحتجاب ليس من سببه .و على هذا فمن أين يحصل لنا القطع بأنه لا بد للإمام من إظهار الحق فى حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع .و للمشكك أن يزيد على ذلك فيقول لما ذا لا تقتضى هذه القاعده أن يظهر الإمام الحق حتى فى صوره الخلاف لا سيما أن بعض المسائل الخلافيه قد يقع فيها أكثر الناس فى مخالفه الواقع بل لو أحصينا المسائل الخلافيه فى الفقه التى هى الأكثر من مسائله لوجدنا أن كثيرا من الناس لا محاله واقعون فى مخالفه الواقع فلما ذا لا يجب على الإمام هنا تبليغ الأحكام ليقل الخلاف أو ينعدم و به نجاه المؤمنين من الوقوع فى مخالفه الواقع .و إذا جاء الاحتمال لا يبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهه قاعده اللطف .و أما مسلك الحدس فإن عهده دعواه على مدعيها و ليس من السهل حصول القطع للإنسان فى ذلك إلا أن يبلغ الاتفاق درجه يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب أو قريبا من ذلك عند ما يحرز اتفاق جميع العلماء فى جميع العصور بغير استثناء فإن مثل هذا الاتفاق يستلزم عاده موافقته لقول الإمام و إن كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل .و كذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير و نحوه مما هو من هذا القبيل .و على كل حال لم تبق لنا ثقه بالإجماع فيما بعد عصر الإمام فى استفاده قول الإمام على سبيل القطع و اليقين

الإجماع المنقول

إن الإجماع فی الاصطلاح ینقسم إلی قسمین ۱ الإجماع المحصل و المقصود به الإجماع الذی یحصله الفقیه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوی و هو الذی تقدم البحث عنه .۲ الإجماع المنقول و المقصود به الإجماع الذی لم یحصله الفقیه بنفسه و إنما ینقله له من حصله من الفقهاء سواء کان النقل له بواسطه أم بوسائط .ثم النقل تاره یقع علی نحو التواتر و هذا حکمه حکم المحصل من جهه الحجیه .و أخری یقع علی نحو خبر الواحد و إذا أطلق قول الإجماع المنقول فی لسان الأصولیین فالمراد منه هذا الأخیر .و قد وقع الخلاف بینهم فی حجیته علی أقوال .و لکن الذی یظهر أنهم متفقون علی حجیه نقل الإجماع الدخولی و هو الإجماع الذی یعلم فیه من حال الناقل أنه تتبع فتاوی من نقل اتفاقهم حتی المعصوم فیدخل المعصوم فی جمله المجمعین و ینبغی أن یتفقوا علی ذلک لأنه لا یشترط فی حجیه خبر الواحد معرفه المعصوم تفصیلا حین سماع الناقل منه و هذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطه و إن لم یعرفه بالتفصیل .غیر أن الإجماع الدخولی مما یعلم عدم وقوع نقله لا سیما فی العصور المتأخره عن عصر الأئمه بل لم یعهد من الناقلین للإجماع من ینقله علی

هـذا الوجه و يدعى ذلك .و عليه فموضع الخلاف منحصـر فى حجيه الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولى و هو كما قلنا على أقوال ١ أنه حجه مطلقـا لأـنه خبر واحـد .٢ أنه ليس بحجه مطلقـا لأـنه لاـ يـدخل فى أفراد خـبر الواحـد من جهه كـونه حجه .٣ التفصـيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء فى جميع العصور الذى يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجه و بين غيره من الإجماعـات المنقوله التى يسـتكشف منهـا بقاعـده اللطف أو نحوهـا قول المعصوم فلا يكون حجه و إلى هـذا التفصـيل مال الشيخ الأنصارى الأعظم .و سر الخلاف فى المسأله يكمن فى أن أدله خبر الواحد من جهه أنها تدل على وجوب التعبد بالخبر لا تشـمل كل خبر عن أى شـىء كان بل مختصه بالخبر الحاكى عن حكم شرعى أو عن ذى أثر شرعى ليصح أن يتعبدنا الشارع به و إلا فالمحكى بالخبر إذا لم يكن حكما شـرعيا أو ذا أثر شـرعى لا معنى للتعبد به فلا يكون مشـمولا لأدله حجيه خبر الواحد .و من المعلوم أن الإجمـاع المنقول غير الإجماع الـدخولى أنما المحكى به بالمطابقه نفس أقوال العلماء و أقوال العلماء فى أنفسـها بما هى أقوال علماء ليست حكما شـرعيا و لا ذات أثر شـرعى .و عليه فنقل أقوال العلماء من جهه كونها أقوال علماء لا يصـح أن يكون مشـمولا لأدله خبر الواحد و إنما يصح أن يكون مشـمولا لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به .

إذا عرفت ذلک فنقول إن ثبت لدینا أنه یکفی فی صحه التعبد بالخبر هو کشفه علی أی نحو کان من الکشف عن الحکم الصادر من المعصوم و لو باعتبار الناقل نظرا إلی أنه لا یعتبر فی حجیه الخبر حکایه نص ألفاظ المعصوم لأن المناط معرفه حکمه و لذا یجوز النقل بالمعنی فالإجماع المنقول الذی هو موضع البحث یکون حجه مطلقا لأنه کاشف و حاک عن الحکم باعتقاد الناقل فیکون مشمولا لأدله حجیه الخبر .و أما إن ثبت لدینا أن المناط فی صحه التعبد بالخبر أن یکون حاکیا عن الحکم من طریق الحس أی یجب أن یکون الناقل قد سمع بنفسه الحکم من المعصوم و لذا لا تشمل أدله حجیه الخبر فتوی المجتهد و إن کان قاطعا بالحکم مع أن فتواه فی الحقیقه حکایه عن الحکم بحسب اجتهاده فالإجماع المنقول الذی هو موضع البحث لیس بحجه مطلقا .و أما لو ثبت أن الإخبار عن حدس اللازم للإخبار عن حس یصح التعبد به لأن حکمه حکم الإخبار عن حس بلا فرق فإن التفصیل المتقدم فی القول الثالث یکون هو الأحق و إذا اتضح لدینا سر الخلاف فی المسأله بقی علینا أن نفهم أی وجه من الوجوه المتقدمه هو الأولی بالتصدیق و الأحق بالاعتماد فنقول أولا إن أدله خبر الواحد جمیعها من آیات و روایات و بناء عقلاء أقصی دلالتها أنها تدل علی وجوب تصدیق الثقه و تصویبه فی نقله لغرض التعبد بما ینقل و لکنها لا تدل علی تصویبه فی اعتقاده .بیان ذلک أن معنی تصدیق الثقه هو البناء علی واقعیه نقله و واقعیه النقل تستلزم واقعیه المنقول بل واقعیه النقل عین واقعیه المنقول فالقطع

بواقعيه النقل لا محاله يستلزم القطع بواقعيه المنقول و كذلك البناء على واقعيه النقل يستلزم البناء على واقعيه المنقول .و عليه فإذا كان المنقول حكما أو ذا أثر شرعى صح البناء على الخبر و التعبد به بالنظر إلى هذا المنقول أما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغايه ما يقتضى البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعيه اعتقاده الذى هو المنقول و الاعتقاد فى نفسه ليس حكما و لا ذا أثر شرعى أما صحه اعتقاده و مطابقته للواقع فذلك شىء آخر أجنبى عنه لأن واقعيه الاعتقاد لا تستلزم واقعيه المعتقد به يعنى أننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده فى أن هذا هو اعتقاده واقعا لكن لا يلزمنا أن نصدق بأن ما اعتقده صحيح و له واقعيه .و من هنا نقول إنه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح أن نبنى على واقعيه نقله تصديقا له بمقتضى أدله حجيه الخبر لأن ذلك يستلزم واقعيه المنقول و هو الحكم إذ لم يمكن التفكيك بين واقعيه النقل و واقعيه المنقول أما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعيه اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدله حجيه الخبر لأن البناء على واقعيه اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعيه معتقده فيجوز التفكيك بينهما .فتحصل أن أدله خبر الواحد أنما تدل على أن الثقه مصدق و يجب تصويبه فى نقله و لا تدل على تصويبه فى رأيه و اعتقاده و حدسه و ليس هناك أصل عقلائى يقول إن الأصل فى الإنسان أو الثقه خاصه أن يكون مصيبا فى رأيه و حدسه و اعتقاده .ثانيا بعد أن ثبت أن أدله حجيه الخبر لا تدل على تصويب الناقل فى رأيه و حدسه فنقول لو أن ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم فى نظر

المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم و إن لم يكن فى نظر الناقل مستلزما لذلك فهل هذا أيضا غير مشمول لأدله حجيه الخبر .الحق أنه ينبغى أن يكون مشمولا لها لأن الأخذ به حينئذ لا يكون من جهه تصديق الناقل فى رأيه و ربما كان الناقل لا يرى الاستلزام بل لا يكون الأخذ به إلا من جهه تصديقه فى نقله لأنه لما كان المنقول و هو الإجماع يستلزم فى نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم فالأخذ به و البناء على صحه نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهه .بل أن الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون فى نظر المنقول إليه ملزوما للخبر عن رأى المعصوم و حينئذ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدله حجيه الخبر لا سيما إذا كان فى نظر الناقل أيضا مستلزما و لا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم يعنى أن الخبر عن الإجماع يكون دالا بالدلاله الالتزاميه على صدور الحكم من المعصوم فيكون من ناحيه المدلول الالتزامى و هو الإخبار عن صدور الحكم حجه مشمولا لأدله حجيه الخبر و إن لم يكن من جهه المدلول المطابقى حجه مشمولا لها لأن الدلاله الالتزاميه غير تابعه للدلاله المطابقيه من ناحيه الحجيه و إن كانت تابعه لها ثبوتا إذ لا دلاله التزاميه إلا مع فرض الدلاله المطابقيه و لكن لا تلازم بينهما فى الحجيه .و إذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك أن الأولى التفصيل فى الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفا عن الحكم فى نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجه و بين ما إذا كان كاشفا عن الحكم فى نظر الناقل فقط دون المنقول إليه فلا يكون حجه لما تقدم أن أدله خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل فى نظره و رأيه .و لعله إلى هذا التفصيل يرمى الشيخ الأعظم فى تفصيله الذى أشرنا إليه سابقا

الباب الرابع الدليل العقلی

اشاره

ص :۱۱۹

قد مضی فی الجزء الثانی البحث مستوفی عن الملازمات العقلیه لتشخیص صغریات حجیه العقل أی لتعیین القضایا العقلیه التی یتوصل بها إلی الحکم الشرعی و بیان ما هو الدلیل العقلی الذی یکون حجه .و قد حصرناها هناک فی قسمین رئیسین الأول 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 ببیان وجه حجیه الدلیل العقلی و الآن قد حل الوفاء بالوعد و لکن قبل بیان وجه الحجیه لا بد من الکره بأسلوب جدید إلی البحث عن تلک القضایا العقلیه لغرض بیان الآراء فیها و بیان وجه حصرها و تعیینها فیما ذکرناه فنقول إن علماءنا الأصولیین من المتقدمین حصروا الأدله علی الأحکام الشرعیه فی الأربعه المعروفه التی رابعها الدلیل العقلی بینما أن بعض علماء أهل السنه أضافوا إلی الأربعه المذکوره القیاس و نحوه علی اختلاف آرائهم و من هنا نعرف أن المراد من الدلیل العقلی ما لا یشمل مثل القیاس فمن ظن من الأخباریین فی الأصولیین أنهم یریدون منه ما یشمل القیاس لیس فی موضعه و هو ظن تأباه تصریحاتهم فی عدم الاعتبار بالقیاس و نحوه .و مع ذلک فإنه لم یظهر لی بالضبط ما کان یقصد المتقدمون من علمائنا بالدلیل العقلی حتی أن الکثیر منهم لم یذکره من الأدله أو لم یفسره أو فسره بما لا یصلح أن یکون دلیلا فی قبال الکتاب و السنه .

(و أقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنه ۴۱۳ فى رسالته الأصوليه التى لخصها الشيخ الكراجكى (۱) فإنه لم يذكر الدليل العقلى من جمله أدله الأحكام و إنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثه الكتاب و السنه النبويه و أقوال الأئمه عليهم السلام ثم ذكر أن الطرق الموصله إلى ما فى هذه الأصول ثلاثه اللسان و الأخبار و أولها العقل و قال عنه و هو سبيل إلى معرفه حجيه القرآن و دلائل الأخبار) و هذا التصريح كما ترى أجنبى عما نحن فى صدده .(ثم يأتى بعده تلميذه الشيخ الطوسى المتوفى سنه ۴۶۰ فى كتابه العده الذى هو أول كتاب مبسط فى الأصول فلم يصرح بالدليل العقلى فضلا عن أن يشرحه أو يفرد له بحثا و كل ما جاء فيه فى آخر فصل منه أنه بعد أن قسم المعلومات إلى ضروريه و مكتسبه و المكتسب إلى عقلى و سمعى ذكر من جمله أمثله الضرورى العلم بوجوب رد الوديعه و شكر المنعم و قبح الظلم و الكذب ثم ذكر فى معرض كلامه أن القتل و الظلم معلوم بالعقل قبحه و يريد من قبحه تحريمه و ذكر أيضا أن الأدله الموجبه للعلم فبالعقل يعلم كونها أدله و لا مدخل للشرع فى ذلك)(و أول من وجدته من الأصوليين يصرح بالدليل العقلى الشيخ ابن إدريس المتوفى ۵۹۸ فقال فى السرائر ص ۲ فإذا فقدت الثلاثه يعنى الكتاب و السنه و الإجماع فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها) و لكنه لم يذكر المراد منه .(ثم يأتى المحقق الحلى المتوفى ۶۷۶ فيشرح المراد منه فيقول فى كتابه المعتبر ص ۶ بما ملخصه

۱- ۱) راجع تأليفه كنز الفوائد ص ۱۸۶ المطبوع على الحجر فى إيران سنه ۱۳۲۲ ه.

و أما الدليل العقلی فقسمان أحدهما ما یتوقف فیه علی الخطاب و هو ثلاثه لحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب و ثانیهما ما ینفرد العقل بالدلاله علیه و یحصره فی وجوه الحسن و القبح بما لا یخلو من المناقشه فی أمثلته) (و یزید علیه الشهید الأول المتوفی ۷۸۶ فی مقدمه کتابه الذکری فیجعل القسم الأول ما یشمل الأنواع الثلاثه التی ذکرها المحقق و ثلاثه أخری و هی مقدمه الواجب و مسأله الضد و أصل الإباحه فی المنافع و الحرمه فی المضار و یجعل القسم الثانی ما یشمل ما ذکره المحقق و أربعه أخری و هی البراءه الأصلیه و ما لا دلیل علیه و الأخذ بالأقل عند الترديد بینه و بین الأکثر و الاستصحاب) .و هکذا ینهج هذا النهج جماعه آخرون من المؤلفین فی حین أن الکتب الدراسیه المتداوله مثل المعالم و الرسائل و الکفایه لم تبحث هذا الموضوع و لم تعرف الدلیل العقلی و لم تذکر مصادیقه إلا إشارات عابره فی ثنایا الکلام .و من تصریحات المحقق و الشهید الأول یظهر أنه لم تتجل فکره الدلیل العقلی فی تلک العصور فوسعوا فی مفهومه إلی ما یشمل الظواهر اللفظیه مثل لحن الخطاب و هو أن تدل قرینه عقلیه علی حذف لفظ و فحوی الخطاب و یعنون به مفهوم الموافقه و دلیل الخطاب و یعنون به مفهوم المخالفه و هذه کلها تدخل فی حجیه الظهور و لا علاقه لها بدلیل العقل المقابل للکتاب و السنه .و کذلک الاستصحاب فإنه أصل عملی قائم برأسه کما بحثه المتقدمون فی مقابل دلیل العقل .(و الغریب فی الأمر أنه حتی مثل المحقق القمی المتوفی سنه ۱۲۳۱ نسق

على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم بينما هو نفسه عرفه بأنه حكم عقلى يوصل به إلى الحكم الشرعى و ينتقل من العلم بالحكم العقلى إلى العلم بالحكم الشرعى (۱)) .و أحسن من رأيته قد بحث الموضوع بحث الموضوع بحثا مفيدا معاصره العلامه السيد محسن الكاظمى فى كتابه المحصول و كذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشيه على المعالم الشيخ محمد تقى الأصفهانى الذى نسج على منواله و إن كان فيما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها و مناقشتها هنا .و على كل حال فإن إدخال المفاهيم و الاستصحاب و نحوها فى مصاديق الدليل العقلى لا يناسب جعله دليلا فى مقابل الكتاب و السنه و لا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلى إلى العلم بالحكم الشرعى .و بسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلى انتحى الأخباريون باللائمه على الأصوليين إذ يأخذون بالعقل حجه على الحكم الشرعى و لكنهم أنفسهم أيضا لم يتضح مقصودهم فى التزهيد بالعقل و هل تراهم يحكمون غير عقولهم فى التزهيد بالعقول .(و يتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلى ما ذكره الشيخ المحدث البحرانى فى حدائقه و هذا نص عبارته (۲) المقام الثالث فى دليل العقل و فسره بعض بالبراءه و الاستصحاب و آخرون قصروه على الثانى و ثالث فسره بلحن الخطاب و فحوى الخطاب و دليل الخطاب و رابع بعد البراءه الأصليه و الاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمه الواجب و استلزام الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص و الدلاله الالتزاميه).

۱- ۱) راجع أول الجزء الثانى من كتاب القوانين.

۲- ۲) الجزء الأول ص ۴۰ طبع النجف.

ثم تكلم عن كل منها فى مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه و لم يذكر من الأقوال حكم العقل فى مسأله الحسن و القبح بينما أن حكم العقل المقصود الذى ينبغى أن يجعل دليلا هو خصوص التلازم بين الحكمين و حكم العقل فى الحسن و القبح و ما نقله من الأقوال لم يكن دقيقا كما سبق بيان بعضها .و كيف ما كان فالذى يصلح أن يكون مرادا من الدليل العقلى المقابل للكتاب و السنه هو كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى و بعباره ثانيه هو كل قضيه عقليه يتوصل بها إلى العلم القطعى بالحكم الشرعى و قد صرح بهذا المعنى جماعه من المحققين المتأخرين .و هذا أمر طبيعى لأنه إذا كان الدليل العقلى مقابلا للكتاب و السنه لا بد ألا يعتبر حجه إلا إذا كان موجبا للقطع الذى هو حجه بذاته فلذلك لا يصح أن يكون شاملا للظنون و ما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقليه .و لكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملا و قد وقع خلط و خبط عظيمان فى فهم هذا الأمر و لأجل أن ترفع جميع الشكوك و المغالطات و الأوهام لا بد لنا من توضيح الأمر بشىء من البسط لوضع النقاط على الحروف كما يقولون فنقول ۱ إنه قد تقدم ج ۲ ص ۲۲۲ أن العقل ينقسم إلى عقل نظرى و عقل عملى و هذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك فالمراد من العقل النظرى إدراك ما ينبغى أن يعلم أى إدراك الأمور التى لها واقع و المراد من العقل العملى إدراك ما ينبغى أن

يعمل أی حکمه بأن هذا الفعل ینبغی فعله أو لا ینبغی فعله .۲ إنه ما المراد من العقل الذی نقول إنه حجه من هذین القسمین إن کان المراد العقل النظری فلا یمکن أن یستقل بإدراک الأحکام الشرعیه ابتداء أی لا طریق للعقل أن یعلم من دون الاستعانه بالملازمه أن هذا الفعل حکمه کذا عند الشارع و السر فی ذلک واضح لأن أحکام الله توقیفیه فلا یمکن العلم بها إلا من طریق السماع من مبلغ الأحکام المنصوب من قبله تعالی لتبلیغها ضروره أن أحکام الله لیست من القضایا الأولیه و لیست مما تنالها المشاهده بالبصر و نحوه من الحواس الظاهره بل الباطنه و لیست أیضا مما تنالها التجربه و الحدس و إذا کانت کذلک فکیف یمکن العلم بها من غیر طریق السماع من مبلغها و شأنها فی ذلک شأن سائر المجعولات التی یضعها البشر کاللغات و الخطوط و الرموز و نحوها .و کذلک ملاکات الأحکام کنفس الأحکام لا یمکن العلم بها إلا من طریق السماع من مبلغ الأحکام لأنه لیس عندنا قاعده مضبوطه نعرف بها أسرار أحکام الله و ملاکاتها التی أنیطت بها الأحکام عنده (۱) و الظن لا یغنی من الحق شیئا .و علی هذا فمن نفی حجیه العقل و قال إن الأحکام سمعیه لا تدرک بالعقول فهو علی حق إذا أراد من ذلک ما أشرنا إلیه و هو نفی استقلال العقل النظری من إدراک الأحکام و ملاکاتها و لعل بعض منکری الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع قصد هذا المعنی کصاحب الفصول و جماعه من الأخباریین و لکن خانه التعبیر عن مقصوده و إذا کان هذا مرادهم فهو أجنبی عما نحن بصدده من کون الدلیل العقلی حجه یتوصل به إلی الحکم الشرعی

۱- ۱) راجع ما تقدم[ج ۲ ص ۲۳۹].

إننا نقصد من الدليل العقلى حكم العقل النظرى بالملازمه بين الحكم الثابت شرعا أو عقلا و بين حكم شرعى آخر كحكمه بالملازمه فى مسأله الإجزاء و مقدمه الواجب و نحوهما و كحكمه باستحاله التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءه و كحكمه بتقديم الأهم فى مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعليه حكم الأهم عند الله و كحكمه بوجوب مطابقه حكم الله لما حكم به العقلاء فى الآراء المحموده .فإن هذه الملازمات و أمثالها أمور حقيقيه واقعيه يدركها العقل النظرى بالبداهه أو بالكسب لكونها من الأوليات و الفطريات التى قياساتها معها أو لكونها تنتهى إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم .و إذا قطع العقل بالملازمه و المفروض أنه قاطع بثبوت الملزوم فإنه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم و هو أى اللازم حكم الشارع و مع حصول القطع فإن القطع حجه يستحيل النهى عنه بل به حجيه كل حجه كما سبق بيانه ص ۱۶ .و عليه فهذه الملازمات العقليه هى كبريات القضايا العقليه التى بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعى و لا أظن أحدا بعد التوجه إليها و الالتفات إلى حقيقتها يستطيع إنكارها إلا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفه حتى المحسوسات .و لا أظن أن هذه القضايا العقليه هى مقصود من أنكر حجيتها من الأخباريين و غيرهم و إن أوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث .و إذا عرفت ذلك تعرف أن الخلط فى المقصود من إدراك العقل النظرى و عدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء و ما يدركه منها بتوسط الملازمه هو سبب المحنه فى هذا الاختلاف و سبب المغالطه التى وقع فيها

بعضهم إذ نفى مطلقا إدراك العقل لحكم الشارع و حجيته قائلا إن أحكام الله توقيفيه لا مسرح للعقول فيها و غفل عن أن هذا التعليل أنما يصلح لنفى إدراكه للحكم ابتداء و بالاستقلال و لا يصلح لنفى إدراكه للملازمه المستتبع لعلمه بثبوت اللازم و هو الحكم .٣ هذا كله إذا أريد من العقل العقل النظرى .و أما لو أريد به العقل العملى فكذلك لا يمكن أن يستقل فى إدراك أن هذا ينبغى فعله عند الشارع أو لا ينبغى بل لا معنى لذلك لأن هذا الإدراك وظيفه العقل النظرى باعتبار أن كون هذا الفعل ينبغى فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغى من الأمور الواقعيه التى تدرك بالعقل النظرى لا بالعقل العملى و إنما كل ما للعقل العملى من وظيفه هو أن يستقل بإدراك أن هذا الفعل فى نفسه مما ينبغى فعله أو لا ينبغى مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أى حاكم آخر يعنى أن العقل العملى يكون هو الحاكم فى الفعل لا حاكيا عن حاكم آخر .و إذا حصل للعقل العملى هذا الإدراك جاء العقل النظرى عقيبه فقد يحكم بالملازمه بين حكم العقل العملى و حكم الشارع و قد لا يحكم و لا يحكم بالملازمه إلا فى خصوص مورد مسأله التحسين و التقبيح العقليين أى خصوص القضايا المشهورات التى تسمى الآراء المحموده و التى تطابقت عليها آراء العقلاء كافه بما هم عقلاء .و حينئذ بعد حكم العقل النظرى بالملازمه يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع لأنه بضم المقدمه العقليه المشهوره التى هى من الآراء المحموده التى يدركها العقل العملى إلى المقدمه التى تتضمن الحكم بالملازمه التى يدركها

العقل النظرى يحصل للعقل النظرى العلم بأن الشارع له هـذا الحكم لأنه حينئـذ يقطع باللازم و هو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم و الملازمه .و من هنا قلنا سابقا إن المسـتقلات العقليه تنحصـر فى مسأله واحـده و هى مسأله التحسـين و التقبيح العقليين لأنه لا يشارك الشارع حكم العقل العملى إلا فيها أى أن العقل النظرى لا يحكم بالملازمه إلا فى هذا المورد خاصه (۱)

وجه حجيه العقل

۴ إذا عرفت ما شرحناه و هو أن العقل النظرى يقطع باللازم أعنى حكم الشارع بعد قطعه بثبوت الملزوم الذى هو حكم الشرع أو العقـل و بعـد فرض قطعه بالملازمه نشـرع فى بيان وجه حجيه العقل فنقول لقـد انتهى الأمر بنا فى البحث السابق إلى أن الـدليل العقلى ما أوجب القطع بحكم الشارع و إذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجه فإنه تنتهى إليه حجيه كل حجه لأنه كما تقدم ص ۲۱ هو حجه بذاته و لا يعقل سـلخ الحجيه عنه .و هل تثبت الشريعه إلا بالعقل و هل يثبت التوحيد و النبوه إلا بالعقل و إذا سـلخنا أنفسـنا عن حكم العقل فكيف نصدق برساله و كيف نؤمن بشريعه بل كيف نؤمن بأنفسنا و اعتقاداتها و هل العقل إلا ما عبد به الرحمن و هل يعبد الديان إلا به أن التشكيك فى حكم العقل سفسطه ليس وراءها سفسطه نعم كل

۱- ۱) راجع البحث الرابع فى أسباب حكم العقل العملى ج ۲ ص ۲۲۳ فما بعدها لتعرف السر فى التخصيص بالآراء المحموده.

ما يمكن الشک فيه هو الصغريات أعنى ثبوت الملازمات فى المستقلات العقليه أو فى غير المستقلات العقليه و نحن إنما نتكلم فى حجيه العقل لإثبات الحكم الشرعى بعد ثبوت تلك الملازمات و قد شرحنا فى الجزء الثانى مواقع كثيره من تلك الملازمات فأثبتنا بعضها فى مثل المستقلات العقليه و نفينا بعضا آخر فى مثل مقدمه الواجب و مسأله الضد أما بعد ثبوت الملازمه و ثبوت الملزوم فأى معنى للشک فى حجيه العقل أو الشک فى ثبوت اللازم و هو حكم الشارع .و لكن مع كل هذا وقع الشک لبعض الأخباريين فى هذا الموضوع فلا بد من تجليته لكشف المغالطه فنقول قد أشرنا فى الجزء الثانى ص ۲۱۴ إلى هذا النزاع و قلنا إن مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح و ذلک حسب اختلاف عباراتهم الأولى فى إمكان أن ينفى الشارع حجيه هذا القطع و قد اتضح لنا ذلک بما شرحناه فى حجيه القطع الذاتيه ص ۲۱ من هذا الجزء فارجع إليه لتعرف استحاله النهى عن اتباع القطع .الثانيه بعد فرض إمكان حجيه القطع هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل و قد ادعى ذلک جمله من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم مدعين أن الحكم الشرعى لا يتنجز و لا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب و السنه .أقول و مرد هذه الدعوى فى الحقيقه إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعيه بالعلم بها من طريق الكتاب و السنه و هذا خير ما يوجه به كلامهم و لكن قد سبق الكلام مفصلا فى مسأله اشتراک الأحكام بين العالم و الجاهل ص ۳۳ من هذا الجزء فقلنا إنه يستحيل تعلق الأحكام على العلم بها مطلقا فضلا عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص و هذه الاستحاله

ثابته حتی لو قلنا بإمکان نفی حجیه القطع لما قلناه من لزوم الخلف کما شرحناه هناک .و أما ما ورد عن آل البیت علیهم السلام من نحو قولهم (:إن دین الله لا یصاب بالعقول) فقد ورد فی قباله مثل قولهم (:إن لله علی الناس حجتین حجه ظاهره و حجه باطنه فأما الظاهره فالرسل و الأنبیاء و الأئمه علیهم السلام و أما الباطنه فالعقول (۱)) و الحل لهذا التعارض الظاهری بین الطائفتین هو أن المقصود من الطائفه الأولی بیان عدم استقلال العقل فی إدراک الأحکام و مدارکها فی قبال الاعتماد علی القیاس و الاستحسان لأنها وارده فی هذا المقام أی أن الأحکام و مدارک الأحکام لا تصاب بالعقول بالاستقلال و هو حق کما شرحناه سابقا و من المعلوم أن مقصود من یعتمد علی الاستحسان فی بعض صوره هو دعوی أن للعقل أن یدرک الأحکام مستقلا و یدرک ملاکاتها و مقصود من یعتمد علی القیاس هو دعوی أن للعقل أن یدرک ملاکات الأحکام فی المقیس علیه لاستنتاج الحکم فی المقیس و هذا معنی الاجتهاد بالرأی و قد سبق أن هذه الإدراکات لیست من وظیفه العقل النظری و لا العقل العملی لأن هذه أمور لا تصاب إلا من طریق السماع من مبلغ الأحکام .و علیه فهذه الطائفه من الأخبار لا مانع من الأخذ بها علی ظواهرها لأنها وارده فی مقام معارضه الاجتهاد بالرأی و لکنها أجنبیه عما نحن بصدده و عما نقوله فی القضایا العقلیه التی یتوصل بها إلی الحکم الشرعی کما أنها أجنبیه عن الطائفه الثانیه من الأخبار التی تثنی علی العقل و تنص علی أنه حجه الله الباطنه لأنها تثنی علی العقل فیما هو من وظیفته أن یدرکه لا علی الظنون و الأوهام و لا علی ادعاءات إدراک ما لا یدرکه العقل

۱- ۱) راجع کتاب العقل من أصول الکافی.و هو أول کتبه.

بطبیعته .الناحیه الثالثه بعد فرض عدم إمکان نفی الشارع حجیه القطع و النهی عنه یجب أن نتساءل عن معنی حکم الشارع علی طبق حکم العقل و الجواب الصحیح عن هذا السؤال عند هؤلاء أن یقال إن معناه إدراک الشارع و علمه بأن هذا الفعل ینبغی فعله أو ترکه لدی العقلاء و هذا شیء آخر غیر أمره و نهیه و النافع هو أن نستکشف أمره و نهیه فیحتاج إثبات أمره و نهیه إلی دلیل آخر سمعی و لا یکفی فیه ذلک الدلیل العقلی الذی أقصی ما یستنتج منه أن الشارع عالم بحکم العقلاء أو أنه حکم بنفس ما حکم به العقلاء فلا یکون منه أمر مولوی أو نهی مولوی .أقول و هذه آخر مرحله لتوجیه مقاله منکری حجیه العقل و هو توجیه یختص بالمستقلات العقلیه و لهذا التوجیه صوره ظاهریه یمکن أن تنطلی علی المبتدئین أکثر من تلک التوجیهات فی المراحل السابقه و هذا التوجیه ینطوی علی إحدی دعویین ۱ دعوی إنکار الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع و قد تقدم تفنیدها فی الجزء الثانی ص ۲۳۶ فلا نعید .۲ الدعوی التی أشرنا إلیها هناک فی آخر ص ۲۳۷ من الجزء الثانی و توضیحها أن ما تطابقت علیها آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط و المدح و الذم غیر الثواب و العقاب فاستحقاقهما لا یستلزم استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولی و الذی ینفع فی استکشاف حکم الشارع هو الثانی و لا یکفی الأول .و لو فرض أنا صححنا الاستلزام للثواب و العقاب فإن ذلک لا یدرکه کل أحد و لو فرض أنه أدرکه کل أحد فإن ذلک لیس کافیا للدعوه إلی

الفعل إلا عند الفذ من الناس و على أى تقدير فرض فلا يستغنى أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهى منه فى مقام الدعوه إلى الفعل أو الزجر عنه .و إذا كان نفس إدراك الحسن و القبح غير كاف فى الدعوه و المفروض لم يقم دليل سمعى على الحكم فلا نستطيع أن نحكم بأن الشارع له أمر و نهى على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتمادا على إدراك العقل ليكون حكم العقل كاشفا عن حكمه لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوى على طبق حكم العقل حينئذ و إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لأن المدار على القطع فى المقام .و الجواب أنه قد أشرنا فى الحاشيه ج ۲ ص ۲۳۸ إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوه الثانيه إذ قلنا الحق أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب و معنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب لا أنهما شيئان أحدهما يستلزم الآخر لأن حقيقه المدح و المقصود منه هو المجازاه بالخير لا المدح باللسان و حقيقه الذم و المقصود منه هو المجازاه بالشر لا الذم باللسان و هذا المعنى هو الذى يحكم به العقل و لذا قال المحققون من الفلاسفه إن مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه و أرادوا هذا المعنى .بل بالنسبه إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح و الذم اللسانيين عنده بل ليست مجازاته بالخير إلا الثواب و ليست مجازاته بالشر إلا العقاب .و أما الشق الثانى من هذه الدعوى فالجواب عنه أنه لما كان المفروض أن المدح و الذم من القضايا المشهورات التى تتطابق عليها آراء العقلاء كافه فلا بد أن يفرض فيه أن يكون صالحا لدعوه كل واحد من الناس و من

هنا نقول إنه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوه مولويه من الله تعالى ثانيا لاستحاله جعل الداعى مع فرض وجود ما يصلح للدعوه عند المكلف إلا من باب التأكيد و لفت النظر و لذا ذهبنا هناك إلى أن الأوامر الشرعيه الوارده فى موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعه و نحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسيه أى مولويه بل هى أوامر تأكيديه أى إرشاديه .و أما إن هذا الإدراك لا يدعو إلا الفذ من الناس فقد يكون صحيحا و لكن لا يضر فى مقصودنا لأنه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا أنه داع بالفعل لكل أحد بل إنما نقصد و هو النافع لنا أنه صالح للدعوه .و هذا شأن كل داع حتى الأوامر المولويه فإنه لا يترقب منها إلا صلاحيتها للدعوه لا فعليه الدعوه لأنه ليس قوام كون الأمر أمرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعليه دعوته لجميع المكلفين بل الأمر فى حقيقته ليس هو إلا جعل ما يصلح أن يكون داعيا يعنى ليس المجعول فى الأمر فعليه الدعوه و عليه فلا يضر فى كونه صالحا للدعوه عدم امتثال أكثر الناس

الباب الخامس حجيه الظواهر

اشاره

ص: ۱۳۵

تمهیدات

۱ تقدم فی الجزء الأول ص ۴۵ أن الغرض من المقصد الأول تشخیص ظواهر بعض الألفاظ من ناحیه عامه و الغایه منه کما ذکرنا تنقیح صغریات أصاله الظهور و طبعا إنما یکون ذلک فی خصوص الموارد التی وقع فیها الخلاف بین الناس .و قلنا إننا سنبحث عن الکبری و هی حجیه أصاله الظهور فی المقصد الثالث و قد حل بحمد الله تعالی موضع البحث عنها .۲ إن البحث عن حجیه الظواهر من توابع البحث عن الکتاب و السنه أعنی أن الظواهر لیست دلیلا قائما بنفسه فی مقابل الکتاب و السنه بل إنما تحتاج إلی إثبات حجیتها لغرض الأخذ بالکتاب و السنه فهی من متممات حجیتهما إذ من الواضح أنه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تکون ظواهرهما حجه و النصوص التی هی قطعیه الدلاله أقل القلیل فیهما .۳ تقدم أن الأصل حرمه العمل بالظن ما لم یدل دلیل قطعی علی حجیته و الظواهر من جمله الظنون فلا بد من التماس دلیل قطعی علی حجیتها لیصح التمسک بظواهر الآیات و الأخبار و سیأتی بیان هذا الدلیل .۴ إن البحث عن الظهور یتم بمرحلتین الأولی فی أن هذا اللفظ المخصوص ظاهر فی هذا المعنی المخصوص أم غیر ظاهر و المقصد الأول کله متکفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التی وقع الخلاف فی ظهورها کالأوامر و النواهی و العموم و الخصوص و الإطلاق و التقیید و هی فی الحقیقه من بعض صغریات أصاله الظهور .

الثانيه فى أن اللفظ الـذى قـد أحرز ظهوره هل هو حجه عند الشارع فى ذلك المعنى فيصح أن يحتج به المولى على المكلفين و يصـح أن يحتـج به المكلفون .و البحث عن هـذه المرحله الثانيه هو المقصد الذى عقد من أجله هذا الباب و هو الكبرى التى إذا ضممناهـا إلى صـغرياتها يتم لنا الأخـذ بظواهر الآيات و الروايات .۵ إن المرحله الأولى و هى تشـخيص صـغريات أصاله الظهور تقع بصوره عـامه فى موردين الأـول فى وضع اللفـظ للمعنى المبحوث عنه فإنه إذا أحرز وضـعه له لا محاله يكون ظاهرا فيه نحو وضع صـيغه افعـل للوجوب و الجمله الشـرطيه لمـا يسـتلزم المفهوم إلى غير ذلك .الثانى فى قيام قرينه عامه أو خاصه على إراده المعنى من اللفـظ و الحـاجه إلى القرينه إما فى مورد إراده غير ما وضع له اللفظ و إما فى مورد اشتراك اللفظ فى أكثر من معنى و مع فرض وجود القرينه لا محاله يكون اللفظ ظاهرا فيما قامت عليه القرينه سواء كانت القرينه متصـله أو منفصله .و إذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغى أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين فى مباحث مفيده فى الباب

طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشک فی الموردین السابقین فهناک طرق لمعرفه وضع الألفاظ و معرفه القرائن العامه منها أن یتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب و یعمل رأیه و اجتهاده إذا کان من أهل الخبره باللسان و المعرفه بالنکات البیانیه و نظیر ذلک ما استنبطناه ج ۱ ص ۶۰ من أن کلمه الأمر لفظ مشترک بین ما یفید معنی الشیء و الطلب و ذلک بدلاله اختلاف اشتقاق الکلمه بحسب المعنیین و اختلاف الجمع فیها بحسبهما .و منها أن یرجع إلی علامات الحقیقه و المجاز کالتبادر و أخواته و قد تقدم الکلام عن هذه العلامات ج ۱ ص ۲۳ ۲۷ .و منها أن یرجع إلی أقوال علماء اللغه و سیأتی بیان قیمه أقوالهم .و هناک أصول اتبعها بعض القدماء لتعیین وضع الألفاظ أو ظهوراتها فی موارد تعارض أحوال اللفظ و الحق أنه لا أصل لها مطلقا لأنه لا دلیل علی اعتبارها و قد أشرنا إلی ذلک فیما تقدم ج ۱ ص ۲۸ .و هی مثل ما ذهبوا إلیه من أصاله عدم الاشتراک فی مورد الدوران بین الاشتراک و بین الحقیقه و المجاز و مثل أصاله الحقیقه لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بین کونه حقیقه أو مجازا .

أمـا إنه لا دليل على اعتبارها فلأن حجيه مثل هـذه الأصول لا بـد من اسـتنادها إلى بناء العقلاء و المسـلم من بنائهم هو ثبوته فى الأصول التى تجرى لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجرى لتعيين وضع الألفاظ و القرائن و لا دليل آخر فى مثلها غير بناء العقلاء

حجیه قول اللغوی

إن أقوال اللغویین لا عبره بأکثرها فی مقام استکشاف وضع الألفاظ لأن أکثر المدونین للغه همهم أن یذکروا المعانی التی شاع استعمال اللفظ فیها من دون کثیر عنایه منهم بتمییز المعانی الحقیقیه من المجازیه إلا نادرا عدا الزمخشری فی کتابه أساس اللغه و عدا بعض المؤلفات فی فقه اللغه .و علی تقدیر أن ینص اللغویون علی المعنی الحقیقی فإن أفاد نصهم العلم بالوضع فهو و إلا فلا بد من التماس الدلیل علی حجیه الظن الناشئ من قولهم و قیل فی الاستدلال علیه وجوه من الأدله لا بأس بذکرها و ما عندنا فیها أولا قیل الدلیل الإجماع .و ذلک لأنه قائم علی الأخذ بقول اللغوی بلا نکیر من أحد و إن کان اللغوی واحدا .أقول و أنی لنا بتحصیل هذا الإجماع العملی المدعی بالنسبه إلی جمیع الفقهاء و علی تقدیر تحصیله فأنی لنا من إثبات حجیه مثله و قد تقدم البحث مفصلا عن منشإ حجیه الإجماع و لیس هو مما یشمل هذا المقام بما هو حجه لأن المعصوم لا یرجع إلی نصوص أهل اللغه حتی یستکشف من الإجماع موافقته فی هذه المسأله أی رجوعه إلی أهل اللغه عملا .

ثانيا قيل الدليل بناء العقلاء .لأن من سيره العقلاء بناؤهم العملى على الرجوع إلى أهل الخبره الموثوق بهم فى جميع الأمور التى يحتاج فى معرفتها إلى خبره و إعمال الرأى و الاجتهاد كالشئون الهندسيه و الطبيه و منها اللغات و دقائقها و من المعلوم أن اللغوى معدود من أهل الخبره فى فنه و الشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيره العمليه فيستكشف من ذلك موافقته لهم و رضاه بها .أقول إن بناء العقلاء أنما يكون حجه إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقه الشارع و إمضاؤه لطريقتهم و هذا بديهى و لكن نحن نناقش إطلاق المقدمه المتقدمه القائله إن موافقه الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلا بأحد شروط ثلاثه كلها غير متوفره فى المقام ١ ألا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فى البناء و السيره فإنه فى هذا الفرض لا بد أن يستكشف أنه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم و لو كان له مسلك ثان لبينه و لعرفناه و ليس هذا مما يخفى .و من هذا الباب الظواهر و خبر الواحد فإن الأخذ بالظواهر و الاعتماد عليها فى التفهيم مما جرت عليها سيره العقلاء و الشارع لا بد أن يكون متحد المسلك معهم لأنه لا مانع من ذلك بالنسبه إليه و هو منهم بما هم عقلاء و لم يثبت منه ردع و كذلك يقال فى خبر الواحد الثقه فإنه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فى الاعتماد عليه فى تبليغ الأحكام و لم يثبت منه الردع .أما الرجوع إلى أهل الخبره فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد

المسلک مع العقلاء فی ذلک لأنه لا معنی لفرض حاجته إلی أهل الخبره فی شأن من الشئون حتی یمکن فرض أن تکون له سیره عملیه فی ذلک لا سیما فی اللغه العربیه .۲ إذا کان هناک مانع من أن یکون الشارع متحد المسلک مع العقلاء فلا بد أن یثبت لدینا جریان السیره العملیه حتی فی الأمور الشرعیه بمرأی و مسمع من الشارع فإذا لم یثبت حینئذ الردع منه یکون سکوته من قبیل التقریر لمسلک العقلاء و هذا مثل الاستصحاب فإنه لما کان مورده الشک فی الحاله السابقه فلا معنی لفرض اتحاد الشارع فی المسلک مع العقلاء بالأخذ بالحاله السابقه إذ لا معنی لفرض شکه فی بقاء حکمه و لکن لما کان الاستصحاب قد جرت السیره فیه حتی فی الأمور الشرعیه و لم یثبت ردع الشارع عنه فإنه یستکشف منه إمضاؤه لطریقتهم .أما الرجوع إلی أهل الخبره فی اللغه فلم یعلم جریان السیره العقلائیه فی الأخذ بقول اللغوی فی خصوص الأمور الشرعیه حتی یستکشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السیره فی الأمور الشرعیه .۳ إذا انتفی الشرطان المتقدمان فلا بد حینئذ من قیام دلیل خاص قطعی علی رضا الشارع و إمضائه للسیره العملیه عند العقلاء و فی مقامنا لیس عندنا هذا الدلیل بل الآیات الناهیه عن اتباع الظن کافیه فی ثبوت الردع عن هذه السیره العملیه .ثالثا قیل الدلیل حکم العقل .لأن العقل یحکم بوجوب رجوع الجاهل إلی العالم فلا بد أن یحکم الشارع بذلک أیضا إذ إن هذا الحکم العقلی من الآراء المحموده التی تطابقت علیها آراء العقلاء و الشارع منهم بل رئیسهم و بهذا الحکم العقلی أوجبنا رجوع العامی إلی المجتهد فی التقلید غایه الأمر أنا اشترطنا

فی المجتهـد شـروطا خاصه کالعـداله و الذکوره لدلیل خاص و هذا الدلیل الخاص غیر موجود فی الرجوع إلی قول اللغوی لأنه فی الشئون الفقهیه لم یحکم العقل إلا برجوع الجاهل إلی العالم الموثوق به من دون اعتبار عداله أو نحوها کالرجوع إلی الأطباء و المهندسـین و لیس هنـاک دلیـل خـاص یشترط العـداله أو نحوها فی اللغوی کما ورد فی المجتهـد .أقول و هـذا الوجه أقرب الوجوه فی إثبات حجیه قول اللغوی و لم أجد الآن ما یقدح به

ص :۱۴۴

الظهور التصورى و التصديقى

قيل إن الظهور على قسمين تصورى و تصديقى .١ الظهور التصورى الذى ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص و هو عباره عن دلالـه مفردات الكلام على معانيها اللغويه أو العرفيه و هو تابع للعلم بالوضع سواء كان فى الكلام أو فى خارجه قرينه على خلافه أو لم تكن .٢ الظهور التصديقى الذى ينشأ من مجموع الكلام و هو عباره عن دلاله جمله الكلام على ما يتضمنه من المعنى فقد تكون دلاله الجمله مطابقه لدلاله المفردات و قد تكون مغايره لها كما إذا احتف الكلام بقرينه توجب صـرف مفاد جمله الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات و الظهور التصديقى يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فإن لكل متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا بالكلام لا ينعقـد لكلامه الظهور التصـديقى .و يسـتتبع هـذا الظهور التصـديقى ظهور ثان تصديقى و هو الظهور بأن هـذا هو مراد المتكلم و هـذا هو المعين لمراد المتكلم فى نفس الأمر فيتوقف على عـدم القرينه المتصـله و المنفصـله لأن القرينه مطلقا تهـدم هـذا الظهور بخلاف الظهور التصـديقى الأول فإنه لا تهـدمه القرينه المنفصـله .أقول و نحن لا نتعقل هذا التقسيم بل الظهور قسم واحد و ليس هو إلا دلاله اللفظ على مراد المتكلم و هذه الدلاله هى التى نسميها

الدلاله التصديقيه و هى أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ أو يلزم منه الظن بمراده و الأول يسمى النص و يختص الثانى باسم الظهور .و لا معنى للقول بأن اللفظ ظاهر ظهورا تصوريا فى معناه الموضوع له و قد سبق فى الجزء الأول ص ۲۱ بيان حقيقه الدلاله و أن ما يسمونه بالدلاله التصوريه ليست بدلاله و إنما كان ذلك منهم تسامحا فى التعبير بل هى من باب تداعى المعانى فلا علم و لا ظن فيها بمراد المتكلم فلا دلاله فلا ظهور و إنما كان خطور و الفرق بعيد بينهما .و أما تقسيم الظهور التصديقى إلى قسمين فهو تسامح أيضا لأنه لا يكون الظهور ظهورا إلا إذا كشف عن المراد الجدى للمتكلم إما على نحو اليقين أو الظن فالقرينه المنفصله لا محاله تهدم الظهور مطلقا نعم قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوى أو ظن بدوى يزولان عند العلم بها فيقال حينئذ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينه المنفصله و هذا كلام شائع عند الأصوليين راجع ج ۱ ص ۱۴۳ و فى الحقيقه أن غرضهم من ذلك الظهور الابتدائى البدوى الذى يزول عند العلم بالقرينه المنفصله لا أنه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينه المنفصله و ظهور يزول بها و لا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوى الظهور الذاتى و تسميته بالظهور مسامحه على كل حال .و على كل حال سواء سميت الدلاله التصوريه ظهورا أم لم تسم و سواء سمى الظن البدوى ظهورا أم لم يسم فإن موضع الكلام فى حجيه الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف و إن كان كشفا نوعيا

وجه حجیه الظهور

اشاره

إن الـدلیل علی حجیه الظـاهر منحصـر فی بنـاء العقلاء و الـدلیل یتألف من مقـدمتین قطعیتین علی نحو ما تقـدم فی الـدلیل علی حجیه خبر الواحـد من طریق بنـاء العقلاء و تفصـیلهما هنا أن نقول .المقـدمه الأولی أنه من المقطوع به الـذی لا یعتریه الریب أن أهل المحاوره من العقلاء قـد جرت سـیرتهم العملیه و تبانیهم فی محاوراتهم الکلامیه علی اعتماد المتکلم علی ظواهر کلامه فی تفهیم مقاصده و لا یفرضون علیه أن یأتی بکلام قطعی فی مطلوبه لا یحتمل الخلاف و کذلک تبعا لسـیرتهم الأولی تبانوا أیضـا علی العمـل بظواهر کلاـم المتکلم و الأخـذ بها فی فهم مقاصـده و لا یحتاجون فی ذلک إلی أن یکون کلامه نصا فی مطلوبه لا یحتمـل الخلاـف .فلـذلک یکون الظـاهر حجه للمتکلم علی السامع یحاسـبه علیه و یحتـج به علیه لو حمله علی خلاف الظاهر و یکون أیضـا حجه للسـامع علی المتکلم یحاسـبه علیه و یحتـج به علیه لو ادعی خلاف الظاهر و من أجل هـذا یؤخـذ المرء بظاهر إقراره و یدان به و إن لم یکن نصا فی المراد .المقدمه الثانیه أن من المقطوع به أیضا أن الشارع المقدس لم یخرج فی محاوراته و اسـتعماله للألفاظ عن مسـلک أهل المحاوره من العقلاء فی تفهیم مقاصده بدلیل أن الشارع من العقلاء بل رئیسـهم فهو متحد المسلک معهم و لا مانع من اتحاده معهم فی هذا المسلک و لم یثبت من

قبله مـا يخـالفه .و إذا ثبتت هاتان المقـدمتان القطعيتان لا محاله يثبت على سبيل الجزم أن الظاهر حجه عنـد الشارع حجه له على المكلفين و حجه معذره للمكلفين .هذا و لكن وقعت لبعض الناس شكوك فى عموم كل من المقدمتين لا بد من التعرض لها و كشف الحقيقه فيها .أما المقـدمه الأولى فقـد وقعت عـده أبحاث فيها ١ فى أن تبـانى العقلاء على حجيه الظـاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلى بالمراد .٢ فى أن تبانيهم هل يشترط فيه عـدم الظن بخلاف الظاهر .٣ فى أن تبـانيهم هل يشترط فيه جريان أصاله عـدم القرينه .۴ فى أن تبـانيهم هـل هـو مختص بمن قصـد إفهـامه فقـط أو يعم غيرهم فيكـون الظـاهر حجه مطلقـا .و أما المقـدمه الثـانيه فقـد وقع البحث فيهـا فى حجيه ظواهر الكتاب العزيز بل قيل إن الشارع ردع عن الأخـذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحـد المسـلك فيه مع العقلاء و هـذه المقاله منسوبه إلى الأخباريين و عليه فينبغى البحث عن كل واحـد واحـد من هـذه الأمور فنقول

١ اشتراط الظن الفعلى بالوفاق

قيل لا بد فى حجيه الظاهر من حصول ظن فعلى بمراد المتكلم و إلا فهو ليس بظاهر يعنى أن المقوم لكون الكلام ظاهرا حصول الظن الفعلى للمخـاطب بـالمراد منه و إلاـ فلا يكون ظاهرا بل يكون مجملا .أقول من المعلوم أن الظهور صـفه قائمه باللفظ و هو كونه بحاله

يكون كاشفا عن مراد المتكلم و دالا عليه و الظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوما لكون اللفظ ظاهرا و إنما أقصى ما يقال أنه يستلزم الظن فمن هذه الجهه يتوهم أن الظن يكون مقوما لظهوره .و فى الحقيقه أن المقوم لكون الكلام ظاهرا عند أهل المحاوره هو كشفه الذاتى عن المراد أى كون الكلام من شأنه أن يثير الظن عند السامع بالمراد منه و إن لم يحصل ظن فعلى للسامع لأن ذلك هو الصفه القائمه بالكلام المقومه لكونه ظاهرا عند أهل المحاوره و المدرك لحجيه الظاهر ليس إلا بناء العقلاء فهو المتبع فى أصل الحجيه و خصوصياتها أ لا ترى لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن الفعلى عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه ما دام أن اللفظ بحاله من شأنه أن يثير الظن لدى عامه الناس .و هذا ما يسمى بالظن النوعى فيكتفى به فى حجيه الظاهر كما يكتفى به فى حجيه خبر الواحد كما تقدم و إلا لو كان الظن الفعلى معتبرا فى حجيه الظهور لكان كل كلام فى آن واحد حجه بالنسبه إلى شخص غير حجه بالنسبه إلى شخص آخر و هذا ما لا يتوهمه أحد و من البديهى أنه لا يصح ادعاء أن الظاهر لكى يكون حجه لا بد أن يستلزم الظن الفعلى عند جميع الناس بغير استثناء و إلا فلا يكون حجه بالنسبه إلى كل أحد

۲ اعتبار عدم الظن بالخلاف

قيل إن لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف .(قال الشيخ صاحب الكفايه فى رده و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها أى الظواهر من غير تقييد بإفادتها الظن فعلا و لا بعدم الظن كذلك

على خلافها ضروره أنه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف) .أقول إن كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح فى نظر العقلاء الاعتماد عليه فى التفهيم فإنه لا ينبغى الشك فى أن مثل هذا الظن يضر فى حجيه الظهور بل على التحقيق لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعا لبناء العقلاء لأن الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه فى التفهيم حتى لو فرض أن ذلك الأمر ليس بأماره معتبره عند الشارع لأن الملاك فى ذلك بناء العقلاء .و أما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه فى التفهيم عند العقلاء فلا قيمه لهذا الظن من ناحيه بناء العقلاء على اتباع الظاهر لأن الظهور قائم فى خلافه و لا ينبغى الشك فى عدم تأثير مثله فى تبانيهم على حجيه الظهور و الظاهر أن مراد الشيخ صاحب الكفايه من الظن بالخلاف هذا القسم الثانى فقط لا ما يعم القسم الأول .و لعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط لا ما يعم القسم الثانى فيقع التصالح بين الطرفين

۳ أصاله عدم القرينه

(ذهب الشيخ الأعظم فى رسائله إلى أن الأصول الوجوديه مثل أصاله الحقيقه و أصاله العموم و أصاله الإطلاق و نحوها التى هى كلها أنواع لأصاله الظهور ترجع كلها إلى أصاله عدم القرينه بمعنى أن أصاله الحقيقه ترجع إلى أصاله عدم قرينه المجاز و أصاله العموم إلى أصاله عدم المخصص

و هکـذا و الظـاهر أن غرضه من الرجوع أن حجیه أصـاله الظهور إنما هی من جهه بناء العقلاء علی حجیه أصاله عـدم القرینه)(و ذهب الشیخ صاحب الکفایه إلی العکس من ذلک أی أنه یری أن أصاله عدم القرینه هی التی ترجع إلی أصاله الظهور یعنی أن العقلاء لیس لهم إلا بناء واحـد و هو البناء علی أصاله الظهور و هو نفسه بناء علی أصاله عـدم القرینه لا أنه هناک بناءان عنـدهم بناء علی أصاله عـدم القرینه و بناء آخر علی أصاله الظهور و البناء الثانی بعـد البناء الأول و متوقف علیه و لا أن البناء علی أصاله الظهور مرجع حجیته و معنـاه إلی البنـاء علی أصاله عـدم القرینه) .أقول الحق أن الأمر لا کما أفاده الشـیخ الأعظم و لا کما أفاده صاحب الکفایه فإنه لیس هناک أصل عند العقلاء غیر أصاله الظهور یصح أن یقال له أصاله عدم القرینه فضلا عن أن یکون هو المرجع لأصاله الظهور أو أن أصاله الظهور هی المرجع له .بیان ذلک أنه عنـد الحاجه إلی إجراء أصاله الظهور لا بـد أن یحتمل أن المتکلم الحکیم أراد خلاف ظاهر کلامه و هـذا الاحتمال لا یخرج عن إحـدی صورتین لا ثالثه لهما الأولی أن یحتمل إراده خلاـف الظـاهر مع العلم بعـدم نصب قرینه من قبله لا متصـله و لا منفصـله و هـذا الاحتمال إما من جهه احتمال الغفله عن نصـب القرینه أو احتمـال قصـد الإیهـام أو احتمال الخطإ أو احتمال قصـد الهزل أو لغیر ذلک فإنه فی هـذه الموارد یلزم المتکلم بظاهر کلاـمه فیکـون حجه علیه و یکـون حجه له أیضـا علی الآـخرین و لاـ تسـمع منه دعوی الغفله و نحوهـا و کـذلک لاـ تسـمع من الآخرین دعوی احتمالهم للغفله

و نحوها و هذا معنى أصاله الظهور عند العقلاء أى أن الظهور هو الحجه عندهم كالنص بإلغاء كل تلك الاحتمالات .و من الواضح أنه فى هذه الموارد لا موقع لأصاله عدم القرينه سالبه بانتفاء الموضوع لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل .فلا موقع إذن فى هذه الصوره للقول برجوع أصاله الظهور إلى هذا الأصل و لا للقول برجوعه إلى أصاله الظهور .الثانيه أن يحتمل إراده خلاف الظاهر من جهه احتمال نصب قرينه خفيت علينا فإنه فى هذه الصوره يكون موقع لتوهم جريان أصاله عدم القرينه و لكن فى الحقيقه أن معنى بناء العقلاء على أصاله الظهور كما تقدم أنهم يعتبرون الظهور حجه كالنص بإلغاء احتمال الخلاف أى احتمال كان و من جمله الاحتمالات التى تلغى إن وجدت احتمال نصب القرينه و حكمه حكم احتمال الغفله و نحوها من جهه أنه احتمال ملغى و منفى لدى العقلاء .و عليه فالمنفى عند العقلاء هو الاحتمال لا أن المنفى وجود القرينه الواقعيه لأن القرينه الواقعيه غير الواصله لا أثر لها فى نظر العقلاء و لا تضر فى الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل بينما أن معنى أصاله عدم القرينه لو كانت البناء على نفى وجود القرينه لا البناء على نفى احتمالها و البناء على نفى الاحتمال هو معنى البناء على أصاله الظهور ليس شيئا آخر .و إذا اتضح ذلك يكون واضحا لدينا أنه ليس للعقلاء فى هذه الصوره الثانيه أيضا أصل يقال له أصاله عدم القرينه حتى يقال برجوعه إلى أصاله الظهور أو برجوعها إليه سالبه بانتفاء الموضوع .و الخلاصه أنه ليس لدى العقلاء إلا أصل واحد هو أصاله الظهور

و ليس لهم إلا بناء واحد و هو البناء على إلغاء كل احتمال ينافى الظهور من نحو احتمال الغفله أو الخطإ أو تعمد الإيهام أو نصب القرينه على الخلاف أو غير ذلك فكل هذه الاحتمالات إن وجدت ملغيه فى نظر العقلاء و ليس معنى إلغائها إلا اعتبار الظهور حجه كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف لا أنه هناك لدى العقلاء أصول متعدده و بناءات مترتبه مترابطه كما ربما يتوهم حتى يكون بعضها متقدما على بعض أو بعضها يساند بعضا .نعم لا بأس بتسميه إلغاء احتمال الغفله بأصاله عدم الغفله من باب المسامحه و كذلك تسميه إلغاء احتمال القرينه بأصاله عدمها و هكذا فى كل تلك الاحتمالات و لكن ليس ذلك إلا تعبيرا آخر عن أصاله الظهور و لعل من يقول برجوع أصاله الظهور إلى أصاله عدم القرينه أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصاله عدم القرينه و حينئذ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحا و لكان مآلهما واحدا فلا خلاف

۴ حجيه الظهور بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام

(ذهب المحقق القمى فى قوانينه إلى عدم حجيه الظهور بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام و مثل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا و أمثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز و بالسنه نظرا إلى أن الكتاب العزيز ليست خطاباته موجهه لغير المشافهين و ليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التى يقصد بها إفهام كل قارئ لها و أما السنه فبالنسبه إلى الأخبار الصادره عن المعصومين فى مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها إلا إفهام السائلين دون سواهم) .أقول إن هذا القول لا يستقيم و قد ناقشه كل من جاء بعده من

المحققین و خلاصه ما ینبغی مناقشته به أن یقال إن هذا کلام مجمل غیر واضح فما الغرض من نفی حجیه الظهور بالنسبه إلی غیر المقصود إفهامه .۱ إن کان الغرض أن الکلام لا ظهور ذاتی له بالنسبه إلی هذا الشخص فهو أمر یکذبه الوجدان .۲ و إن کان الغرض کما قیل فی توجیه کلامه دعوی أنه لیس للعقلاء بناء علی إلغاء احتمال القرینه فی الظواهر بالنسبه إلی غیر المقصود بالإفهام فهی دعوی بلا دلیل بل المعروف فی بناء العقلاء عکس ذلک (قال الشیخ الأنصاری فی مقام رده إنه لا فرق فی العمل بالظهور اللفظی و أصاله عدم الصارف عن الظاهر بین من قصد إفهامه و من لم یقصد) .۳ و إن کان الغرض کما قیل فی توجیه کلامه أیضا أنه لما کان من الجائز عقلا أن یعتمد المتکلم الحکیم علی قرینه غیر معهوده و لا معروفه إلا لدی من قصد إفهامه فهو احتمال لا ینفیه العقل لأنه لا یقبح من الحکیم و لا یلزم نقض غرضه إذا نصب قرینه تخفی علی غیر المقصودین بالإفهام و مثل هذه القرینه الخفیه علی تقدیر وجودها لا یتوقع من غیر المقصود بالإفهام أن یعثر علیها بعد الفحص .فهو کلام صحیح فی نفسه إلا أنه غیر مرتبط بما نحن فیه أی لا یضر بحجیه الظهور ببناء العقلاء .و توضیح ذلک أن الذی یقوم حجیه الظهور هو نفی احتمال القرینه ببناء العقلاء لا نفی احتمالها بحکم العقل و لا ملازمه بینهما أی أنه إذا کان احتمال القرینه لا ینفیه العقل فلا یلزم منه عدم نفیه ببناء العقلاء النافع فی حجیه الظهور بل الأمر أکثر من أن یقال إنه لا ملازمه بینهما فإن الظهور لا یکون ظهورا إلا إذا کان هناک احتمال للقرینه غیر منفی بحکم العقل و إلا لو کان احتمالها منفیا بحکم العقل کان الکلام نصا لا ظاهرا .

و على نحو العموم نقول لا- يكون الكلام ظاهرا ليس بنص قطعى فى المقصود إلا- إذا كان مقترنا باحتمال عقلى أو احتمالات عقليه غير مستحيله التحقق مثل احتمال خطإ المتكلم أو غفلته أو تعمده للإيهام لحكمه أو نصبه لقرينه تخفى على الغير أو لا تخفى ثم لا يكون الظاهر حجه إلا إذا كان البناء العملى من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات أى عدم الاعتناء بها فى مقام العمل بالظاهر .و عليه فالنفى الادعائى العملى للاحتمالات هو المقوم لحجيه الظهور لا نفى الاحتمالات عقلا من جهه استحاله تحقق المحتمل فإنه إذا كانت الاحتمالات مستحيله التحقق لا تكون محتملات و يكون الكلام حينئذ نصا لا نحتاج فى الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات .و إذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف أن هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل فى حجيه الظهور لا- وجه له فإنه أكثر ما يثبت به أن نصب القرينه الخفيه بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق لأنه لا- يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك فالقرينه محتمله عقلا و لكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العملى من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال سواء أمكن أن يعثر على هذه القرينه بعد الفحص لو كانت أم لا يمكن .۴ ثم على تقدير تسليم الفرق فى حجيه الظهور بين المقصود بالإفهام و بين غيره فالشأن كل الشأن فى انطباق ذلك على واقعنا بالنسبه إلى الكتاب العزيز و السنه أما الكتاب العزيز فإنه من المعلوم لنا أن التكاليف التى يتضمنها عامه لجميع المكلفين و لا اختصاص لها بالمشافهين و بمقتضى عمومها يجب ألا تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين بل لا شك فى أن المشافهين ليسوا

وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم .و أما السنه فإن الأحاديث الحاكيه لها على الأكثر تتضمن تكاليف عامه لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين و قلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين فى بعض الجوابات على أسئله خاصه و إذا قصد ذلك فإن التكليف فيها لا بد أن يعم غير السائل بقاعده الاشتراك و مقتضى الأمانه فى النقل و عدم الخيانه من الراوى المفروض فيه ذلك أن ينبه على كل قرينه دخيله فى الظهور و مع عدم بيانها منه يحكم بعدمها

۵ حجيه ظواهر الكتاب

نسب إلى جماعه من الأخباريين القول بعدم حجيه ظواهر الكتاب العزيز و أكدوا أنه لا يجوز العمل بها من دون أن يرد بيان و تفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام .أقول إن القائلين بحجيه ظواهر الكتاب ۱ لا يقصدون حجيه كل ما فى الكتاب و فيه آيات محكمات و أخر متشابهات بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأى و لكن التمييز بين المحكم و المتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التى هى من نوع المحكم .۲ لا يقصدون أيضا بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور فى الكتاب و السنه من نحو الناسخ و المخصص و المقيد و قرينه المجاز .۳ لا يقصدون أيضا أنه يصح لكل أحد أن يأخذ بظواهره و إن لم تكن له سابقه معرفه و علم و دراسه لكل ما يتعلق بمضمون آياته فالعامى و شبه العامى ليس له أن يدعى فهم ظواهر الكتاب و الأخذ بها .

و هـذا أمر لا اختصاص له بالقرآن الكريم بل هذا شأن كل كلام يتضـمن المعارف العاليه و الأمور العلميه و هو يتوخى الدقه فى التعبير أ لا- ترى أن لكـل علم أهلا- يرجع إليهم فى فهم مقاصـد كتب ذلـك العلم و أن له أصـحابا يؤخـذ منهم آراء مـا فيه من مؤلفـات مع أن هـذه الكتب و المؤلفات لها ظواهر تجرى على قوانين الكلام و أصول اللغه و سـنن أهل المحاوره هى حجه على المخـاطبين بهـا و هى حجه على مؤلفيها و لكن لا يكفى للعامى أن يرجع إليها ليكون عالما بها يحتـج بها أو يحتـج بها عليه بغير تلمـذه على أحـد أهلها و لو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك و لا يلام و كل ذلك لا يسـقط ظواهرها عن كونها حجه فى نفسـها و لا- يخرجها عن كونها ظواهر يصـح الاحتجاج بها .و على هـذا فالقرآن الكريم إذ نقول إنه حجه على العباد فليس معنى ذلـك أن ظواهره كلها هى حجه بالنسـبه إلى كل أحـد حتى بالنسـبه إلى من لم يتزود بشـىء من العلم و المعرفه .و حينئـذ نقول لمن ينكر حجيه ظواهر الكتاب ما ذا تعنى من هذا الإنكار .١ إن كنت تعنى هذا المعنى الذى تقدم ذكره و هو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من دون فحص عما يصـلح لصـرفها عن ظواهرها و عدم جواز التسـرع بالأخذ بها من كل أحد فهو كلام صحيح و هو أمر طبيعى فى كـل كلام عال رفيع و فى كل مؤلف فى المعارف العاليه و لكن قلنا إنه ليس معنى ذلك إن ظواهره مطلقا ليسـت بحجه بالنسـبه إلى كل أحد .٢ و إن كنت تعنى الجمـود على خصـوص مـا ورد من آل الـبيت عليهم السـلام على وجه لا- يجوز التعرض لظواهر القرآن و الأخذ بها مطلقا فيما

لم يرد فيه بيان من قبلهم حتى بالنسبه إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام و أساليبه و مقتضيات الأحوال مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينه أو ما يصلح لنسخه فإنه أمر لا يثبته ما ذكروه له من أدله .كيف و قد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضه عليه بل ورد عنهم ما هو أعظم من ذلك و هو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفه للكتاب فى أبواب العقود و وردت عنهم أخبار خاصه داله على جواز التمسك بظواهره (:نحو قوله عليه السلام لزراره لما قال له من أين علمت أن المسح ببعض الرأس فقال عليه السلام لمكان الباء و يقصد الباء من قوله تعالى وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ) فعرف زراره كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب .ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمه فإن معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب و حينئذ ننقل الكلام إلى نفس أخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب فنقول هل يكفى لكل أحد أن يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر و بصيره و معرفه و من دون فحص عن القرائن و اطلاع على كل ما له دخل فى مضامينها .بل هذه الأخبار لا تقل من هذه الجهه عن ظواهر الكتاب بل الأمر فيها أعظم لأن سندها يحتاج إلى تصحيح و تنقيح و فحص و لأن جمله منها منقول بالمعنى و ما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم و تعبيره و لا مراداته و لا يحرز فى أكثرها أن النقل كان لنص الألفاظ .و أما ما ورد من النهى عن التفسير بالرأى مثل النبوى المشهور

(:من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار) فالجواب عنه أن التفسير غير الأخذ بالظاهر و الأخذ بالظاهر لا يسمى تفسيرا على أن مقتضى الجمع بينها و بين تلك الأخبار المجوزه للأخذ بالكتاب و الرجوع إليه حمل التفسير بالرأى إذا سلمنا أنه يشمل الأخذ بالظاهر على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصيه من دون فحص و من دون سابق معرفه و تأمل و دراسه كما يعطيه التعليل فى بعضها بأن فيه ناسخا و منسوخا و عاما و خاصا .مع أنه فى الكتاب العزيز من المقاصد العاليه ما لا ينالها إلا أهل الذكر و فيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس و لا يزال تنكشف له من الأسرار ما كان خافيا على المفسرين كلما تقدمت العلوم و المعارف مما يوجب الدهشه و يحقق إعجازه من هذه الناحيه .و التحقيق أن فى الكتاب العزيز جهات كثيره من الظهور تختلف ظهورا و خفاء و ليست ظواهره من هذه الناحيه على نسق واحد بالنسبه إلى أكثر الناس و كذلك كل كلام و لا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهرا يصلح للاحتجاج به عند أهله بل قد تكون الآيه الواحده لها ظهور من جهه لا يخفى على كل أحد و ظهور آخر يحتاج إلى تأمل و بصيره فيخفى على كثير من الناس .و لنضرب لذلك مثلا قوله تعالى إِنّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ فإن هذه الآيه الكريمه ظاهره فى أن الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى اللّه عليه و آله بإعطائه الكوثر و هذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد و لكن ليس كل الناس فهموا المراد من اَلْكَوْثَرَ فقيل المراد به نهر فى الجنه و قيل المراد القرآن و النبوه و قيل المراد به ابنته الزهراء عليها السلام و قيل غير ذلك و لكن من يدقق فى السوره يجد أن فيها قرينه على المراد منه و هى الآيه التى بعدها إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ و الأبتر الذى لا

عقب له فإنه بمقتضى المقابله يفهم منها أن المراد الإنعام عليه بكثره العقب و الذريه و كلمه اَلْكَوْثَرَ لا تأبى عن ذلك فإن فوعل تأتى للمبالغه فيراد بها المبالغه فى الكثره و الكثره نماء العدد فيكون المعنى إنا أعطيناك الكثير من الذريه و النسل و بعد هذه المقارنه و وضوح معنى الكوثر يكون للآيه ظهور يصح الاحتجاج به و لكنه ظهور بعد التأمل و التبصر و حينئذ ينكشف صحه تفسير كلمه اَلْكَوْثَرَ بفاطمه لانحصار ذريته الكثيره من طريقها لا على أن تكون الكلمه من أسمائها

ص: ۱۶۰

الباب السادس الشهره

اشاره

ص :۱۶۱

إن الشهره لغه تتضمن معنى ذيوع الشيء و وضوحه و منه قولهم شهر فلان سيفه و سيف مشهور .(و قد أطلقت باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا- يبلغ حد التواتر) و الخبر يقال له حينئذ مشهور كما قد يقال له مستفيض .(و كذلك يطلقون الشهره باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجه الإجماع من الأقوال فى المسأله الفقهيه فهى عندهم لكل قول كثر القائل به فى مقابل القول النادر) و القول يقال له مشهور كما أن المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم مشهور فيقولون ذهب المشهور إلى كذا و قال المشهور بكذا و هكذا .و على هذا فالشهره فى الاصطلاح على قسمين ١ الشهره فى الروايه و هى كما تقدم عباره عن شيوع نقل الخبر من عده رواه على وجه لا يبلغ حد التواتر و لا يشترط فى تسميتها بالشهره أن يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضا فقد يشتهر و قد لا يشتهر و سيأتى فى مبحث التعادل و التراجيح أن هذه الشهره من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار فيكون الخبر المشهور حجه من هذه الجهه .٢ الشهره فى الفتوى و هى كما تقدم عباره عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى و ذلك بأن يكثر المفتون على وجه لا- تبلغ الشهره درجه الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم .فالمقصود بالشهره إذن ذيوع الفتوى الموجبه للاعتقاد بمطابقتها

للواقع من غير أن يبلغ درجه القطع .و هذه الشهره فی الفتوی علی قسمین من جهه وقوع البحث عنها و النزاع فیها (الأول أن یعلم فیها أن مستندها خبر خاص موجود بین أیدینا و تسمی حینئذ الشهره العملیه) و سیأتی فی باب التعادل و التراجیح البحث عما إذا کانت هذه الشهره العملیه موجبه لجبر الخبر الضعیف من جهه السند و البحث أیضا عما إذا کانت موجبه لجبر الخبر غیر الظاهر من جهه الدلاله .(الثانی ألا یعلم فیها أن مستندها أی شیء هو فتکون شهره فی الفتوی مجرده سواء کان هناک خبر علی طبق الشهره و لکن لم یستند إلیها المشهور أو لم یعلم استنادهم إلیه أم لم یکن خبر أصلا و ینبغی أن تسمی هذه بالشهره الفتوائیه) .و هی أعنی الشهره الفتوائیه موضوع بحثنا هنا الذی لأجله عقدنا هذا الباب فقد قیل[۱] إن هذه الشهره حجه علی الحکم الذی وقعت علیه الفتوی من جهه کونها شهره فتکون من الظنون الخاصه کخبر الواحد و قیل لا دلیل علی حجیتها و هذا الاختلاف بعد الاتفاق علی أن فتوی مجتهد واحد أو أکثر ما لم تبلغ الشهره لا تکون حجه علی مجتهد آخر و لا یجوز التعویل علیها و هذا معنی ما ذهبوا إلیه من عدم جواز التقلید أی بالنسبه إلی من یتمکن من الاستنباط .

و الحق أنه لا دليل على حجيه الظن الناشئ من الشهره مهما بلغ من القوه و إن كان المسلم به أن الخبر الذى عمل به المشهور حجه و لو كان ضعيفا من ناحيه السند كما سيأتى بيانه فى محله و قد ذكروا لحجيه الشهره جمله من الأدله كلها مردوده .

الدليل الأول أولويتها من خبر العادل

قيل إن أدله حجيه خبر الواحد تدل على حجيه الشهره بمفهوم الموافقه نظرا إلى أن الظن الحاصل من الشهره أقوى غالبا من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل فالشهره أولى بالحجيه من خبر العادل .و الجواب أن هذا المفهوم أنما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين أن العله فى حجيه خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظنا أولى بالحجيه و لكن هذا غير ثابت فى وجه حجيه خبر الواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلى .

الدليل الثانى عموم تعليل آيه النبإ

و قيل إن عموم التعليل فى آيه النبإ أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ يدل على اعتبار مثل الشهره لأن الذى يفهم من التعليل أن الإصابه من الجهاله هى المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين فيدل على أن كل ما يؤمن معه من الإصابه بجهاله فهو حجه يجب الأخذ به و الشهره كذلك .و الجواب أن هذا ليس تمسكا بعموم التعليل على تقدير تسليم أن هذه الفقره من الآيه وارده مورد التعليل و قد تقدم بيان ذلك فى أدله حجيه خبر الواحد بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل و لا دلاله فى الآيه على نقيض التعليل بالضروره لأن هذه الآيه نظير نهى الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلا فإن هذا التعليل لا يدل على أن كل

ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله و كذلك هنا فإن حرمه العمل بنبإ الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الإصابه بجهاله لا تدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك و ما لا يستلزم الإصابه بجهاله و أما دلالتها على خصوص حجيه خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر و هو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه لا من طريق عموم نقيض التعليل .و بعباره أخرى أن أكثر ما تدل الآيه فى تعليلها على أن الإصابه بجهاله مانع عن تأثير المقتضى لحجيه الخبر و لا تدل على وجود المقتضى للحجيه فى كل شىء آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون داله على حجيه مثل الشهره المفقود فيها المانع أو نقول إن فقدان المانع عن الحجيه فى مثل الشهره لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجيه و لا تدل الآيه على أن كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود .

الدليل الثالث دلاله بعض الأخبار

قيل إن بعض الأخبار داله على اعتبار الشهره مثل مرفوعه زراره (:قال زراره قلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل قال عليه السلام خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر قلت يا سيدى هما معا مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقوله أعدلهما إلى آخر الخبر) .و الاستدلال بهذه المرفوعه من وجهتين الأول أن المراد من الموصول فى قوله بما اشتهر مطلق المشهور بما هو مشهور لا خصوص الخبر فيعم المشهور بالفتوى لأن

الموصول من الأسماء المبهمه التی تحتاج إلی ما یعین مدلولها و المعین لمدلول الموصول هی الصله و هنا و هی قوله اشتهر تشمل کل شیء اشتهر حتی الفتوی .الثانی أنه علی تقدیر أن یراد من الموصول خصوص الخبر فإن المفهوم من المرفوعه إناطه الحکم بالشهره فتدل علی أن الشهره بما هی شهره توجب اعتبار المشتهر فیدور الحکم معها حیثما دارت فالفتوی المشتهره أیضا معتبره کالخبر المشهور .و الجواب أما عن الوجه الأول فبأن الموصول کما یتعین المراد منه بالصله کذلک یتعین بالقرائن الأخری المحفوفه به و الذی یعینه هنا السؤال المتقدم علیه إذ السؤال وقع عن نفس الخبر و الجواب لا بد أن یطابق السؤال و هذا نظیر ما لو سئلت أی إخوتک أحب إلیک فأجبت من کان أکبر منی فإنه لا ینبغی أن یتوهم أحد أن الحکم فی هذا الجواب یعم کل من کان أکبر منک و لو کان من غیر إخوتک .و أما عن الوجه الثانی فبأنه بعد وضوح إراده الخبر من الموصول یکون الظاهر من الجمله تعلیق الحکم علی الشهره فی خصوص الخبر فیکون المناط فی الحکم شهره الخبر بما أنها شهره الخبر لا الشهره بما هی و إن کانت منسوبه لشیء آخر .و کذلک یقاس الحال فی مقبوله ابن حنظله الآتیه فی باب التعادل و التراجیح .

تنبیه

من المعروف عن المحققین من علمائنا أنهم لا یجرءون علی مخالفه المشهور إلا مع دلیل قوی و مستند جلی یصرفهم عن المشهور بل ما زالوا یحرصون علی موافقه المشهور و تحصیل دلیل یوافقه و لو کان الدال علی غیره أولی

بالأخذ و أقوى فی نفسه و ما ذلک من جهه التقلید للأکثر و لا من جهه قولهم بحجیه الشهره و إنما منشأ ذلک إکبار المشهور من آراء العلماء لا- سیما إذا کانوا من أهل التحقیق و النظر .و هذه طریقه جاریه فی سائر الفنون فإن مخالفه أکثر المحققین فی کل صناعه لا تسهل إلا مع حجه واضحه و باعث قوی لأن المنصف قد یشک فی صحه رأیه مقابل المشهور فیجوز علی نفسه الخطأ و یخشی أن یکون رأیه عن جهل مرکب لا سیما إذا کان قول المشهور هو الموافق للاحتیاط

ص :۱۶۸

الباب السابع السیره

اشاره

ص :۱۶۹

(المقصود من السیره کما هو واضح استمرار عاده الناس و تبانیهم العملی علی فعل شیء أو ترک شیء) .و المقصود بالناس إما جمیع العقلاء و العرف العام من کل مله و نحله فیعم المسلمین و غیرهم و تسمی السیره حینئذ السیره العقلائیه و التعبیر الشائع عند الأصولیین المتأخرین تسمیتها ببناء العقلاء .و إما جمیع المسلمین بما هم مسلمون أو خصوص أهل نحله خاصه منهم کالإمامیه مثلا و تسمی السیره حینئذ سیره المتشرعه أو السیره الشرعیه أو السیره الإسلامیه .و ینبغی التنبیه علی حجیه کل من هذین القسمین لاستکشاف الحکم الشرعی فیما جرت علیه السیره و علی مدی دلاله السیره فنقول

۱ حجیه بناء العقلاء

لقد تکلمنا أکثر من مره فیما سبق من هذا الجزء عن بناء العقلاء و استدللنا به علی حجیه خبر الواحد و حجیه الظواهر و قد أشبعنا الموضوع بحثا فی مسأله حجیه قول اللغوی ص ۱۴۱ من هذا الجزء .و هناک قلنا إن بناء العقلاء لا یکون دلیلا إلا إذا کان یستکشف منه علی نحو الیقین موافقه الشارع و إمضاؤه لطریقه العقلاء لأن الیقین تنتهی إلیه حجیه کل حجه .و قلنا هناک إن موافقه الشارع لا تستکشف علی نحو الیقین إلا بأحد

شروط ثلاثه و نذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان فنقول إن السيره إما أن ينتظر فيها أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء إذ لا مانع من ذلك .و إما ألا ينتظر ذلك لوجود مانع من اتحاده معهم فى المسلك كما فى الاستصحاب .فإن كان الأول فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجيه فيها قطعا .و إن لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده فى المسلك معهم لأنه أحد العقلاء بل رئيسهم فلو لم يرتضها و لم يتخذها مسلكا له كسائر العقلاء لبين ذلك و لردعهم عنها و لذكر لهم مسلكه الذى يتخذه بدلا عنها لا سيما فى الأمارات المعمول بها عند العقلاء كخبر الواحد الثقه و الظواهر و إن كان الثانى فإما أن يعلم جريان سيره العقلاء فى العمل بها فى الأمور الشرعيه كما فى الاستصحاب .و إما ألا يعلم ذلك كما فى الرجوع إلى أهل الخبره فى إثبات اللغات .فإن كان الأول فنفس عدم ثبوت ردعه كاف فى استكشاف موافقته لهم لأن ذلك مما يعنيه و يهمه فلو لم يرتضها و هى بمرأى و مسمع منه لردعهم عنها و لبلغهم بالردع بأى نحو من أنحاء التبليغ فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته ضروره أن الردع الواقعى غير الواصل لا يعقل أن يكون ردعا فعليا و حجه .و بهذا نثبت حجيه مثل الاستصحاب ببناء العقلاء لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون و قد أجروه فى الأمور الشرعيه بمرأى و مسمع من الإمام و المفروض أنه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار

الردع و تبليغه من تقيه و نحوها فلا بـد أن يكون الشارع قد ارتضاه طريقه فى الأمور الشـرعيه .و إن كان الثانى أى لم يعلم ثبوت السـيره فى الأمور الشـرعيه فإنه لا يكفى حينئذ فى اسـتكشاف موافقه الشارع عدم ثبوت الردع منه إذ لعله ردعهم عن إجرائها فى الأمور الشـرعيه فلم يجروها أو لعلهم لم يجروها فى الأمور الشرعيه من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفه الشارع أن يردع عنها فى غير الأمور الشـرعيه لو كان لا يرتضـيها فى الشرعيات و عليه فلأجل استكشاف رضا الشارع و موافقته على إجرائها فى الشرعيات لا بـد من إقامه دليل خاص قطعى على ذلك .و بعض السـير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها مثل الرجوع إلى أهل الخبره عند النزاع فى تقدير قيم الأشياء و مقاديرها نظير القيميات المضمونه بالتلف و نحوه و تقدير قدر الكفايه فى نفقه الأقارب و نحو ذلـك .أما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسـيره فى الرجوع إلى أهل الخبره فى اللغات فلا عبره بها و إن حصل الظن منها لأن الظن لا يغنى عن الحق شيئا كما تقدم ذلك هناك

۲ حجیه سیره المتشرعه

إن السیره عند المتشرعه من المسلمین علی فعل شیء أو ترکه هی فی الحقیقه من نوع الإجماع بل هی أرقی أنواع الإجماع لأنها إجماع عملی من العلماء و غیرهم و الإجماع فی الفتوی إجماع قولی و من العلماء خاصه .و السیره علی نحوین تاره یعلم فیها أنها کانت جاریه فی عصور المعصومین علیهم السلام حتی یکون المعصوم أحد العاملین بها أو یکون مقررا لها و أخری لا یعلم ذلک أو یعلم حدوثها بعد عصورهم .فإن کانت علی النحو الأول فلا شک فی أنها حجه قطعیه علی موافقه الشارع فتکون بنفسها دلیلا علی الحکم کالإجماع القولی الموجب للحدس القطعی برأی المعصوم و بهذا تختلف (۱) عن سیره العقلاء فإنها أنما تکون حجه إذا ثبت من دلیل آخر إمضاء الشارع لها و لو من طریق عدم ثبوت الردع من قبله کما سبق .و إن کانت علی النحو الثانی فلا نجد مجالا للاعتماد علیها فی استکشاف موافقه المعصوم علی نحو القطع و الیقین کما قلنا فی الإجماع و هی نوع منه بل هی دون الإجماع القولی فی ذلک کما سیأتی وجهه (قال الشیخ الأعظم فی کتاب البیع فی مبحث المعاطاه (۲) و أما ثبوت السیره و استمرارها علی التوریث یقصد توریث ما یباع معاطاه فهی کسائر

۱- ۱) راجع حاشیه شیخنا الأصفهانی علی مکاسب الشیخ ص ۲۵.

۲- ۲) المکاسب ص ۸۳ طبع تبریز سنه ۱۳۷۵.

سیراتهم الناشئه من المسامحه و قله المبالاه فی الدین مما لا یحصی فی عباداتهم و معاملاتهم کما لا یخفی) .و من الواضح أنه یعنی من السیره هذا النحو الثانی و السر فی عدم الاعتماد علی هذا النحو من السیره هو ما نعرف من أسلوب نشأه العادات عند البشر و تأثیر العادات علی عواطف الناس أن بعض الناس المتنفذین أو المغامرین قد یعمل شیئا استجابه لعاده غیر إسلامیه أو لهوی فی نفسه أو لتأثیرات خارجیه نحو تقلید الأغیار أو لبواعث انفعالات نفسیه مثل حب التفوق علی الخصوم أو إظهار عظمه شخصه أو دینه أو نحو ذلک و یأتی آخر فیقلد الأول فی عمله و یستمر العمل فیشیع بین الناس من دون أن یحصل من یردعهم عن ذلک لغفله أو لتسامح أو لخوف أو لغلبه العاملین فلا یصغون إلی من ینصحهم أو لغیر ذلک .و إذا مضت علی العمل عهود طویله یتلقاه الجیل بعد الجیل فیصبح سیره المسلمین و ینسی تاریخ تلک العاده و إذا استقرت السیره یکون الخروج علیها خروج علی العادات المستحکمه التی من شأنها أن تتکون لها قدسیه و احترام لدی الجمهور فیعدون مخالفتها من المنکرات القبیحه و حینئذ یتراءی أنها عاده شرعیه و سیره إسلامیه و أن المخالف لها مخالف لقانون الإسلام و خارج علی الشرع .و یشبه أن یکون من هذا الباب سیره تقبیل الید و القیام احتراما للقادم و الاحتفاء بیوم النوروز و زخرفه المساجد و المقابر و ما إلی ذلک من عادات اجتماعیه حادثه .و کل من یغتر بهذه السیرات و أمثالها فإنه لم یتوصل إلی ما توصل إلیه الشیخ الأنصاری الأعظم من إدراک سر نشأه العادات عند الناس علی طول الزمن و إن لکل جیل من العادات فی السلوک و الاجتماع و المعاملات

و المظاهر و الملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر هذا بالنسبه إلى شعب واحد و قطر واحد فضلا عن الشعوب و الأقطار بعضها مع بعض و التبدل فى العادات غالبا يحدث بالتدريج فى زمن طويل قد لا يحس به من جرى على أيديهم التبديل .و لأجل هذا لا نثق فى السيرات الموجوده فى عصورنا أنها كانت موجوده فى العصور الإسلاميه الأولى و مع الشك فى ذلك فأجدر بها ألا تكون حجه لأن الشك فى حجيه الشيء كاف فى وهن حجيته إذ لا حجه إلا بعلم

۳ مدى دلاله السيره

إن السيره عند ما تكون حجه فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعيه الفعل و عدم حرمته فى صوره السيره على الفعل أو تدل على مشروعيه الترك و عدم وجوب الفعل فى صوره السيره على الترك .أما استفاده الوجوب من سيره الفعل و الحرمه من سيره الترك فأمر لا تقتضيه نفس السيره بل كذلك الاستحباب و الكراهه لأن العمل فى حد ذاته مجمل لا دلاله له على أكثر من مشروعيه الفعل أو الترك .نعم المداومه و الاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل و لكن يمكن أن يقال إن الاستحسان له ربما ينشأ من كونه أصبح عاده لهم و العادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحا مرغوبا فيه لدى الجمهور و تاركها مذموما عندهم فلا يوثق إذن فيما جرت عليه السيره بأن المدح للفاعل و الذم للتارك كانا من ناحيه شرعيه .و الغرض أن السيره بما هى سيره لا يستكشف وجوب الفعل و لا استحبابه فى سيره الفعل و لا يستكشف منها حرمه الفعل و لا كراهته فى

سیره الترک .نعم هناک بعض الأمور یکون لازم مشروعیتها وجوبها و إلا لم تکن مشروعه و ذلک مثل الأماره کخبر الواحد و الظواهر فإن السیره علی العمل بالأماره لما دلت علی مشروعیه العمل بها فإن لازمه أن یکون واجبا لأنه لا یشرع العمل بها و لا یصلح إلا إذا کانت حجه منصوبه من قبل الشارع لتبلیغ الأحکام و استکشافها و إذا کانت حجه وجب العمل بها قطعا لوجوب تحصیل الأحکام و تعلمها فینتج من ذلک أنه لا یمکن فرض مشروعیه العمل بالأماره مع فرض عدم وجوبه

الباب الثامن القياس

اشاره

ص :۱۷۹

تمهید

إن القیاس علی ما سیأتی تحدیده و بیان موضع البحث فیه من الأمارات التی وقعت فیها معرکه الآراء بین الفقهاء .و علماء الإمامیه تبعا لآل البیت علیهم السلام أبطلوا العمل به و من الفرق الأخری أهل الظاهر المعروفین بالظاهریه أصحاب داود بن خلف إمام أهل الظاهر و کذلک الحنابله لم یکن یقیمون له وزنا .و أول من توسع فیه فی القرن الثانی أبو حنیفه رأس القیاسیین و قد نشط فی عصره و أخذ به الشافعیه و المالکیه و لقد بالغ به جماعه فقدموه علی الإجماع بل غلا آخرون فردوا الأحادیث بالقیاس و ربما صار بعضهم یؤول الآیات بالقیاس .و من المعلوم عند آل البیت علیهم السلام أنهم لا یجوزون العمل به و قد شاع عنهم(:أن دین الله لا یصاب بالعقول) و(:أن السنه إذا قیست محق الدین) بل شنوا حربا شعواء لا هواده فیها علی أهل الرأی و قیاسهم ما وجدوا للکلام متسعا و مناظرات الإمام الصادق علیه السلام معهم معروفه لا سیما مع أبی حنیفه و قد رواها حتی أهل السنه(:إذ قال له فیما رواه ابن حزم (۱) اتق الله و لا تقس فإنا نقف غدا بین یدی الله فنقول قال الله و قال رسوله و تقول أنت و أصحابک سمعنا و رأینا) .و الذی یبدو أن المخالفین لآل البیت الذین سلکوا غیر طریقهم و لم یعجبهم أن یستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحکام الله و ما جاء به

۱- ۱) إبطال القیاس ص ۷۱ مطبعه جامعه دمشق ۱۳۷۹.

الرسول صلی اللّه علیه و آله فالتجئوا إلی أن یصطنعوا الرأی و الاجتهادات الاستحسانیه للفتیاء و القضاء بین الناس بل حکموا الرأی و الاجتهاد حتی فیما یخالف النص أو جعلوا ذلک عذرا مبررا لمخالفه النص کما فی قصه تبریر الخلیفه الأول لفعله خالد بن الولید فی قتل مالک بن نویره و قد خلا بزوجته لیله قتله فقال عنه إنه اجتهد فأخطأ و ذلک لما أراد الخلیفه عمر بن الخطاب أن یقاد به و یقام علیه الحد (۱).و کان الرأی و القیاس غیر واضح المعالم عند من کان یأخذ به من الصحابه و التابعین حتی بدأ البحث فیه لترکیزه و توسعه الأخذ به فی القرن الثانی علی ید أبی حنیفه و أصحابه ثم بعد أن أخذت الدوله العباسیه تساند أهل القیاس و بعد ظهور النقاد له انبری جماعه من علمائهم لتحدید معالمه و توسیع أبحاثه و وضع القیود و الاستدراکات له حتی صارفنا قائما بنفسه .و نحن یهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فیه و حجیته فنقول

۱- ۱) راجع کتاب«السقیفه»للمؤلف ص ۱۷،الطبعه الثالثه.

۱ تعریف القیاس

(إن خیر التعریفات للقیاس فی رأینا أن یقال هو إثبات حکم فی محل بعله لثبوته فی محل آخر بتلک العله) و المحل الأول و هو المقیس یسمی فرعا و المحل الثانی و هو المقیس علیه یسمی أصلا و العله المشترکه تسمی جامعا .و فی الحقیقه أن القیاس عملیه من المستدل أی القائس لغرض استنتاج حکم شرعی لمحل لم یرد فیه نص بحکمه الشرعی إذ توجب هذه العملیه عنده الاعتقاد یقینا أو ظنا بحکم الشارع .و العملیه القیاسیه هی نفس حمل الفرع علی الأصل فی الحکم الثابت للأصل شرعا فیعطی القائس حکما للفرع مثل حکم الأصل فإن کان الوجوب أعطی له الوجوب و إن کان الحرمه فالحرمه و هکذا .و معنی هذا الإعطاء أن یحکم بأن الفرع ینبغی أن یکون محکوما عند الشارع بمثل حکم الأصل للعله المشترکه بینهما و هذا الإعطاء أو الحکم هو الذی یوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحکم عند الشارع و یکون هذا الإعطاء أو الحکم أو الإثبات أو الحمل ما شئت فعبر دلیلا ـ عنده علی حکم الله فی الفرع .و علیه فالدلیل هو الإثبات الذی هو نفس عملیه الحمل و إعطاء الحکم للفرع من قبل القائس .و نتیجه الدلیل هو الحکم بأن الشارع قد حکم فعلا علی هذا

الفرع بمثل حكم الأصل .فتكون هذه العمليه من القائس دليلا- على حكم الشارع لأنها توجب اعتقاده اليقينى أو الظنى بأن الشارع له هذا الحكم .و بهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بأن الدليل و هو الإثبات نفسه نتيجه الدليل بينما أنه يجب أن يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه .وجه الدفع أنه اتضح بذلك البيان أن الإثبات فى الحقيقه و هو عمليه الحمل عمل القائس و حكمه لا- حكم الشارع و هو الدليل و أما المستدل عليه فهو حكم الشارع على الفرع و إنما حصل للقائس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العمليه القياسيه التى أجراها .و من هنا يظهر أن هذا التعريف أفضل التعريفات و أبعدها عن المناقشات و أما تعريفه بالمساواه بين الفرع و الأصل فى العله أو نحو ذلك فإنه تعريف بمورد القياس و ليست المساواه قياسا .و على كل حال لا يستحق الموضوع الإطاله بعد أن كان المقصود من القياس واضحا

۲ أركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح أن للقياس أربعه أركان ۱ الأصل و هو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا .۲ الفرع و هو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعا .۳ العله و هى الجهه المشتركه بين الأصل و الفرع التى اقتضت

ثبوت الحكم و تسمى جامعا .۴ الحكم و هو نوع الحكم الـذى ثبت للأصل و يراد إثباته للفرع .و قـد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لا يهمنا التعرض لها إلا فيما يتعلق بأصل حجيته و ما يرتبط بذلك و بهذا الكفايه

ص :۱۸۵

۳ حجیه القیاس

اشاره

إن حجیه کل أماره تناط بالعلم و قد سبق بیان ذلک فی هذا الجزء أکثر من مره فالقیاس کباقی الأمارات لا یکون حجه إلا فی صورتین لا ثالث لهما ۱ أن یکون بنفسه موجبا للعلم بالحکم الشرعی .۲ أن یقوم دلیل قاطع علی حجیته إذا لم یکن بنفسه موجبا للعلم و حینئذ لا بد من بحث موضوع حجیه القیاس من الناحیتین فنقول

۱ هل القیاس یوجب العلم

أن القیاس نوع من التمثیل المصطلح علیه فی المنطق راجع المنطق للمؤلف ۲ ۱۴۷ ۱۴۹ و قلنا هناک إن التمثیل من الأدله التی لا تفید إلا الاحتمال لأنه لا یلزم من تشابه شیئین فی أمر بل فی عده أمور أن یتشابها من جمیع الوجوه و الخصوصیات .نعم إذا قویت وجوه الشبه بین الأصل و الفرع و تعددت یقول فی النفس الاحتمال حتی یکون ظنا و یقرب من الیقین و القیافه من هذا الباب و لکن کل ذلک لا یغنی عن الحق شیئا .غیر أنه إذا علمنا بطریقه من الطرق أن جهه المشابهه عله تامه لثبوت الحکم فی الأصل عند الشارع ثم علمنا أیضا بأن هذه العله التامه موجوده بخصوصیاتها فی الفرع فإنه لا محاله یحصل لنا علی نحو الیقین استنباط أن مثل هذا الحکم ثابت فی الفرع کثبوته فی الأصل

لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه و يكون من القياس المنطقى البرهانى الذى يفيد اليقين .و لكن الشأن كل الشأن فى حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع عله تامه للحكم الشرعى و قد سبق ص ۱۲۶ من هذا الجزء أن ملاكات الأحكام لا مسرح للعقول أو لا مجال للنظر العقلى فيها فلا تعلم إلا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذى نصبه الله تعالى مبلغا و هاديا و الغرض من كون الملاكات لا- مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف إلا من طريق السماع لأنه أمر توقيفى أما نفس وجود الملاك فى ذاته فقد يعرف من طريق الحس و نحوه لكن لا بما هو عله و ملاك كالإسكار فإن كونه عله للتحريم فى الخمر لا- يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدله السمعيه أما وجود الإسكار فى الخمر و غيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان و لكن لا ربط لذلك بمعرفه كونه هو الملاك فى التحريم فإنه ليس هذا من الوجدانيات .و على كل حال فإن السر فى أن الأحكام و ملاكاتها لا- مسرح للعقول فى معرفتها واضح لأنها أمور توقيفيه من وضع الشارع كاللغات و العلامات و الإشارات التى لا تعرف إلا من قبل واضعيها و لا تدرك بالنظر العقلى إلا من طريق الملازمات العقليه القطعيه التى تكلمنا عنها فيما تقدم فى بحث الملازمات العقليه فى الجزء الثانى و فى دليل العقل من هذا الجزء و القياس لا يشكل ملازمه عقليه بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس .نعم إذا ورد نص من قبل الشارع فى بيان عله الحكم فى المقيس عليه فإنه يصح الاكتفاء به فى تعديه الحكم إلى المقيس بشرطين الأول أن نعلم بأن العله المنصوصه تامه يدور معها الحكم أينما دارت و الثانى أن نعلم بوجودها فى المقيس .

و الخلاصه أن القياس فی نفسه لا یفید العلم بالحکم لأنه لا یتکفل ثبوت الملازمه بین حکم المقیس علیه و حکم المقیس و یستثنی منه منصوص العله بالشرطین اللذین تقدما و فی الحقیقه أن منصوص العله لیس من نوع القیاس کما سیأتی بیانه و کذلک قیاس الأولویه .و لأجل أن یتضح الموضوع أکثر نقول إن الاحتمالات الموجوده فی کل قیاس خمسه و مع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمه بین حکم الأصل و حکم الفرع و لا یمکن رفع هذه الاحتمالات إلا بورود النص من الشارع و الاحتمالات هی ۱ احتمال أن یکون الحکم فی الأصل معللا عند الله بعله أخری غیر ما ظنه القائس بل یحتمل علی مذهب هؤلاء ألا یکون الحکم معللا عند الله بشیء أصلا لأنهم لا یرون الأحکام الشرعیه معلله بالمصالح و المفاسد و هذا من مفارقات آرائهم فإنهم إذا کانوا لا یرون تبعیه الأحکام للمصالح و المفاسد فکیف یؤکدون تعلیل الحکم الشرعی فی المقیس علیه بالعله التی یظنونها بل کیف یحصل لهم الظن بالتعلیل .۲ احتمال أن هناک وصفا آخر ینضم إلی ما ظنه القائس عله بأن یکون المجموع منهما هو العله للحکم لو فرض أن القائس أصاب فی أصل التعلیل .۳ احتمال أن یکون القائس قد أضاف شیئا أجنبیا إلی العله الحقیقیه لم یکن له دخل فی الحکم فی المقیس علیه .۴ احتمال أن یکون ما ظنه القائس عله إن کان مصیبا فی ظنه لیس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلی موضوعه أعنی الأصل

لخصوصیه فیه مثال ذلک لو علم بأن الجهل بالثمن علّه موجبه شرعا فی إفساد البیع و أراد أن یقیس علی البیع عقد النکاح إذا کان المهر فیه مجهولا- فإنه یحتمل أن یکون الجهل بالعوض الموجب لفساد البیع هو الجهل بخصوص العوض فی البیع لا مطلق الجهل بالعوض من حیث هو جهل بالعوض لیسری الحکم إلی کل معاوضه حتی فی مثل الصلح المعاوضی و النکاح باعتبار أنه یتضمن معنی المعاوضه عن البضع .۵ احتمال أن تکون العله الحقیقه لحکم المقیس علیه غیر موجوده أو غیر متوفره بخصوصیاتها فی المقیس .و کل هذه الاحتمالات لا بد من دفعها لیحصل لنا العلم بالنتیجه و لا یدفعها إلا الأدله السمعیه الوارده عن الشارع .و قیل من الممکن تحصیل العلم بالعله بطریق برهان السبر و التقسیم و برهان السبر و التقسیم عباره عن عد جمیع الاحتمالات الممکنه ثم یقام الدلیل علی نفی واحد واحد حتی ینحصر الأمر فی واحد منها فیتعین فیقال مثلا حرمه الربا فی البر إما أن تکون معلله بالطعم أو بالقوت أو بالکیل و الکل باطل ما عدا الکیل فیتعین التعلیل به .أقول من شرط برهان السبر و التقسیم لیکون برهانا حقیقیا أن تحصر المحتملات حصرا عقلیا من طریق القسمه الثنائیه (۱) التی تتردد بین

۱- ۱) کتاب المنطق للمؤلف ۱-۱۰۶-۱۰۸ الطبعه الثانیه.

النفی و الإثبات .و ما یذکر من الاحتمالات فی تعلیل الحکم الشرعی لا تعدو أن تکون احتمالات استطاع القائس أن یحتملها و لم یحتمل غیرها لا- أنها مبنیه علی الحصر العقلی المردد بین النفی و الإثبات .و إذا کان الأمر کذلک فکل ما یفرضه من الاحتمالات یجوز أن یکون وراءها احتمالات لم یتصورها أصلا و من الاحتمالات أن تکون العله اجتماع محتملین أو أکثر مما احتمله القائس و من الاحتمالات أن یکون ملاک الحکم شیئا آخر خارجا عن أوصاف المقیس علیه لا یمکن أن یهتدی إلیه القائس مثل التعلیل فی قوله تعالی سوره النساء ۱۶۰ فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِینَ هٰادُوا حَرَّمْنٰا عَلَیْهِمْ طَیِّبٰاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ فإن الظاهر من الآیه أن العله فی تحریم الطیبات عصیانهم لا أوصاف تلک الأشیاء .بل من الاحتمالات عند هذا القائس الذی لا یری تبعیه الأحکام للمصالح و المفاسد أن الحکم لا ملاک و لا عله له فکیف یمکن أن یدعی حصر العلل فیما احتمله و قد لا تکون له عله .و علی کل حال فلا یمکن أن یستنتج من مثل السبر و التقسیم هنا أکثر من الاحتمال و إذا تنزلنا فأکثر ما یحصل منه الظن .فرجع الأمر بالأخیر إلی الظن و أن الظن لا یغنی من الحق شیئا و فی الحقیقه أن القائلین بالقیاس لا یدعون إفادته العلم بل أقصی ما یتوقعونه إفادته للظن غیر أنهم یرون أن مثل هذا الظن حجه و فی البحث الآتی نبحث عن أدله حجیته

۲ الدليل على حجيه القياس الظنى

اشاره

بعد أن ثبت أن القياس فى حد ذاته لا يفيد العلم بقى علينا أن نبحث عن الأدله على حجيه الظن الحاصل منه ليكون من الظنون الخاصه المستثناه من عموم الآيات الناهيه عن اتباع الظن كما صنعنا فى خبر الواحد و الظواهر فنقول أما نحن الإماميه ففى غنى عن هذا البحث لأنه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس فقد تواتر عنهم النهى عن الأخذ بالقياس و أن دين الله لا يصاب بالعقول فلا الأحكام فى أنفسها تصيبها العقول و لا ملاكاتها و عللها .على أنه يكفينا فى إبطال القياس أن نبطل ما تمسكوا به لإثبات حجيته من الأدله لنرجع إلى عمومات النهى عن اتباع الظن و ما وراء العلم .أما غيرنا من أهل السنه الذين ذهبوا إلى حجيته فقد تمسكوا بالأدله الأربعه الكتاب و السنه و الإجماع و العقل و لا بأس أن نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى أن ما تمسكوا به لا يصلح لإثبات مقصودهم فنقول

الدليل من الآيات القرآنيه

منها قوله تعالى الحشر ۵۹ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ بناء على تفسير الاعتبار بالعبور و المجاوزه و القياس عبور و مجاوزه من

الأصل إلى الفرع .و فيه أن الاعتبار هو الاتعاظ لغه و هو الأنسب بمعنى الآيه الوارده فى الذين كفروا من أهل الكتاب إذ قذف الله فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم و أيدى المؤمنين و أين هى من القياس الذى نحن فيه (و قال ابن حزم فى كتابه إبطال القياس ص ۳۰ و محال أن يقول لنا فَاعْتَبِرُوا يٰا أُولِى الْأَبْصٰارِ و يريد القياس ثم لا يبين لنا فى القرآن و لا فى الحديث أى شىء نقيس و لا- متى نقيس و لا- على أى 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 ۳۶ قٰالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظٰامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهٰا أَوَّلَ مَرَّهٍ باعتبار أن الآيه تدل على مساواه النظير للنظير بل هى استدلال بالقياس لإفحام من ينكر إحياء العظام و هى رميم و لو لا أن القياس حجه لما صح الاستدلال فيها .و فيه أن الآيه لا تدل على هذه المساواه بين النظيرين كنظيرين فى أيه جهه كانت كما أنها ليست استدلالا بالقياس و إنما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم فأرادت الآيه أن تثبت الملازمه بين القدره على إنشاء العظام و إيجادها لأول مره بلا سابق وجود و بين القدره على إحيائها من جديد بل القدره على الثانى أولى و إذا ثبتت الملازمه و المفروض أن الملزوم و هو القدره على إنشائها أول مره موجود مسلم فلا بد أن يثبت اللازم و هو القدره على إحيائها و هى رميم و أين هذا من القياس .و لو صح أن يراد من الآيه القياس فهو نوع من قياس الأولويه المقطوعه و أين هذا من قياس المساواه المطلوب إثبات حجيته و هو الذى

يبتنى على ظن المساواه فى العله .و قد استدلوا بآيات أخر مثل قوله تعالى فَجَزٰاءٌ مِثْلُ مٰا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسٰانِ و التشبث بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب كما يقولون .

الدليل من السنه

رووا عن النبى صلى اللّه عليه و آله أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجه لهم و لا بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها فنقول منها(:الحديث المأثور عن معاذ أن رسول الله صلى اللّه عليه و آله بعثه قاضيا إلى اليمن و قال له فيما قال بما ذا تقضى إذا لم تجد فى كتاب الله و لا فى سنه رسول الله قال معاذ أجتهد رأيى و لا آلو فقال صلى اللّه عليه و آله الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى رسول الله) .قالوا قد أقر النبى الاجتهاد بالرأى و اجتهاد الرأى لا بد من رده إلى أصل و إلا كان رأيا مرسلا و الرأى المرسل غير معتبر فانحصر الأمر بالقياس .و الجواب أن الحديث مرسل لا حجه فيه لأن راويه و هو الحارث بن عمرو ابن أخى المغيره بن شعبه رواه عن أناس من أهل حمص ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدرى أحد من هو و لا يعرف له غير هذا الحديث .ثم إن الحديث معارض بحديث آخر (۱)فى نفس الواقعه إذ جاء فيه(:لا تقضين و لا تفضلن إلا بما تعلم و إن أشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه أو تكتب إلى) فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعا على

۱- ۱) راجع تعليقه الناشر لكتاب إبطال القياس لابن حزم ص ۱۵.

الحارث أو منه .مضافا إلى أنه لا حصر فيما ذكروا فقد يراد من الاجتهاد بالرأى استفراغ الوسع فى الفحص عن الحكم و لو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول و لعله يشير إلى ذلك قوله و لا آلو .و منها(:حديث الخثعميه التى سألت رسول الله صلى اللّه عليه و آله عن قضاء الحج عن أبيها الذى فاتته فريضه الحج أ ينفعه ذلك فقال صلى اللّه عليه و آله لها أ رأيت لو كان على أبى دين فقضيته أ كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء) .قالوا فألحق الرسول دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء و هو عين القياس .و الجواب أنه لا معنى للقول بأن الرسول أجرى القياس فى حكمه بقضاء الحج و هو المشرع المتلقى الأحكام من الله تعالى بالوحى فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج أن يستدل عليه بالقياس ما لكم كيف تحكمون .و إنما المقصود من الحديث على تقدير صحته تنبيه الخثعميه على تطبيق العام على ما سألت عنه و هو أعنى العام وجوب قضاء كل دين إذ خفى عليها أن الحج مما يعد من الديون التى يجب قضاؤها عن الميت و هو أولى بالقضاء لأنه دين الله .و لا شك فى أن تطبيق العام على مصاديقه المعلومه لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام لأن الانطباق قهرى و ليس هو من نوع القياس .و لا ينقضى العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج و لا الصوم كالحنفيه و يقول دين الناس أحق بالقضاء ثم يستدل بهذا الحديث

على حجيه القياس .و منها(:حديث بيع الرطب بالتمر فإن رسول الله صلى اللّه عليه و آله سئل أ ينقص الرطب إذا يبس فلما أجيب بنعم قال فلا إذن) .و الجواب أن هذا الحديث على تقدير صحته يشبه حديث الخثعميه فإن المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفيه و ليس هو من القياس فى شىء .و كذلك يقال فى أكثر الأحاديث المرويه فى الباب .على أنها بجملتها معارضه بأحاديث أخر يفهم منها النهى عن الأخذ بالرأى من دون الرجوع إلى الكتاب و السنه

الدليل من الإجماع

و الإجماع هو أهم دليل عندهم و عليه معولهم فى هذه المسأله و الغرض منه إجماع الصحابه .و يجب الاعتراف بأن بعض الصحابه استعملوا الاجتهاد بالرأى و أكثروا بل حتى فيما خالف النص تصرفا فى الشريعه باجتهاداتهم و الإنصاف أن ذلك لا ينبغى أن ينكر من طريقتهم و لكن كما سبق إن أوضحناه لم تكن الاجتهادات واضحه المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسله و لم يعرف عنهم على أى أساس كانت اجتهاداتهم أ كانت تأويلا للنصوص أو جهلا بها أو استهانه بها ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم .و فى الحقيقه إنما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأى فى تنويعه و خصائصه فى القرن الثانى و الثالث كما سبق بيانه فميزوا بين القياس و الاستحسان

و المصالح المرسله .و من الاجتهادات قول عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا محرمهما و معاقب عليهما و منها جمعه الناس لصلاه التراويح و منها إلغاؤه فى الأذان حى على خير العمل فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض .لا ينبغى أن يشك مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس فى شىء و كذلك كثير من الاجتهادات عندهم .(و عليه فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار أن يكون القياس سابقا معروفا بحدوده فى اجتهادات الصحابه حينما قال فى كتابه إبطال القياس ص ۵ ثم حدث القياس فى القرن الثانى فقال به بعضهم و أنكره سائرهم و تبرءوا منه و قال فى كتابه الأحكام ۷ ۱۷۷ إنه بدعه حدث فى القرن الثانى ثم فشا و ظهر فى القرن الثالث) أما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابه و هو لا يريد ذلك قطعا فهو إنكار لأمر ضرورى متواتر عنهم .و قد ذكر الغزالى فى كتاب المستصفى ۲ ۵۸ ۶۲ كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابه برأيهم و لكن لم يستطع أن يثبت أنها على نحو القياس إلا لأنه لم يروجها لتصحيحها إلا بالقياس و تعليل النص و ليس هو منه إلا- من باب حسن الظن لا- أكثر و أكثرها لا يصح تطبيقها على القياس .و على كل حال فالشأن كل الشأن فى تحقيق إجماع الأمه و الصحابه على الأخذ بالقياس و نحن نمنعه أشد المنع .أما أولا فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت أن اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل فى بعضها ثبت عكس ذلك كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمه و مثلها اجتهاد عثمان فى حرق المصاحف و نحو ذلك .

و أما ثانيا فإن استعمال بعضهم للرأى سواء كان مبنيا على القياس أو على غيره لا يكشف عن موافقه الجميع(كما قال ابن حزم (۱) فأنصف أين وجدتم هذا الإجماع و قد علمتم أن الصحابه ألوف لا تحفظ الفتياء عنهم فى أشخاص المسائل إلا عن مائه و نيف و ثلاثين نفرا منهم سبعه مكثرون و ثلاثه عشر نفسا متوسطون و الباقون مقلون جدا تروى عنهم المسأله و المسألتان حاشا المسائل التى تيقن إجماعهم عليها[۱]كالصلوات و صوم رمضان فأين الإجماع على القول بالرأى) .و الغرض الذى نرمى إليه أنه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جمله من الصحابه كأبى بكر و عمر و عثمان و زيد بن ثابت بل ربما من غيرهم و إنما الذى ينكر أن يكون ذلك بمجرده محققا لإجماع الأمه أو الصحابه و اتفاق الثلاثه أو العشره بل العشرين ليس إجماعا مهما كانوا .نعم أقصى ما يقال فى هذا الصدد أن الباقين سكتوا و سكوتهم إقرار فيتحقق الإجماع .و لكن يجاب عن ذلك أن السكوت لا نسلم أنه يحقق الإجماع لأنه لا يدل على الإقرار إلا من المعصوم بشروط الإقرار و السر فى ذلك أن السكوت فى حد ذاته مجمل فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد و احتمال إذ قد ينشأ من الخوف أو الجبن أو الخجل أو المداهنه أو عدم العنايه ببيان الحق أو الجهل بالحكم الشرعى أو وجهه أو عدم وصول نبإ الفتياء إليهم إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التى لا دافع لها بالنسبه

۱- ۱) إبطال القياس ص ۱۹.

إلی غیر المعصوم و قد یجتمع فی شخص واحد أکثر من سبب واحد للسکوت عن الحق و من الاحتمالات أیضا أن یکون قد أنکر بعض الناس و لکن لم یصل نبأ الإنکار إلینا و دواعی إخفاء الإنکار و خفائه کثیره لا تحد و لا تحصر .و أما ثالثا فإن سکوت الباقین غیر مسلم و یکفی لإبطال الإجماع إنکار شخص واحد له شأن فی الفتیا إذ لا یتحقق معه اتفاق الجمیع فکیف إذا کان المنکرون أکثر من واحد و قد ثبت تخطئه القول بالرأی عن ابن عباس و ابن مسعود و أضرابهما بل روی ذلک حتی عن عمر بن الخطاب (۱)إیاکم و أصحاب الرأی فإنهم أعداء السنن أعیتهم الأحادیث أن یحفظوها فقالوا بالرأی فضلوا و أضلوا و إن کنت أظن أن هذه الروایه موضوعه علیه لثبوت أنه فی مقدمه أصحاب أهل الرأی مع أن أسلوب بیان الروایه بعید عن النسبه إلیه و إلی عصره .و علی کل حال لا شیء أبلغ فی الإنکار من المجاهره بالخلاف و الفتوی بالضد و هذا قد کان من جماعه کما قلنا بل زاد بعضهم کابن عباس و ابن مسعود إن انتهی إلی ذکر المباهله و التخویف من الله تعالی و هل شیء أبلغ فی الإنکار من هذا فأین الإجماع .و نحن یکفینا إنکار علی بن أبی طالب علیه السلام و هو المعصوم الذی یدور معه الحق کیف ما دار کما فی الحدیث النبوی المعروف و إنکاره معلوم من طریقته (و قد رووا عنه قوله:لو کان الدین بالرأی لکان المسح علی باطن الخف أولی من ظاهره) و هو یرید بذلک إبطال القول بجواز المسح علی الخف الذی لا مدرک له إلا القیاس أو الاستحسان

۱- ۱) إبطال القیاس ص ۵۸ و المستصفی ۲-۶۱.

الدلیل من العقل

لم یـذکر أکثر الباحثین عن القیاس دلیلا عقلیا علی حجیته[۱] غیر أن جمله منهم ذکر له وجوها أحسـنها فیما أحسب ما سنذکره مع أنه من أوهن الاسـتدلالات .الـدلیل أنـا نعلم قطعـا بأن الحوادث لا نهایه لها .و نعلم قطعا أنه لم یرد النص فی جمیع الحوادث لتناهی النصوص و یسـتحیل أن یسـتوعب المتناهی ما لا یتناهی .إذن فیعلم أنه لا بد من مرجع لاستنباط الأحکام لتلافی النواقص من الحوادث و لیس هو إلاـ القیاس .و الجواب صـحیح أن الحوادث الجزئیه غیر متناهیه و لکن لا یجب فی کل حادثه جزئیه أن یرد نص من الشـارع بخصوصـها بـل یکفی أن تـدخل فی أحـد العمومات و الأمور العامه محـدوده متناهیه لا یمتنع ضـبطها و لا یمتنع استیعاب النصوص لها .علی أن فیه مناقشات أخری لا حاجه بذکرها

۴ منصوص العله و قیاس الأولویه

اشاره

ذهب بعض علمائنـا کالعلامـه الحلی إلی أنه یسـتثنی من القیـاس الباطل ما کان منصوص العله و قیاس الأولویه فإن القیاس فیهما حجه و بعض قال لا إن الدلیل الدال علی حرمه الأخذ بالقیاس شامل للقسمین و لیس

هناك ما يوجب استثناءهما .و الصحيح أن يقال إن منصوص العله و قياس الأولويه هما حجه و لكن لا استثناء من القياس لأنهما فى الحقيقه ليسا من نوع القياس بل هما من نوع الظواهر فحجيتهما من باب حجيه الظهور و هذا ما يحتاج إلى البيان فنقول

منصوص العله

أما منصوص العله فإن فهم من النص على العله أن العله عامه على وجه الاختصاص لها بالمعلل الذى هو كالأصل فى القياس فلا شك فى أن الحكم يكون عاما شاملا للفرع مثل ما لو قال حرم الخمر لأنه مسكر فيفهم منه حرمه النبيذ لأنه مسكر أيضا و أما إذا لم يفهم منه ذلك فلا وجه لتعديه الحكم إلى الفرع إلا بنوع من القياس الباطل مثل ما لو قيل هذا العنب حلو لأن لونه أسود فإنه لا يفهم منه أن كل ما لونه أسود حلو بل العنب الأسود خاصه حلو .و فى الحقيقه أنه بظهور النص فى كون العله عامه ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصا بالمعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه العله فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل الأصل و غيره و يكون المعلل من قبيل المثال للقاعده العامه .لا أن موضوع الحكم هو خصوص المعلل الأصل و نستنبط منه الحكم فى الفرع من جهه العله المشتركه حتى يكون المدرك مجرد الحمل و القياس كما فى الصوره الثانيه أى التى لم يفهم فيها عموم العله .و لأجل هذا نقول إن الأخذ بالحكم فى الفرع فى الصوره الأولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم و ليس هو من القياس فى شىء ليكون

القول بحجيه التعليـل اسـتثناء من عمومات النهى عن القياس .مثال ذلك(قوله عليه السـلام فى صـحيحه ابن بزيع:ماء البئر واسع لا يفسـده شـىء لأـن له ماده) فإن المفهوم منه أى الظاهر منه أن كل ماء له ماده واسع لا يفسـده شـىء و أما ماء البئر فإنما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعده فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر و ماء الحمام و ماء العيون و ماء حنفيه الإساله و غيرها فالأخـذ بهـذا الحكم و تطبيقه على هـذه الأمور غير ماء البئر ليس أخذا بالقياس بل هو أخذ بظهور العموم و الظهور حجه .هذا و فى عين الوقت لمـا كنا لا نسـتظهر من هـذه الروايه شـمول العله لأن له ماده لكل ما له ماده و إن لم يكن ماء مطلقا فإن الحكم و هو الاعتصـام من التنجس لاـ نعـديه إلى المـاء المضـاف الـذى له ماده إلا بالقياس و هو ليس بحجه .و من هنا يتضـح الفرق بين الأخـذ بـالعموم فى منصوص العله و الأخـذ بالقيـاس فلاـ بـد من التفرقه بينهمـا فى كل عله منصوصه لئلا يقع الخلط بينهما و من أجـل هـذا الخلـط بينهمـا يكـثر العثـار فى تعرف الموضـوع للحكـم .و بهـذا البيـان و التفريـق بين الصـورتين يمكن التوفيـق بين المتنـازعين فى حجيه منصوص العله فمن يراه حجه يراه فيمـا إذا كـان له ظهور فى عموم العله و من لاـ يرى حجيته يراه فيمـا إذا كان الأخـذ به أخـذا به على نهـج القياس .و الخلاصه أن المدار فى منصوص العله أن يكون له ظهور فى عموم الموضوع لغير ما له الحكم أى المعلـل الأصـل فـإنه عموم من جمله الظواهر التى هى حجه و لاـ بـد حينئـذ أن تكون حجيته على مقـدار ما له من الظهور فى العموم فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فإن التعديه

لا محاله تكون من نوع الحمل و القياس الذى لا دليل عليه بل قام الدليل على بطلانه

قياس الأولويه

أما قياس الأولويه فهو نفسه الذى يسمى مفهوم الموافقه الذى تقدمت الإشاره إليه ۱ ۱۰۹ و قلنا هناك إنه يسمى فحوى الخطاب كمثال الآيه الكريمه فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ الداله بالأولويه على النهى عن الشتم و الضرب و نحوهما .و تقدم فى هذا الجزء ص ۱۲۳ أن هذا من الظواهر فهو حجه من أجل كونه ظاهرا من اللفظ لا- من أجل كونه قياسا حتى يكون استثناء من عموم النهى عن القياس و إن أشبه القياس و لذلك سمى بقياس الأولويه و القياس الجلى .و من هنا لا يفرض مفهوم الموافقه إلا حيث يكون للفظ ظهور بتعدى الحكم إلى ما هو أولى فى عله الحكم كآيه التأفيف المتقدمه و منه دلاله الإذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى و يقال لمثل هذا فى عرف الفقهاء إذن الفحوى و منه الآيه الكريمه فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ خَيْراً يَرَهُ الداله بالأولويه على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير .و بالجمله إنما تأخذ بقياس الأولويه إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى فى ثبوت الحكم فيما هو أولى فى عله الحكم فيكون حجه من باب الظواهر و من أجل هذا عدوه من المفاهيم و سموه مفهوم الموافقه .أما إذا لم يكن ذلك مفهوما من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوما

بالاصطلاح و لا تكفى مجرد الأولويه وحدها فى تعديه الحكم إذ يكون من القياس الباطل .و يشهد لذلك ما ورد من النهى عن مثله (فى صحيحه أبان بن تغلب عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام (۱):قال أبان قلت له ما تقول فى رجل قطع إصبعا من أصابع المرأه كم فيها قال عشر من الإبل قلت قطع اثنتين[۱] قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلاثون قلت قطع أربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون و يقطع أربعا فيكون عليه عشرون إن هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ ممن قاله و نقول الذى جاء به شيطان فقال مهلا يا أبان هذا حكم رسول الله صلى اللّه عليه و آله إن المرأه تعاقل[۲] الرجل إلى ثلث الديه فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف يا أبان إنك أخذتنى بالقياس و السنه إذا قيست محق الدين) .فهنا فى هذا المثال لم يكن فى المسأله خطاب يفهم منه فى الفحوى من

۱- ۱) الكافى ۷-۲۹۹ طبع طهران بالحروف سنه ۱۳۷۹.

جهه الأولويه تعديه الحكم إلى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقه و إنما الذى وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه إلا جهه الأولويه إذ تصور بمقتضى القاعده العقليه الحسابيه أن الديه تتضاعف بالنسبه بتضاعف قطع الأصابع فإذا كان فى قطع الثلاث ثلاثون من الإبل فلا بد أن يكون فى قطع الأربع أربعون لأن قطع الأربع قطع للثلاث و زياده و لكن أبان كان لا يدرى أن المرأه ديتها نصف ديه الرجل شرعا فيما يبلغ ثلث الديه فما زاد و هى مائه من الإبل .و الخلاصه أنا نقول ببطلان قياس الأولويه إذا كان الأخذ به لمجرد الأولويه أما إذا كان مفهوما من التخاطب بالفحوى من جهه الأولويه فهو حجه من باب الظواهر فلا يكون قياسا مستثنى من القياس الباطل

تنبیه الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع

بقی من الأدله المعتبره عند جمله من علماء السنه الاستحسان و المصالح المرسله و سد الذرائع .و هی إن لم ترجع إلی ظواهر الأدله السمعیه أو الملازمات العقلیه لا دلیل علی حجیتها بل هی أظهر أفراد الظن المنهی عنه و هی دون القیاس من ناحیه الاعتبار .و لو أردنا إخراجها من عمومات حرمه العمل بالظن لا یبقی عندنا ما یصلح لانطباق هذه العمومات علیه مما یستحق الذکر فیبقی النهی عن الظن بلا موضوع و من البدیهی عدم جواز تخصیص الأکثر .علی أنه قد أوضحنا فیما سبق فی الدلیل العقلی أن الأحکام و ملاکاتها لا یستقل العقل بإدراکها ابتداء أی لیس من الممکن للعقول أن تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحکام أو بالملازمه العقلیه و شأنها فی ذلک شأن جمیع المجعولات کاللغات و الإشارات و العلامات و نحوها فإنه لا معنی للقول بأنها تعلم من طریق عقلی مجرد سواء کان من طریق بدیهی أم نظری .و لو صح للعقل هذا الأمر لما کان هناک حاجه لبعثه الرسل و نصب الأئمه إذ یکون حینئذ کل ذی عقل متمکنا بنفسه من معرفه أحکام الله تعالی و یصبح کل مجتهد نبیا أو إماما و من هنا تعرف السر فی إصرار

أصحاب الرأى على قولهم بأن كل مجتهد مصيب و قد اعترف الإمام الغزالى (۱)بأنه لا يمكن إثبات حجيه القياس إلا بتصويب كل مجتهد و زاد على ذلك قوله بأن المجتهد و إن خالف النص فهو مصيب و أن الخطأ غير ممكن فى حقه .و من أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجيه مثل هذه الأدله رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدله و مرادهم منها و مناقشه أدلتهم و نحيل الطلاب على محاضرات مدخل الفقه المقارن التى ألقاها أستاذ الماده فى كليه الفقه الأخ السيد محمد تقى الحكيم فإن فيها الكفايه

۱- ۱) المستصفى ۲-۵۷.

الباب التاسع التعادل و التراجيح

اشاره

ص: ۲۰۷

تمهید

عنون الأصولیون من القدیم هذه المسأله بعنوانها المذکور .و مرادهم من کلمه التعادل تکافؤ الدلیلین المتعارضین فی کل شیء یقتضی ترجیح أحدهما علی الآخر .و مرادهم من کلمه التراجیح جمع ترجیح علی خلاف القیاس فی جمع المصدر إذ جمعه ترجیحات و المقصود منه المصدر بمعنی الفاعل أی المرجح .و إنما جاءوا به علی صیغه الجمع دون التعادل لأن المرجحات بین الدلیلین المتعارضین متعدده و التعادل لا یکون إلا فی فرض واحد و هو فرض فقدان کل المرجحات .و الغرض من هذا البحث بیان أحکام التعادل بین الدلیلین المتعارضین و بیان أحکام المرجحات لأحدهما علی الآخر .و من هنا نعرف أن الأنسب أن تعنون المسأله بعنوان التعارض بین الأدله لأن التعادل و الترجیح بین الأدله أنما یفرض فی مورد التعارض بینهما غیر أنه لما کان هم الأصولیین فی البحث و غایتهم منه معرفه کیفیه العمل بالأدله المتعارضه عند تعادلها و ترجیحها عنونوها بما ذکرناه .و هذه المسأله کما ذکرناه سابقا ألیق شیء بها مباحث الحجه لأن نتیجتها تحصیل الحجه علی الحکم الشرعی عند التعارض بین الأدله .و قبل الشروع فی بیان أحکام التعارض ینبغی فی

المقدمه

اشاره

بیان أمور یحتاج إلیها مثل حقیقه التعارض و شروطه و قیاسه بالتزاحم و الحکومه و الورود و مثل القواعد العامه فی الباب فنقول

۱ حقیقه التعارض

التعارض مصدر من باب التفاعل الذی یقتضی فاعلین و لا یقع إلا 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 أن کلا منهما إذا تمت مقومات حجیته یبطل الآخر و یکذبه و التکاذب إما أن یکون فی جمیع مدلولاتهما و نواحی الدلاله فیهما و إما فی بعض النواحی علی وجه لا یصح فرض بقاء حجیه کل منهما مع فرض بقاء حجیه الآخر و لا یصح العمل بها معا .فمرجع التعارض فی الحقیقه إلی التکاذب بین الدلیلین فی ناحیه ما أی أن کلا منهما یکذب الآخر و لا یجتمعان علی الصدق .هذا هو المعنی الاصطلاحی للتعارض و هو مأخوذ من عارضه أی جانبه و عدل عنه .

۲ شروط التعارض

و لا یتحقق هذا المعنی من التعارض إلا بشروط سبعه هی مقومات التعارض نذکرها لتتضح حقیقه التعارض و مواقعه

١ ألاـ يكون أحـد الـدليلين أو كل منهما قطعيا لأنه لو كان أحـدهما قطعيا فإنه يعلم منه كـذب الآخر و المعلوم كـذبه لا يعارض غيره و أما القطع بالمتنافيين فى نفسه أمر مستحيل لا يقع .٢ ألا يكون الظن الفعلى معتبرا فى حجيتهما معا لاستحاله حصول الظن الفعلى بالمتكاذبين كاسـتحاله القطع بهما نعم يجوز أن يعتبر فى أحدهما المعين الظن الفعلى دون الآخر .٣ أن يتنافى مدلولاهما و لو عرضـا و فى بعض النواحى ليحصـل التكـاذب بينهمـا سواء كـان التنـافى فى مـدلولهما المطابقى أو التضـمنى أو الالتزامى و الجـامع فى ذلـك أن يؤديـا إلى مـا لاـ يمكن تشـريعه و يمتنع جعله فى نفس الأـمر و لو كان هـذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مـدلولهما كمـا فى تعـارض دليـل وجـوب صـلاه الجمعه مع دليـل وجوب صـلاه الظهر يوم الجمعه فـإن الـدليلين فى نفسـهما لا تكاذب بينهما إذ لا يمتنع اجتماع وجوب صـلاتين فى وقت واحـد و لكن لما علم من دليل خارج أنه لا تجب إلا صـلاه واحـده فى الوقت الواحـد فإنهما يتكاذبان حينئـذ بضـميمه هـذا الـدليل الثالث الخارج عنهما و على هذا يمكن تحديد الضابط للتعارض بـأن يقـال الضابط فى التعارض امتناع اجتماع مـدلوليهما فى الوعاء المناسب لهما إما من ناحيه تكوينيه أو من ناحيه تشـريعيه .أو يقال بعباره جامعه الضابط فى التعارض تكاذب الـدليلين على وجه يمتنع اجتماع صـدق أحدهما مع صدق الآخر .و من هنا يعلم أن التعارض ليس وصفا للمدلولين كما قيل بل

المدلولان يوصفان بأنهما متنافيان لا متعارضان و إنما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لا يجتمعان لأن امتناع صدق الدليلين معا و تكاذبهما إنما ينشأ من تنافى المدلولين .و لأجل هذا(قال صاحب الكفايه التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدله بحسب الدلاله و مقام الإثبات) فحصر التعارض فى مقام الإثبات و مرحله الدلاله .۴ أن يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجيه بمعنى أن كلا منهما لو خلى و نفسه و لم يحصل ما يعارضه لكان حجه يجب العمل بموجبه و إن كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجيه بالفعل .و السر فى ذلك واضح فإنه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجيه فى نفسه لا يصلح أن يكون مكذبا لما هو حجه و إن كان منافيا له فى مدلوله فلا يكون معارضا له لما قلنا من أن التعارض وصف للدالين بما هما دالان فى مقام الإثبات و إذ لا إثبات فيما هو غير حجه فلا يكذب ما فيه الإثبات .إذن لا تعارض بين الحجه و اللاحجه كما لا تعارض بين اللاحجتين .و من هنا يتضح أنه لو كان هناك خبر مثلا غير واجد لشرائط الحجه و اشتبه بما هو واجد لها فإن الخبرين لا يدخلان فى باب التعارض فلا تجرى عليهما أحكامه و قواعده و إن كان من جهه العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين نعم فى مثل هذين الخبرين تجرى قواعد العلم الإجمالى .۵ ألا يكون الدليلان متزاحمين فإن للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتى و إن كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين فى جهه

واحـده و هی امتناع اجتماع الحکمین فی التحقیق فی موردهما و لکن الفرق فی جهه الامتناع فإنه فی التعارض من جهه التشـریع فیتکـاذب الـدلیلان و فی التزاحم من جهه الامتثال فلا یتکاذبان و لا بـد من إفراد بحث مسـتقل فی بیان الفرق کما سـیأتی .۶ ألا یکون أحد الدلیلین حاکما علی الآخر .۷ ألا یکون أحدهما واردا علی الآخر .و سـیأتی أن الحکومه و الورود یرفعان التعارض و التکاذب بین الدلیلین و لا بد من إفراد بحث عنهما أیضا فإنه أمر أساسی فی تحقیق التعارض و فهمه .

۳ الفرق بین التعارض و التزاحم

تقدم فی ۲-۳۲۱ بیـان الحق الـذی ینبغی أن یعول علیه فی سـر التفرقه بین بـابی التعارض و التزاحم ثم بینهما و بین باب اجتماع الأمر و النهی .و خلاصـته أن التعارض فی خصوص مورد العامین من وجه إنما یحصل حیث تکون لکل منهما دلاله التزامیه علی نفی حکم الآخر فی مورد الاجتماع بینهما فیتکاذبان من هـذه الجهه و أما إذا لم یکن للعامین من وجه مثل هذه الدلاله الالتزامیه فلا تعارض بینهما إذ لا تکاذب بینهما فی مقام الجعل و التشـریع .و حینئـذ أی حینما یفقـدان تلک الدلاله الالتزامیه لو امتنع علی المکلف أن یجمع بینهما فی الامتثال لأی سـبب من الأسباب فإن الأمر فی مقام الامتثال یدور بینهما بأن یمتثل إما هذا أو ذاک و هنا یقع التزاحم بین الحکمین و طبعا إنما یفرض ذلک فیما إذا کان الحکمان إلزامیین .

و من أجل هذا قلنا فی الشرط الخامس من شروط التعارض أن امتناع اجتماع الحکمین فی التحقق إذا کان فی مقام التشریع دخل الدلیلان فی باب التعارض لأنهما حینئذ یتکاذبان أما إذا کان الامتناع فی مقام الامتثال دخلا فی باب التزاحم إذ لا تکاذب حینئذ بین الدلیلین .و هذا هو الفرق الحقیقی بین باب التعارض و باب التزاحم فی أی مورد یفرض .و ینبغی ألا یغیب عن بال الطالب أنه حینما ذکرنا العامین من وجه فقط فی مقام التفرقه بین البابین کما تقدم فی الجزء الثانی لم نذکره لأجل اختصاص البابین بالعامین من وجه بل لأن العامین من وجه موضع شبهه عدم التفرقه بین البابین ثم بینهما و بین باب اجتماع الأمر و النهی و قد سبق تفصیل ذلک هناک فراجع .و علیه فالضابط فی التفرقه بین البابین کما أشرنا إلیه أکثر من مره هو أن الدلیلین یکونان متعارضین إذا تکاذبا فی مقام التشریع و یکونان متزاحمین إذا امتنع الجمع بینهما فی مقام الامتثال مع عدم التکاذب فی مقام التشریع .و فی تعارض الأدله قواعد للترجیح ستأتی و قد عقد هذا الباب لأجلها و ینحصر الترجیح فیها بقوه السند أو الدلاله .و أما التزاحم فله قواعد أخری تتصل بالحکم نفسه و لا ترتبط بالسند أو الدلاله و لا ینبغی أن یخلو کتابنا من الإشاره إلیها و هذه خیر مناسبه لذکرها فنقول

۴ تعادل و تراجیح المتزاحمین

لا شک فی أنه إذا تعادل المتزاحمان فی جمیع جهات الترجیح الآتیه فإن الحکم فیهما هو التخییر و هذا أمر محل اتفاق و إن وقع الخلاف

فی تعادل المتعارضین أنه یقتضی التساقط أو التخییر علی ما سیأتی .و فی الحقیقه أن هذا التخییر أنما یحکم به العقل و المراد به العقل العملی بیان ذلک أنه بعد فرض عدم إمکان الجمع فی الامتثال بین الحکمین المتزاحمین و عدم جواز ترکهما معا و لا مرجح لأحدهما علی الآخر حسب الفرض و یستحیل الترجیح بلا مرجح فلا مناص من أن یترک الأمر إلی اختیار المکلف نفسه إذ 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 الشرع علی طبق هذا الحکم العقلی کسائر الأحکام العقلیه القطعیه لأن هذا من باب المستقلات العقلیه التی تبتنی علی الملازمات العقلیه المحضه .مثاله إذا دار الأمر بین إنقاذ غریقین متساویین من جمیع الجهات لا ترجیح لأحدهما علی الآخر شرعا من جهه وجوب الإنقاذ فإنه لا مناص للمکلف من أن یفعل أحدهما و یترک الآخر فهو علی التخییر عقلا بینهما المستکشف منه رضی الشارع بذلک و موافقته علی التخییر .إذا عرفت ذلک فیکون من المهم جدا أن نعرف ما هی المرجحات فی باب التزاحم و من الواضح أنه لا بد أن تنتهی کلها إلی أهمیه أحد الحکمین عند الشارع فالأهم عنده هو الأرجح فی التقدیم و لما کانت الأهمیه تختلف جهتها و منشؤها فلا بد من بیان تلک الجهات و هی تستکشف بأمور نذکرها علی الاختصار ۱ أن یکون أحد الواجبین لا بدل له مع کون الواجب الآخر المزاحم

له ذا بدل سواء كان البدل اختياريا كخصال الكفاره أو اضطراريا كالتيمم بالنسبه إلى الوضوء و كالجلوس بالنسبه إلى القيام فى الصلاه .و لا شك فى أن ما لا بدل له أهم مما له البدل قطعا عند المزاحمه و إن كان البدل اضطراريا لأن الشارع قد رخص فى ترك ذى البدل إلى بدله الاضطرارى عند الضروره و لم يرخص فى ترك ما لا بدل له و لا شك فى أن تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين فى الامتثال دون صوره تقديم ذى البدل فإن فيه تفويتا للأول بلا تدارك .٢ أن يكون أحد الواجبين مضيقا أو فوريا مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا فإن المضيق أو الفورى أهم من الموسع قطعا كدوران الأمر بين إزاله النجاسه عن المسجد و إقامه الصلاه فى سعه وقتها و هذا الثانى ينسق على الأول لأن الموسع له بدل طولى اختيارى دون المضيق و الفورى فتقديم المضيق أو الفورى جمع بين التكليفين فى الامتثال دون تقديم الموسع فإن فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفورى بلا تدارك .و مثله ما لو دار الأمر بين المضيق و الفورى كدوران الأمر بين الصلاه فى آخر وقتها و إزاله النجاسه عن المسجد فإن الصلاه مقدمه إذ لا تدارك لها .٣ أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر و كان كل منهما مضيقا كما لو دار الأمر بين أداء الصلاه اليوميه فى آخر وقتها و بين صلاه الآيات فى ضيق وقتها لأن الوقت لما كان مختصا باليوميه فهى أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له فى أصل تشريعه بالوقت المعين و إنما اتفق حصول سببه فى ذلك الوقت و تضيق وقت أدائه و مسأله تقديم اليوميه على صلاه الآيات إذا تضيق وقتهما معا أمر إجماعى متفق عليه و لا

منشأ له إلا أهميه ذات الوقت المختص المفهومه من بعض الروايات .۴ أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطا بالقدره الشرعيه دون الآخر و المراد من القدره الشرعيه هى القدره المأخوذه فى لسان الدليل شرطا للوجوب كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعه و نحوه .و مع فرض المزاحمه بينه و بين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدره لا يحصل العلم بتحقق ما هو شرط فى الوجوب لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبه للقدره المعتبره فى 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 بالقدره عقلا إذن فالواجب الآخر أيضا مشروط بالقدره فأى فرق بينهما فالجواب نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدره عقلا لكنه لما لم تؤخذ القدره فى الواجب الآخر فى لسان الدليل فهو من ناحيه الدلاله اللفظيه مطلق و إنما العقل هو الذى يحكم بلزوم القدره و يكفى فى حصول شرط القدره العقليه نفس تمكن المكلف من فعله و لو مع فرض المزاحمه إذ لا شك فى أن المكلف فى فرض المزاحمه قادر و متمكن من فعل هذا الواجب المفروض و ذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدره الشرعيه .و الخلاصه أن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى لحصول شرطه و هو القدره العقليه بخلاف مزاحمه المشروط لما ذكرنا من احتمال أن ما أخذ فى الدليل قدره خاصه لا تشمل هذه القدره الحاصله عند المزاحمه فلا يحرز تنجزه و لا تعلم فعليته .و عليه فيرتفع التزاحم بين الوجوبين من رأس و يخلو الجو للواجب

المطلق و إن كان مشروطا بالقدره العقليه .۵ أن يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله على الآخر كما لو دار الأمر بين القيام للركعه المتقدمه و بين القيام لركعه بعدها فى فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا متمكنا من إحداهما فقط .فإنه فى هذا الفرض يكون المتقدم مستقر الوجوب فى محله لحصول القدره الفعليه بالنسبه إليه فإذا فعله انتفت القدره الفعليه بالنسبه إلى المتأخر فلا يبقى له مجال .و لا فرق فى هذا الفرض بين ما إذا كانا معا مشروطين بالقدره الشرعيه أو مطلقين معا أما لو اختلفا فإن المطلق مقدم على المشروط بالقدره الشرعيه و إن كان زمان فعله متأخرا .۶ أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع فى التقديم من غير تلك الجهات المتقدمه .و الأولويه تعرف إما من الأدله و إما من مناسبه الحكم للموضوع و إما من معرفه ملاكات الأحكام بتوسط الأدله السمعيه و من أجل ذلك فإن الأولويه تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الأمور و لا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك فمن تلك الأولويه ما إذا كان فى الحكم الحفاظ على بيضه الإسلام فإنه أولى بالتقديم من كل شىء فى مقام المزاحمه .و منها ما كان يتعلق بحقوق الناس فإنه أولى من غيره من التكاليف الشرعيه المحضه أى التى لا علاقه لها بحقوق غير المكلف بها .و منها ما كان من قبيل الدماء و الفروج فإنه يحافظ عليه أكثر من غيره لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد فى أمرها فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن و حفظ ماله فإن حفظ نفسه

مقدم على حفظ ماله قطعا .و منها ما كان ركنا فى العباده فإنه مقدم على ما ليس له هذه الصفه عند المزاحمه كما لو وقع التزاحم فى الصلاه بين أداء القراءه و الركوع فإن الركوع مقدم على القراءه و إن كان زمان امتثاله متأخرا عن القراءه .و على مثل هذه فقس و أمثالها كثير لا يحصى كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب و بين الصدق و فيه الفتنه بينهم فإن الصلح مقدم على الصدق و هذا معروف من ضروره الشرع الإسلامى .و مما ينبغى أن يعلم فى هذا الصدد أنه لو احتمل أهميه أحد المتزاحمين فإن الاحتياط يقتضى تقديم محتمل الوهميه و هذا الحكم العقلى بالاحتياط يجرى فى كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين و التخيير فى الواجبات .و عليه فلا يجب إحراز أهميه أحد المتزاحمين بل يكفى الاحتمال و هذا أصل ينفع كثيرا فى الفروع الفقهيه فاحتفظ به .

۵ الحكومه و الورود

اشاره

و هذا البحث من مبتكرات الشيخ الأنصارى رحمه الله و قد فتح به بابا جديدا فى الأسلوب الاستدلالى و لئن نشأ هذا الاصطلاح فى عصره من قبل غيره كما يبدو من التعبير بالحكومه و الورود فى جواهر الكلام فإنه لم يكن بهذا التحديد و السعه اللذين انتهى إليهما الشيخ .و كان رحمه الله على ما ينقل عنه يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه و إن لم يبحثوه بصريح القول و لا بهذا المصطلح .و اللفته الكريمه منه كانت فى ملاحظته لنوع من الأدله إذ وجد أن

من حقها أن تقدم على أدله أخرى فى حين أنها ليست بالنسبه إليها من قبيل الخاص و العام بل قد يكون بينهما العموم من وجه و لا يوجب هذا التقديم سقوط الأدله الأخرى عن الحجيه و لا تجرى بينهما قواعد التعارض لأنه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحيه أدائيه و لا منافاه يعنى أن لسان أحدهما لا يكذب الآخر و لا يبطله بل أحدهما المعين من حقه بحسب لسانه و أدائه لمعناه و عنوانه أن يكون مقدما على الآخر تقديما لا يستلزم بطلان الآخر و لا تكذيبه و لا صرفه عن ظهوره .و هذا هو العجيب فى الأمر و الجديد على الباحثين و ذلك مثل تقديم أدله الأماره على أدله الأصول العمليه بلا إسقاط لحجيه الثانيه و لا صرف لظهورها .و المعروف أن أحد اللامعين من تلامذته[1]التقى به فى درس الشيخ صاحب الجواهر قبل أن يتعرف عليه و قبل أن يعرف الشيخ بين الناس و سأله سؤال امتهان و اختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما فى الدرس المذكور فقال له إنه حاكم عليه قال و ما الحكومه فقال له يحتاج إلى أن تحضر درسى سته أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومه .و من هنا ابتدأت علاقه التلميذ بأستاذه .إن موضوعا يحتاج إلى درس سته أشهر و إن كان فيه نوع من المبالغه كم يحتاج إلى البسط فى البيان فى التأليف بينما أن الشيخ فى كتبه لم يوفه حقه من البيان إلا بعض الشىء فى التعادل و التراجيح و بعض اللقطات المتفرقه فى غضون كتبه و لذا بقى الموضوع متأرجحا فى

كتب الأـصوليين من بعـده و إن كـان مقصودهم و مقصوده أصـبح واضـحا عنـد أهـل العلم فى العصور المتأخره .و لا يسع هـذا المختصر شرح هذا الأمر شرحا كافيا و إنما نكتفى بالإشاره إلى خلاصه ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومه و فهم معنى أخيها الورود قدر الإمكان فنقول

۱ الحكومه

إن الـذى نفهمه من مقصودهم فى الحكومه هو(أن يقـدم أحـد الـدليلين على الآخر تقـديم سـيطره و قهر من ناحيه أدائيه) و لـذا سميت بـالحكومه .فيكون تقـديم الـدليل الحـاكم على المحكوم ليس من ناحيه السـند و لا من ناحيه الحجيه بل هما على ما هما عليه من الحجيه بعـد التقـديم أى إنهما بحسب لسانهما و أدائهما لا يتكاذبان فى مـدلولهما فلا يتعارضان و إنما التقديم كما قلنا من نـاحيه أدائيه بحسب لسانهمـا و لكن لاـ من جهه التخصـيص و لا من جهه الورود الآتى معناه .فأى تقـديم للـدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى حكومه .و هذا فى الحقيقه هو الضابط لها فلذلك وجب توضيح الفرق بينها و بين التخصيص من جهه ثم بينهـا و بين الورود من جهه أخرى ليتضـح معناهـا بعض الوضوح .أمـا الفرق بينها و بين التخصـيص فنقول إن التخصـيص ليكون تخصـيصا لا بـد أن يفرض فيه الـدليل الخاص منافيا فى مـدلوله للعام و لأجل هـذا يكونان متعارضـين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسـبه إلى موضوع الخـاص غير أنه لمـا كـان الخـاص أظهر من العـام فيجب أن يقـدم عليه لبنـاء العقلاـء على العمـل بالخـاص فيستكشف منه أن المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام

و إن كـان ظـاهر اللفظ العموم و الشـمول لحكم العقل بقبـح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عنـد أهل المحاوره من العقلاء .و عليه فالتخصيص عباره عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص و إخراج الخاص عن عموم العام مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه و ظهوره الذاتى .أما الحكومه فى بعض مواردها هى كالتخصيص بالنتيجه من جهه خروج مـدلول أحـد الدليلين عن عموم مدلول الآخر و لكن الفرق فى كيفيه الإخراج فإنه فى التخصـيص إخراج حقيقى مع بقاء الظهور الـذاتى للعمـوم فى شـموله و فى الحكـومه إخراج تنزيلى على وجـه لاـ يبقى ظهـور ذاتى للعمـوم فى الشـمول بمعنى أن الـدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله تنزيلا و ادعاء فلذلك يكون الحاكم متصـرفا فى عقد الوضع أو عقد الحمل فى الدليل المحكوم .و نسـتعين على بيان الفرق بالمثال فنقول لو قال الأمر عقيب أمره بإكرام العلماء لا تكرم الفاسق فـإن القول الثـانى يكون مخصـصا للأـول لأنه ليس مفاده إلا عـدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صـفه العالم له أما لو قال عقيب أمره الفـاسق ليس بعـالم فإنه يكون حاكما على الأول لأن مفاده إخراج الفاسق عن صـفه العالم تنزيلا بتنزيل الفسق منزله الجهل أو علم الفاسق بمنزله عـدم العلم و هـذا تصـرف فى عقـد الوضع فلا يبقى عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء و التنزيل و بالطبع لا يعطى له حينئذ حكم العلماء من وجوب الإكرام و نحوه .و مثاله فى الشرعيات(قوله عليه السلام:لا شك لكثير الشك)و نحوه مثل نفى شك المأموم مع حفظ الإمام و بالعكس فإن هذا و نحوه يكون

حاکما علی أدله حکم الشک لأن لسانه إخراج شک کثیر الشک و شک المأموم أو الإمام عن حضیره صفه الشک تنزیلا فمن حقه حینئذ ألا یعطی له أحکام الشک من نحو إبطال الصلاه أو البناء علی الأکثر أو الأقل أو غیر ذلک .و إنما قلنا الحکومه فی بعض مواردها کالتخصیص فلأن بعض موارد الحکومه الأخری عکس التخصیص لأن الحکومه علی قسمین قسم یکون التصرف فیها بتضییق الموضوع کالأمثله المتقدمه و قسم بتوسعته مثل ما لو قال عقیب الأمر بإکرام العلماء المتقی عالم فإن هذا یکون حاکما علی الأول و لیس فیه إخراج بل هو تصرف فی الموضوع بتوسعه معنی العالم ادعاء إلی ما یشمل المتقی تنزیلا للتقوی منزله العلم فیعطی للمتقی حکم العلماء من وجوب الإکرام و نحوه .و مثاله فی الشرعیات الطواف صلاه فإن هذا التنزیل یعطی للطواف الأحکام المناسبه التی تخص الصلاه من نحو أحکام الشکوک .و مثله لحمه الرضاع کلحمه النسب الموسع لموضوع أحکام النسب .

۲ الورود

و أما الفرق بین الحکومه و بین الورود فنقول کما قلنا إن الحکومه کالتخصیص فی النتیجه کذلک الورود کالتخصص فی النتیجه لأن کلا من الورود و التخصص خروج الشیء بالدلیل عن موضوع دلیل آخر خروجا حقیقیا و لکن الفرق أن الخروج فی التخصص خروج بالتکوین بلا عنایه التعبد من الشارع کخروج الجاهل عن موضوع دلیل أکرم العلماء فیقال إن الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصا و أما فی الورود فإن الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج

تکوینی فیکون الـدلیل الـدال علی التعبـد واردا علی الـدلیل المثبت لحکم موضوعه .مثـاله دلیل الأماره الوارد علی أدله الأصول العقلیه کـالبراءه و قاعـده الاحتیاط و قاعـده التخییر فإن البراءه العقلیه لما کان موضوعها عـدم البیان الـذی یحکم فیه العقل بقبح العقاب معه فالـدلیل الدال علی حجیه الأماره یعتبر الأماره بیانا تعبدا و بهذا التعبد یرتفع موضوع البراءه العقلیه و هو عدم البیان و هکـذا الحال فی قاعـدتی الاحتیاط و التخییر فإن موضوع الأولی عـدم المؤمن من العقاب و الأماره بمقتضـی دلیل حجیتها مؤمنه منه و موضوع الثانیه الحیره فی الـدوران بین المحـذورین و الأماره بمقتضـی دلیل حجیتها مرجحه لأحد الطرفین فترتفع الحیره .و بهـذا البیـان لمعنی الورود یتضـح الفرق بینه و بین الحکومه فإن ورود أحـد الـدلیلین باعتبار کون أحـدهما رافعا لموضوع الآخر حقیقه و لکن بعنایه التعبـد فیکون الأول واردا علی الثانی أما الحکومه فإنها لا توجب خروج مـدلول الحاکم عن موضوع مدلول المحکوم وجدانا و علی وجه الحقیقه بل الخروج فیها إنما یکون حکمیا و تنزیلیا و بعنایه ثبوت المتعبد به اعتبارا

۶ القاعده فی المتعارضین التساقط أو التخییر

أشرنا فیما تقدم ص ۲۱۴ إلی أن القاعـده فی التعـادل بین المتزاحمین هو التخییر بحکم العقـل و ذلک محل وفاق أما فی تعادل المتعارضـین فقـد وقع الخلاـف فی أن القاعـده هی التساقـط أو التخییر .و الحق أن القاعـده الأـولیه هی التساقط و علیه أساتـذتنا المحققـون و إن دل الـدلیل مـن الأخبـار علی التخییر کمـا سـیأتی و نحن نتکلم فی القاعـده بنـاء علی المختـار من أن الأمـارات مجعوله علی نحو الطریقیه و لاـ حاجه للبحث عنها بناء علی السـببیه فنقول إن الـدلیل الـذی یوهم لزوم التخییر هو أن التعارض لا یقع بین الدلیلین إلا إذا کان کل منهما واجدا لشرائط الحجیه کما تقدم فی شروط التعارض ص ۲۱۶ و التعارض أکثر ما یوجب سقوط أحـدهما غیر المعین عن الحجیه الفعلیه لمکـان التکاذب بینهما فیبقی الثانی غیر المعین علی ما هو علیه من الحجیه الفعلیه واقعا و لما لم یمکن تعیینه و المفروض أن الحجه الفعلیه منجزه للتکلیف یجب العمل بها فلا بـد من التخییر بینهما .و الجواب أن التخییر المقصـود إمـا أن یراد بـه التخییر مـن جهـه الحجیـه أو مـن جهـه الواقـع فـإن کـان الأـول فلاـ معنی لوجـوب التخییر بین المتعارضـین لأن دلیل الحجیه الشامل لکل منهما فی حد أنفسهما إنما مفاده حجیه أفراده علی نحو التعیین لا حجیه هذا أو ذاک من أفراده لاـ علی التعیین حتی یصـح أن یفرض أن أحـدهما غیر المعین حجه یجب الأخـذ به فعلا فیجب التخییر فی تطبیق دلیل الحجیه علی ما یشاء منهما .

ص: ۲۲۵

و بعباره أخرى أن دليل الحجيه الشامل لكل منهما فى حد نفسه إنما يدل على وجود المقتضى للحجيه فى كل منهما لو لا المانع لا فعليه الحجيه .و لما كان التعارض يقتضى تكاذبهما فلا محاله يسقط أحدهما غير المعين عن الفعليه أى يكون كل منهما مانعا عن فعليه حجيه الآخر و إذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجيه الفعليه ليكون منجزا للواقع يجب العمل به فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلا حتى يجب التخيير بل حينئذ يتساقطان أى إن كلا منهما يكون ساقطا عن الحجيه الفعليه و خارجا عن دليل الحجيه .و إن كان الثانى فنقول أولا لا يصح أن يفرض التخيير من جهه الواقع إلا إذا علم بإصابه أحدهما للواقع و لكن ليس ذلك أمرا لازما فى الحجتين المتعارضتين إذ يجوز فيهما أن يكونا معا كاذبتين و إنما اللازم فيهما من جهه التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقه أحدهما للواقع و على هذا فليس الواقع محرزا فى أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله .و ثانيا على تقدير حصول العلم بإصابه أحدهما غير المعين للواقع فإنه أيضا لا وجه للتخيير بينهما إذ لا وجه للتخيير بين الواقع و غيره و هذا واضح .و غايه ما يقال أنه إذا حصل العلم بمطابقه أحدهما للواقع فإن الحكم الواقعى يتنجز بالعلم الإجمالى و حينئذ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالى فيه و لكن لا يرتبط حينئذ بمسألتنا و هى مسأله أن القاعده فى المتعارضين هو التساقط أو التخيير لأن قواعد العلم الإجمالى تجرى حينئذ حتى مع العلم بعدم حجيه الدليلين معا و قد يقتضى العلم الإجمالى فى بعض الموارد التخيير و قد

يقتضى الاحتياط فى البعض الآخر على اختلاف الموارد .إذا عرفت ذلك فيتحصل أن القاعده الأوليه بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزيه فى أحدهما تقتضى الترجيح .أما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معا نفى حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتهما فى نفى الثالث .الحق أنه لا يقتضى ذلك لأن المعارضه بينهما أقصى ما تقتضى سقوط حجيتهما فى دلالتهما فيما هما متعارضان فيه فيبقيان فى دلالتهما الأخرى على ما هما عليه من الحجيه إذ لا مانع من شمول أدله الحجيه لهما معا فى ذلك و قد سبق أن قلنا إن الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه فى أصل الوجود لا فى الحجيه فلا مانع من أن يكون الدليل حجه فى دلالته الالتزاميه مع وجود المانع عن حجيته فى الدلاله المطابقيه هذا فيما إذا كانت إحدى الدلالتين تابعه للأخرى فى الوجود فكيف الحال فى الدلالتين اللتين لا تبعيه بينهما فى الوجود فإن الحكم فيه بعدم سقوط حجيه إحداهما بسقوط الأخرى أولى

۷ الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

اشتهر بينهم أن الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح و قد نقل عن غوالى اللئالى دعوى الإجماع على هذه القاعده .و ظاهر أن المراد من الجمع الذى هو أولى من الطرح هو الجمع فى الدلاله فإنه إذا كان الجمع بينهما فى الدلاله ممكنا تلاءما فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان .

و تشمل القاعده بحسب ذلک صوره تعادل المتعارضین فی السند و صوره ما إذا کانت لأحدهما مزیه تقتضی ترجیحه فی السند لأنه فی الصوره الثانیه بتقدیم ذی المزیه یلزم طرح الآخر مع فرض إمکان الجمع .و علیه فمقتضی القاعده مع إمکان الجمع عدم جواز طرحهما معا علی القول بالتساقط و عدم طرح أحدهما غیر المعین علی القول بالتخییر و عدم طرح أحدهما المعین غیر ذی المزیه مع الترجیح .و من أجل هذا تکون لهذه القاعده أهمیه کبیره فی العمل بالمتعارضین فیجب البحث عنها من ناحیه مدرکها و من ناحیه عمومها لکل جمع حتی الجمع التبرعی .۱ أما من الناحیه الأولی فمن الظاهر أنه لا مدرک لها إلا حکم العقل بأولویه الجمع لأن التعارض لا یقع إلا مع فرض تمامیه مقومات الحجیه فی کل منهما من ناحیه السند و الدلاله کما تقدم فی الشرط الرابع من شروط التعارض ص ۲۱۲ مع فرض وجود مقومات الحجیه أی وجود المقتضی للحجیه فإنه لا وجه لرفع الید عن ذلک إلا مع وجود مانع من تأثیر المقتضی و ما المانع فی فرض التعارض إلا تکاذبهما و مع فرض إمکان الجمع فی الدلاله بینهما لا یحرز تکاذبهما فلا یحرز المانع عن تأثیر مقتضی الحجیه فیهما فکیف یصح أن نحکم بتساقطهما أو سقوط أحدهما .۲ و أما من الناحیه الثانیه فإنا نقول إن المراد من الجمع التبرعی ما یرجع إلی التأویل الکیفی الذی لا یساعد علیه عرف أهل المحاوره و لا شاهد علیه من دلیل ثالث .و قد یظن الظان أن إمکان الجمع التبرعی یحقق هذه القاعده و هی أولویه الجمع من الطرح بمقتضی التقریر المتقدم فی مدرکها إذ لا یحرز

المانع و هو تكاذب المتعارضين حينئذ فيكون الجمع أولى .و لكن يجاب عن ذلك أنه لو كان مضمون هذه القاعده المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعى فلا يبقى هناك دليلان متعارضان و للزم طرح كل ما ورد فى باب التعارض من الأخبار العلاجيه إلا فيما هو نادر ندره لا يصح حمل الأخبار عليها و هو صوره كون كل من المتعارضين نصا فى دلالته لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه بل ربما يقال لا وجود لهذه الصوره فى المتعارضين .و ببيان آخر برهانى نقول إن المتعارضين لا يخلوان عن حالات أربع إما أن يكونا مقطوعى الدلاله مظنونى السند أو بالعكس أى يكونان مظنونى الدلاله مقطوعى السند أو يكون أحدهما مقطوع الدلاله مظنون السند و الآخر بالعكس أو يكونان مظنونى الدلاله و السند معا أما فرض أحدهما أو كل منهما مقطوع الدلاله و السند معا فإن ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين بل الفرض الثانى مستحيل كما تقدم ص ۲۱۱ و عليه فللمتعارضين أربع حالات ممكنه لا غيرها فإن كانت الأولى فلا مجال فيها للجمع فى الدلاله مطلقا للقطع بدلاله كل منهما فهو خارج عن مورد القاعده رأسا كما أشرنا إليه بل هما فى هذه الحاله إما أن يرجع فيهما إلى الترجيحات السنديه أو يتساقطان حيث لا مرجح أو يتخير بينهما .و إن كانت الثانيه فإنه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو الآيتين القرآنيتين لا يعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحيه السند فلم يبق إلا التصرف فيهما من ناحيه الدلاله و لا يعقل جريان أصاله الظهور فيهما معا لتكاذبهما فى الظهور و حينئذ فإن كان هناك جمع عرفى بينهما بأن يكون

أحدهما المعين قرينه على الآخر أو كل منهما قرينه على التصرف فى الآخر على نحو ما يأتى من بيان وجوه الجمع الدلالتى فإن هذا الجمع فى الحقيقه يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه فى باب الظواهر و يتعين الأخذ بهذا الظهور و إن لم يكن هنا جمع عرفى فإن الجمع التبرعى لا يجعل لهما ظهورا فيه ليدخل فى باب الظواهر و يكون موضعا لبناء العقلاء و لا دليل فى المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر فما الذى يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعى و يكون دليلا على حجيته و غايه ما يقتضى تعارضهما عدم إراده ظهور كل منهما و لا يقتضى أن يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعى فإن هذا يحتاج إلى دليل يعينه و يدل على حجيتهما فيه و لا دليل حسب الفرض .و إن كانت الثالثه فإنه يدور الأمر فيها بين التصرف فى سند مظنون السند و بين التصرف فى ظهور مظنون الدلاله أو طرحهما معا فإن كان مقطوع الدلاله صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاوره فى ظهور الآخر تعين ذلك إذ يكون قرينه على المراد من الآخر فيدخل بحسبه فى الظواهر التى هى حجه و أما إذا لم يكن لمقطوع الدلاله هذه الصلاحيه فإن تأويل الظاهر تبرعا لا يدخل فى الظاهر حينئذ ليكون حجه ببناء العقلاء و لا دليل آخر عليه كما تقدم فى الصوره الثانيه و يتعين فى هذا الفرض طرح هذين الدليلين طرح مقطوع الدلاله من ناحيه السند و طرح مقطوع السند من ناحيه الدلاله فلا يكون الجمع أولى إذ ليس إجراء دليل أصاله السند بأولى من دليل أصاله الظهور و كذلك العكس و لا معنى فى هذه الحاله للرجوع إلى المرجحات فى السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح .و إن كانت الرابعه فإن الأمر يدور فيها بين التصرف فى أصاله

السند فی أحدهما و التصرف فی أصاله الظهور فی الآخر لا- أن الأمر یدور بین السندین و لا بین الظهورین و السر فی هذا الدوران أن دلیل حجیه السند یشملهما معا علی حد سواء بلا ترجیح لأحدهما علی الآخر حسب الفرض و کذلک دلیل حجیه الظهور و لما کان یمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معا لا بد أن نحکم بکذب ظهور أحدهما فیصادم حجیه سند أحدهما حجیه ظهور الآخر و کذلک إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معا لا بد أن نحکم بکذب سند أحدهما فیصادم حجیه ظهور أحدهما حجیه سند الآخر فیرجع الأمر فی هذه الحاله إلی الدوران بین حجیه سند أحدهما و حجیه ظهور الآخر .و إذا کان الأمر کذلک فلیس أحدهما أولی من الآخر کما تقدم نعم لو کان هناک جمع عرفی بین ظهوریهما فإنه حینئذ لا- تجری أصاله الظهور فیهما علی حد سواء بل المتبع فی بناء العقلاء ما یقتضیه الجمع العرفی الذی یقتضی الملاءمه بینهما فلا- یصلح کل منهما لمعارضه الآخر .و من هنا نقول إن الجمع العرفی أولی من الطرح بل بالجمع العرفی یخرجان عن کونهما متعارضین کما سیأتی فلا مقتضی لطرح أحدهما أو طرحهما معا .أما إذا لم یکن بینهما جمع عرفی فإن الجمع التبرعی لا یصلح للملاءمه بین ظهوریهما فتبقی أصاله الظهور حجه فی کل منهما فیبقیان علی ما هما علیه من التعارض فإما أن یقدم أحدهما علی الآخر لمزیه أو یتخیر بینهما أو یتساقطان .فتحصل من ذلک کله أنه لا- مجال للقول بأولویه الجمع التبرعی من الطرح فی کل صوره مفروضه للمتعارضین .

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور فی المقدمه فلنشرع فی المقصود و الأمور التی ینبغی أن نبحثها ثلاثه الجمع العرفی و القاعده الثانویه فی المتعادلین و المرجحات السندیه و ما یتعلق بها

ص :۲۳۲

الأمر الأول الجمع العرفى

بمقتضى ما شرحناه فى المقدمه الأخيره يتضح أن القدر المتيقن من قاعده أولويه الجمع من الطرح فى المتعارضين هو الجمع العرفى الذى سماه الشيخ الأعظم بالجمع المقبول و غرضه المقبول عند العرف و يسمى الجمع الدلالتى .و فى الحقيقه كما تقدمت الإشاره إلى ذلك أنه بالجمع العرفى يخرج الدليلان عن التعارض و الوجه فى ذلك أنه إنما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السنديه حيث تكون هناك حيره فى الأخذ بهما معا و فى موارد الجمع العرفى لا حيره و لا تردد .و بعباره أخرى أنه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا فلا بد من العلاج إما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع إلى المرجحات السنديه و غيرها و أما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفى المقبول فإن التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين فلا استحاله فيه و لا محذور حتى نحتاج إلى العلاج .و يتضح من ذلك أنه فى موارد الجمع لا تعارض و فى موارد التعارض لا جمع و للجمع العرفى موارد لا بأس بالإشاره إلى بعضها للتدريب فمنها ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر فإن الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه لأنه بمنزله القرينه عليه و قد جرى البحث فى أن الخاص مطلقا بما هو خاص مقدم على العام أو إنما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم و مال الشيخ

الأعظم إلى الثانى كما جرى البحث فى أن أصاله الظهور فى الخاص حاكمه أو وارده على أصاله الظهور فى العام أو أن فى ذلك تفصيلا و لا يهمنا التعرض إلى هذا البحث فإن المهم تقديم الخاص على العام على أى نحو كان من أنحاء التقديم .و يلحق بهذا الجمع العرفى تقديم النص على الظاهر و الأظهر على الظاهر فإنها من باب واحد .و منها ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن فى الإراده أو لكل منهما قدر متيقن و لكن لا على أن يكون قدرا متيقنا من اللفظ بل من الخارج لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فإن الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين إذ لا إطلاق حينئذ و لا عموم للفظ فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفى للمتعارضين سالبه بانتفاء الموضوع إذ لا تعارض .مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد(:ثمن العذره سحت) و ورد أيضا(:لا بأس ببيع العذره) فإن عذره الإنسان قدر متيقن من الدليل الأول و عذره مأكول اللحم قدر متيقن من الثانى فهما من ناحيه لفظيه متباينان متعارضان و لكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبه إلى غير القدر المتيقن فيحمل كل منهما على القدر المتيقن فيرتفع التكاذب بينهما و يتلاءمان عرفا .و منها ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبه لو اقتصر فيه على ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقى من القله لا يحسن أن يراد من العموم فإن مثل هذا العام يقال عنه إنه يأبى عن التخصيص فيكون ذلك قرينه على تخصيص العام الثانى .و منها ما إذا كان أحد العامين من وجه واردا مورد التحديدات

كالأوزان و المقادير و المسافات فإن مثل هذا يكون موجبا لقوه الظهور على وجه يلحق بالنص إذ يكون ذلك العام أيضا مما يقال فيه إنه يأبى عن التخصيص .و هناك موارد أخرى وقع الخلاف فى عدها من موارد الجمع العرفى مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته و مثل ما إذا لم يكن لكل منهما إلا مجاز بعيد أو مجازات متساويه النسبه إلى المعنى الحقيقى و مثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ فهل مقتضى الجمع العرفى تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل فى ذلك و قد تقدم البحث عن ذلك فى الجزء الأول ص ۱۶۴ فراجع و لا تسع هذه الرساله استيعاب هذه الأبحاث

الأمر الثانی القاعده الثانویه للمتعادلین

قد تقدم أن القاعده الأولیه فی المتعادلین هی التساقط و لکن استفاضت الأخبار بل تواترت فی عدم التساقط غیر أن آراء الأصحاب اختلفت فی استفاده نوع الحکم منها لاختلافها علی ثلاثه أقوال ۱ التخییر فی الأخذ بأحدهما و هو مختار المشهور بل نقل الإجماع علیه .۲ التوقف بما یرجع إلی الاحتیاط فی العمل و لو کان الاحتیاط مخالفا لهما کالجمع بین القصر و الإتمام فی مورد تعارض الأدله بالنسبه إلیهما .و إنما کان التوقف یرجع إلی الاحتیاط لأن التوقف یراد منه التوقف فی الفتوی علی طبق أحدهما و هذا یستلزم الاحتیاط فی العمل کما فی المورد الفاقد للنص مع العلم الإجمالی بالحکم .۳ وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتیاط فإن لم یکن فیهما ما یطابق الاحتیاط تخیر بینهما .و لا بد من النظر فی الأخبار لاستظهار الأصح من الأقوال و قبل النظر فیها ینبغی الکلام عن إمکان صحه هذه الأقوال جمله بعد ما سبق من تحقیق أن القاعده الأولیه بحکم العقل هی التساقط فکیف یصح الحکم بعدم تساقطهما حینئذ و أکثرها إشکالا هو القول بالتخییر بینهما للمنافاه الظاهره بین الحکم بتساقطهما و بین الحکم بالتخییر .نقول فی الجواب عن هذا السؤال إنه إذا فرضت قیام الإجماع

و نهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين فإن ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجيه أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين و هذا الجعل الجديد لا ينافى ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقيه لأنه إنما حكمنا بالتساقط فمن جهه قصور دلاله أدله حجيه الأماره عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين و لكن لا يقدح فى ذلك أن يرد دليل خاص يتضمن بيان حجيه أحدهما غير المعين بجعل جديد لا بنفس الجعل الأول الذى تتضمنه الأدله العامه .و لا يلزم من ذلك كما قيل أن تكون الأماره حينئذ مجعوله على نحو السببيه فإنه إنما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول و بعباره أخرى أوضح أنه لو خلينا نحن و الأدله العامه الداله على حجيه الأماره فإنه لا يبقى دليل لنا على حجيه أحد المتعارضين لقصور تلك الأدله عن شمولها لهما فلا بد من الحكم بعدم حجيتهما معا أما و قد فرض قيام دليل خاص فى صوره التعارض بالخصوص على حجيه أحدهما فلا بد من الأخذ به و يدل على حجيه أحدهما بجعل جديد و لا مانع عقلى من ذلك .و على هذا فالقاعده المستفاده من هذا الدليل الخاص قاعده ثانويه مجعوله من قبل الشارع بعد أن كانت القاعده الأوليه بحكم العقل هى التساقط .بقى علينا أن نفهم معنى التخيير على تقدير القول به بعد أن بينا سابقا أنه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهه الحجيه و لا من جهه الواقع فنقول إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين

منجز للواقع على تقدير أصابته للواقع و معذر للمكلف على تقدير الخطإ و هذا هو معنى الجعل الجديد الذى قلناه فللمكلف أن يختار ما يشاء منهما فإن أصاب الواقع فقد تنجز به و إلا فهو معذور و هذا بخلاف ما لو كنا نحن و الأدله العامه فإنه لا منجزيه لأحدهما غير المعين و لا معذريه له .و الشاهد على ذلك أنه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معا لأنه على تقدير الخطإ فى تركهما لا معذر له فى مخالفه الواقع بينما أنه معذور فى مخالفه الواقع لو أخذ بأحدهما و هذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص موجودا فإنه يجوز له ترك العمل بهما معا و إن استلزم مخالفه الواقع إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدله العامه .إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق فى المسأله فإن منها ما يدل على التخيير مطلقا و منها ما يدل على التخيير فى صوره التعادل و منها ما يدل على التوقف ثم نعقب عليها بما يقتضى فنقول إن الذى عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلى ١(خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام (١):قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق قال فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت).

١- ١) الوسائل،كتاب القضاء الباب ٩ من أبواب صفات القاضى،عن الاحتجاج.

و هذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر فی التخيير بين المتعارضين مطلقا و لكن صدره الذی لم نذكره مقيد بالعرض على الكتاب و السنه فهو يدل على أن التخيير أنما هو بعد فقدان المرجح و لو فی الجمله . ۲(خبر الحارث بن المغيره عن أبی عبد الله عليه السلام (۱):إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقه فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه) و هذا الخبر أيضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمه فموسع عليك و يقيد بالروايات الداله على الترجيح الآتيه .و لكن يمكن أن يناقش فی استظهار التخيير منه أولا- بأن الخبر وارد فی فرض التمكن من لقاء الإمام و الأخذ منه فلا يعلم شموله لحال الغيبه الذی يهمنا إثباته لأن الرخصه فی التخيير مده قصيره لا تستلزم الرخصه فيه أبدا و لا تدل عليها .ثانيا بأن الخبر غير ظاهر فی فرض التعارض بل ربما يكون واردا لبيان حجيه الحديث الذی يرويه الثقات من الأصحاب و معنى موسع عليك الرخصه بالأخذ به كنايه عن حجيته غايه الأمر أنه يدل على أن الرخصه مغياه برؤيه الإمام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين و هذا أمر لا بد منه فی كل حجه ظنيه و إن كانت عامه حتى لزمان حضور الإمام إلا أنه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد أن ينتهی أمد جواز العمل بها .و عليه فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه .(۳ مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبی الحسن عليه السلام (۲):

۱- ۱) نفس المصدر.

۲- ۲) نفس المصدر.

اختلف أصحابنا فی روایتهم عن أبی عبد الله علیه السلام فی رکعتی الفجر فی السفر فروی بعضهم أن صلهما فی المحمل و روی بعضهم أن لا تصلهما إلا علی الأرض فأعلمنی کیف تصنع أنت لأقتدی بک فی ذلک فوقع علیه السلام موسع علیک بأیه عملت) .و هذه أیضا استظهروا منها التخییر مطلقا و تحمل علی المقیدات کالثانیه .و لکن یمکن المناقشه فی هذا الاستظهار بأنه من المحتمل أن یراد من التوقیع بیان التخییر فی العمل بکل من المرویین باعتبار أن الحکم الواقعی هو جواز صلاه رکعتی الفجر فی السفر فی المحمل و علی الأرض معا لا أن المراد التخییر بین الروایتین فیکون الغرض تخطئه الروایتین .و هو احتمال قریب جدا لا سیما أن السؤال لم یکن عن کیفیه العمل بالمتعارضین بل السؤال عن کیفیه عمل الإمام لیقتدی به أی إنه سؤال عن حکم صلاه رکعتی الفجر لا عن حکم المتعارضین و الجواب ینبغی أن یطابق السؤال فکیف صح أن یحمل علی بیان کیفیه العمل بالمتعارضین و علیه فلا یکون فی هذا الخبر أیضا شاهد علی ما نحن فیه کالخبر الثانی .(۴:جواب مکاتبه الحمیری إلی الحجه عجل الله فرجه (۱) فی ذلک حدیثان أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلی أخری فعلیه التکبیر و أما الحدیث الآخر فإنه روی أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانیه و کبر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر و کذلک التشهد الأول یجری هذا المجری و بأیهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا) .و هذا الجواب أیضا استظهروا منه التخییر مطلقا و یحمل علی المقیدات

۱- ۱) نفس المصدر.

و لکنه أیضا یناقش فی هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قریبا أن المراد بیان التخییر فی العمل بالتکبیر لبیان عدم وجوبه لا التخییر بین المتعارضین .و یشهد لذلک التعبیر بقوله کان صوابا لأن المتعارضین لا یمکن أن یکون کل واحد منهما صوابا ثم لا معنی لجواب الإمام عن السؤال عن الحکم الواقعی بذکر روایتین متعارضتین ثم العلاج بینهما إلا لبیان خطإ الروایتین و أن الحکم الواقعی علی خلافهما .(۵ مرفوعه زراره المرویه عن غوالی اللئالی و قد جاء فی آخرها:إذن فتخیر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر) .و لا شک فی ظهور هذه الفقره منها فی وجوب التخییر بین المتعارضین و فی أنه بعد فرض التعادل لأنها جاءت بعد ذکر المرجحات و فرض انعدامها و لکن الشأن فی صحه سندها و سیأتی التعرض له و هی من أهم أخبار الباب من جهه مضمونها .(۶ خبر سماعه عن أبی عبد الله علیه السلام (۱) قال:سألته عن رجل اختلف علیه رجلان من أهل دینه فی أمر کلاهما یرویه أحدهما یأمر بأخذه و الآخر ینهاه عنه کیف یصنع فقال یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعه حتی یلقاه) .و قد استظهروا من قوله علیه السلام فهو فی سعه التخییر مطلقا و فیه أولا أن الروایه وارده فی فرض التمکن من لقاء الإمام أو کل من یخبره بالحکم علی سبیل الیقین من نواب الإمام خصوصا أو عموما فهی تشبه من هذه الناحیه الروایه الثانیه المتقدمه .و ثانیا أن الأولی فیها أن تجعل من أدله التوقف لا التخییر

۱- ۱) الکافی ج ۱ ص ۶۶ الطبعه الثانیه بطهران سنه ۱۳۸۰.

و ذلک لکلمه یرجئه و أما قوله فی سعه فالظاهر أن المراد به التخییر بین الفعل و الترک باعتبار أن الأمر حسب فرض السؤال یدور بین المحذورین و هو الوجوب و الحرمه إذن فلیس المقصود منه التخییر بین الروایتین لا- سیما أن ذلک لا یلتئم مع الأمر بالإرجاء لأن العمل بأحدهما تخییرا لیس إرجاء بل الإرجاء ترک العمل بهما معا .فلا- دلاله لهذه الروایه علی التخییر بین المتعارضین (۷ و قال الکلینی بعد تلک الروایه و فی روایه أخری:بأیهما أخذت من باب التسلیم وسعک) و یظهر منه أنها روایه أخری لا- أنها نص آخر فی الجواب عن نفس السؤال فی الروایه المتقدمه و إلا- لکان المناسب أن یقول بأیهما أخذ لضمیر الغائب لا بأیهما أخذت بنحو الخطاب .و ظاهرها الحکم بالتخییر بین المتعارضین مطلقا و یحمل علی المقیدات .(۸ ما فی عیون أخبار الرضا (۱) للصدوق فی خبر طویل جاء فی آخره:فذلک الذی یسع الأخذ بهما جمیعا أو بأیهما شئت وسعک الاختیار من باب التسلیم و الاتباع و الرد إلی رسول الله) .و الظاهر من هذه الفقره هو التخییر بین المتعارضین إلا أنه بملاحظه صدرها و ذیلها یمکن أن یستظهر منها إراده التخییر فی العمل بالنسبه إلی ما أخبر عن حکمه أنه علی نحو الکراهه و لذا أنها فیما یتعلق بالإخبار عن الحکم الإلزامی صرحت بلزوم العرض علی الکتاب و السنه لا سیما و قد أعقب تلک الفقره التی نقلناها(قوله علیه السلام:و ما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردوا إلینا علمه فنحن أولی بذلک و لا تقولوا فیه بآرائکم

۱- ۱) راجع عنه تعلیقه الکافی ج ۱ ص ۶۶.

و علیکم بالکف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتی یأتیکم البیان من عندنا) .و هذه الفقرات صریحه فی وجوب التوقف و التریث و علیه فالأجدر بهذه الروایه أن تجعل من أدله التوقف لا التخییر .(۹ مقبوله عمر بن حنظله الآتی ذکرها فی المرجحات و قد جاء فی آخرها:إذا کان ذلک أی فقدت المرجحات فأرجئه حتی تلقی إمامک فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات) .و هذه ظاهره فی وجوب التوقف عند التعادل .(۱۰ خبر سماعه عن أبی عبد الله علیه السلام (۱):قلت یرد علینا حدیثان واحد یأمرنا بالعمل به و الآخر ینهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتی تأتی صاحبک فتسأل عنه قلت لا بد أن یعمل بأحدهما قال اعمل بما فیه خلاف العامه)(۱۱ مرسله صاحب غوالی اللئالی علی ما نقل عنه فإنه بعد روایته المرفوعه المتقدمه برقم ۵ قال و فی روایه أنه قال علیه السلام:إذن فأرجئه حتی تلقی إمامک فتسأله) .هذه جمله ما عثرت علیه من الروایات فیما یتعلق بالتخییر أو التوقف و الظاهر منها بعد ملاحظه أخبار الترجیح الآتیه و بعد ملاحظه مقیداتها بصوره

۱- ۱) الوسائل.کتاب القضاء،الباب ۹ من أبواب صفات القاضی.

فقدان المرجح و لو فی الجمله أن الرجوع إلی التخییر أو التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها علی مقیداتها .و الخلاصه أن المتحصل منها جمیعا أنه یجب أولا- ملاحظه المرجحات بین المتعارضین فإن لم تتوفر المرجحات فالقاعده هی التخییر أو التوقف علی حسب استفادتنا من الأخبار لا أن القاعده التخییر أو التوقف فی کل متعارضین و إن کان فیهما ما یرجح أحدهما علی الآخر .نعم المستفاد من الروایه العاشره فقط و هی خبر سماعه أن التوقف هو الحکم الأولی إذ أرجعه إلی الترجیح بمخالفه العامه بعد فرض ضروره العمل بأحدهما بحسب فرض السائل .و لکن التأمل فیها یعطی أنها لا تنافی أدله تقدیم الترجیح فإن الظاهر أن المراد منها ترک العمل رأسا انتظارا لملاقاه الإمام لا التوقف و العمل بالاحتیاط .و بعد هذا یبقی علینا أن نعرف وجه الجمع بین أخبار التخییر و أخبار التوقف فیما ذکرناه من الأخبار المتقدمه و قد ذکروا وجوها للجمع لا- یغنی أکثرها راجع الحدائق ج ۱ ص ۱۰۰ .و أنت بعد ملاحظه ما مر من المناقشات فی الأخبار التی استظهروا منها التخییر تستطیع أن تحکم بأن التوقف هو القاعده الأولیه و أن التخییر لا- مستند له إذ لم یبق ما یصلح مستندا له إلا الروایه الأولی و هی لا تصلح لمعارضه الروایات الکثیره الداله علی وجوب التوقف و الرد إلی الإمام .أما الخامسه و هی مرفوعه زراره فهی ضعیفه السند جدا و قد أشرنا فیما سبق إلی ذلک و سیأتی بیانه علی أن راویها نفسه عقبها بالمرسله

المتقدمه برقم ۱۱ الوارده فی التوقف و الإرجاء .و أما السابعه مرسله الکلینی فلیس من البعید أنها من استنباطاته حسبما فهمه من الروایات لا أنها روایه مستقله فی قبال سائر روایات الباب .و یشهد لذلک ما ذکره فی مقدمه الکافی ص ۹ من(مرسله أخری بهذا المضمون:بأیهما أخذتم من باب التسلیم وسعکم) لأنه لم ترد عنده روایه بهذا التعبیر إلا تلک المرسله التی نحن بصددها و هی بخطاب المفرد و هذه بخطاب الجمع و علیه فیظهر أن المرسلتین معا هما من مستنبطاته فلا یصح الاعتماد علیهما .إذا عرفت ما ذکرناه یظهر لک أن القول بالتخییر لا مستند له یصلح لمعارضه أخبار التوقف و لا للخروج عن القاعده الأولیه للمتعارضین و هی التساقط و إن کان التخییر مذهب المشهور .و أما أخبار التوقف فإنها مضافا إلی کثرتها و صحه بعضها و قوه دلالتها لا تنافی قاعده التساقط فی الحقیقه لأن الإرجاء و التوقف لا یزید علی التساقط بل هو من لوازمه فأخبار التوقف تکون علی القاعده .و قیل فی وجه تقدیم أخبار التخییر إن أدله التخییر مطلقه بالنسبه إلی زمن الحضور بینما أن أخبار التوقف مقیده به و صناعه الإطلاق و التقیید تقتضی رفع التعارض بینهما بحمل المطلق علی المقید و نتیجه ذلک التخییر فی زمان الغیبه کما علیه المشهور .أقول إن أخبار التوقف کلها بلسان الإرجاء إلی ملاقاه الإمام فلا یستفاد منها تقیید الحکم بالتوقف بزمان الحضور لأن استفاده ذلک یتوقف علی أن یکون للغایه مفهوم و قد تقدم ج ۱ ص ۱۲۵ بیان المناط فی استفاده مفهوم الغایه فقلنا إن الغایه إذا کانت قیدا للموضوع أو

المحمول فقط لا- دلالـه لهـا على المفهوم و لا تـدل على المفهوم إلا إذا كان التقييـد بالغايه راجعا إلى الحكم .و الغايه هنا غايه لنفس الإرجـاء لا- لحكمه و هو الوجوب يعنى أن المسـتفاد من هـذه الأخبـار أن نفس الإرجـاء مغيـا بملاقـاه الإمـام لا وجوبه .و الحاصـل أنه لا- يفهم من أخبـار التوقف إلا أنه لا يجوز الأخـذ بالأخبار المتعارضه المتكافئه و لا العمل بواحـد منها و إنما يحال الأمر فى شأنها إلى الإمام و يؤجل البت فيها إلى ملاقاته لتحصـيل الحجه على الحكم بعد السؤال عنه فهى تقول بما يئول إلى أن الأخبار المتعارضه المتكافئه لا تصـلح لإثبات الحكم فلا تجوز الفتوى و لا العمل بأحـدها و ينحصـر الأمر حينئـذ بملاقاه الإمام و السؤال منه فـإذا لم تحصـل الملاقـاه و لو لغيبه الإمـام فلا يجوز الإقـدام على العمل بأحـد المتعارضـين .و على هـذا فتكون هـذه الأخبار مباينه لأخبار التخيير لا أخص منها

الأمر الثالث المرجحات

اشاره

تقدم ص ۲۱۲ أن من شروط تحقق التعارض أن يكون كل من الدليلين واجدا لشرائط الحجيه فى حد نفسه لأنه لا تعارض بين الحجه و اللاحجه فإذا بحثنا عن المرجحات فالذى نعنيه أن نبحث عما يرجح الحجه على الأخرى بعد فرض حجيتهما معا فى أنفسهما لا عما يقوم أصل الحجه و يميزها عن اللاحجه و عليه فالجهه التى تكون من مقومات الحجه مع قطع النظر عن المعارضه لا تدخل فى مرجحات باب التعارض بل تكون من مميزات الحجه عن اللاحجه .و من أجل هذا يجب أن نتنبه إلى الروايات المذكوره فى باب الترجيحات إلى أنها وارده فى صدد أى شىء من ذلك فى صدد الترجيح أو التمييز .فلو كانت على النحو الثانى لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه كما قاله الشيخ صاحب الكفايه فى روايات الترجيح بموافقه الكتاب كما سيأتى .إذا عرفت ما ذكرناه من جهه البحث التى نقصدها فى بيان المرجحات فنقول إن المرجحات المدعى أنها منصوص عليها فى الأخبار خمسه أصناف الترجيح بالأحدث تاريخا و بصفات الراوى و بالشهره و بموافقه الكتاب و بمخالفه العامه .فينبغى أولا البحث عنها واحده واحده ثم بيان أيه منها أولى بالتقديم لو تعارضت ثم بيان أنه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى إلى غيرها فهنا ثلاثه مقامات

ص :۲۴۷

المقام الأول المرجحات الخمسه

۱ الترجيح بالأحدث

فی هـذا الترجيـح روايات أربع نكتفی منها بما رواه الكلينی بسـنده إلی أبی عبد الله عليه السـلام (۱)(قال عليه السـلام:أ رأيت لو حـدثتك بحـديث العام ثم جئتنی من قابل فحـدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ قلت آخذ بالأخير فقال لی رحمك الله) أقول إن الـذی يسـتظهره بعض أجله مشايخنـا قـدس سـره أن هـذه الروايـات لاـ شاهـد بهـا علی مـا نحن فيه أی أنها لا تـدل علی ترجيح الأحدث من البيانين كقاعده عامه بالنسبه إلی كل مكلف و بالنسبه إلی جميع العصور لأنه لا تدل علی ذلك إلا إذا فهم منها أن الأحـدث هو الحكم الواقعی و أن الأـول واقع موقع التقيه أو نحوهـا مع أنه لاـ يفهم منهـا أكثر من أن من ألقی إليه البيان خاصـه حكمه الفعلی مـا تضـمنه البيـان الأـخير و ليست نـاظره إلی أنه هو الحكم الواقعی فلربمـا كان حكما ظاهريا بالنسـبه إليه من باب التقيه كما أنه ليست ناظره إلی أن هذا الحكم الفعلی هو حكم كل أحد و فی كل زمان .و الحاصل أن هذه الطائفه من الروايات لاـ دلاـله فيها علی أن البيان الأخير يتضـمن الحكم الواقعی و أن ذلك بالنسـبه إلی جميع المكلفين فی جميع الأزمنه حتی يكون الأخـذ بالأحـدث وظيفه عامه لجميع المكلفين و لجميع الأزمان حتی زمن الغيبه و لو كان من باب التقيه و لا شك أن الأزمان و الأشخاص تتفاوت و تختلف من جهه شده التقيه أو لزومها.

۱- ۱) الكافی ج ۱ ص ۶۷.

۲ الترجیح بالصفات

أن الروایات التی ذکرت الترجیح بالصفات تنحصر فی مقبوله ابن حنظله و مرفوعه زراره المشار إلیهما سابقا و المرفوعه کما قلنا ضعیفه جدا لأنها مرفوعه و مرسله و لم یروها إلا صاحب غوالی اللئالی (و قد طعن صاحب الحدائق فی التألیف و المؤلف إذ قال ج ۱ ص ۹۹ فإنا لم نقف علیها فی غیر کتاب غوالی اللئالی مع ما هی علیه من الرفع و الإرسال و ما علیه الکتاب من نسبه صاحبه إلی التساهل فی نقل الأخبار و الإهمال و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها) .إذن الکلام فیها فضول فالعمده فی الباب المقبوله التی قبلها العلماء لأن راویها صفوان بن یحیی الذی هو من أصحاب الإجماع أی الذین أجمع العصابه علی تصحیح ما یصح عنهم کما رواها المشایخ الثلاثه فی کتبهم (۱) و إلیک نصها بعد حذف مقدمتها (:قلت فإن کان کل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضیا أن یکونا الناظرین فی حقهما و اختلفا فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم قال الحکم ما حکم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فی الحدیث و أورعهما و لا یلتفت إلی ما یحکم به الآخر قلت فإنهما عدلان مرضیان عند أصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الآخر

۱- ۱) الکافی ج ۱ ص ۶۷،و الفقیه المطبوع بطهران سنه ۱۳۷۶ ص ۳۱۸ و التهذیب فی باب الزیادات من کتاب القضاء.

قال ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى به حكما المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه و إنما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و رسوله قال رسول الله صلى اللّه 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 فإن كان الخبران عنكما[١] 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 إن 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 ففيه الرشاد قلت جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعا قال انظر إلى ما هم إليه أميل حكامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر قلت فإن وافق حكامهم الخبرين جميعا قال إذا كان ذلك فأرجه و فى بعض النسخ فأرجئه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات) انتهت المقبوله .

أقول من الواضح أن موردها التعارض بين الحاكمين لا بين الراويين و لكن لما كان الحكم و الفتوى فى الصدر الأول يقعان بنص الأحاديث لا أنهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتى كالعصور المتأخره استنباطا من الأحاديث تعرضت هذه المقبوله للروايه و الراوى لارتباط الروايه بالحكم و من هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضه .غير أنه مع ذلك لا يجعلها شاهدا على ما نحن فيه و السر فى ذلك واضح لأن اعتبار شىء فى الراوى بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو و محدث و المفهوم من المقبوله أن ترجيح الأعدل و الأورع و الأفقه إنما هو بما هو حاكم فى مقام نفوذ حكمه لا فى مقام قبول روايته .و يشهد لذلك أنها جعلت من جمله المرجحات كونه أفقه فى عرض كونه أعدل و أصدق فى الحديث و لا ربط للأفقهيه بترجيح الروايه من جهه كونها روايه .نعم إن المقبوله انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للروايه بما هى روايه ابتداء من الترجيح بالشهره و إن كان ذلك من أجل كونها سندا لحكم الحاكم فإن هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم و بيان نفوذه .و عليه فالمقبوله لا دليل فيها على الترجيح بالصفات و أما الترجيح بالشهره و ما يليها فسيأتى الكلام عنه و يؤيد هذا الاستنتاج أن صاحب الكافى لم يذكر فى مقدمه كتابه الترجيح بصفات الراوى

۳ الترجيح بالشهره

تقدم ص ۱۶۴ أن الشهره ليست حجه فى نفسها و أما إذا كانت مرجحه للروايه على القول به فلا ينافى عدم حجيتها فى نفسها .و الشهره المرجحه على نحوين شهره عمليه و هى الشهره الفتوائيه

المطابقه للروايه و شهره فی الروايه و إن لم يكن العمل على طبقها مشهورا .أما الأولى فلم يرد فيها من الأخبار ما يدل على الترجيح بها فإذا قلنا بالترجيح بها فلا بد أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع على ما سيأتى وجهه غايه الأمر أن تقويه الروايه بالعمل بها يشترط فيها أمران ١ أن يعرف استناد الفتوى إليها إذ لا يكفى مجرد مطابقه فتوى المشهور للروايه فى الوثوق بأقربيتها إلى الواقع .٢ أن تكون الشهره العمليه قديمه أى واقعه فى عصر الأئمه أو العصر الذى يليه الذى تم فيه جمع الأخبار و تحقيقها أما الشهره فى العصور المتأخره فيشكل تقويه الروايه بها .هذا من جهه الترجيح بالشهره العمليه فى مقام التعارض أما من جهه جبر الشهره للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه و الحق أنها جابره له إذا كانت قديمه أيضا لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره و الوثوق هو المناط فى حجيه الخبر كما تقدم و بالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فإنه يوجب وهنه و إن كان راويه ثقه و كان قوى السند بل كلما قوى سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلاله على وهنه .و أما الثانيه و هى الشهره فى الروايه فإن إجماع المحققين قائم على الترجيح بها و قد دلت عليه المقبوله المتقدمه و قد جاء فيها(:فإن المجمع عليه لا ريب فيه) و المقصود من المجمع عليه المشهور بدليل فهم السائل ذلك إذ عقبه بالسؤال فإن كان الخبران عنكما مشهورين و لا معنى لأن يراد من الشهره الإجماع .

و قـد يقال إن شـهره الروايه فى عصـر الأئمه يوجب كون الخبر مقطوع الصـدور و على الأقل يوجب كونه موثوقا بصـدوره و إذا كان كـذلك فالشاذ المعارض له أما مقطوع العـدم أو موثوق بعـدمه فلا تعمه أدله حجيه الخبر و عليه فيخرج اقتضاء الشـهره فى الروايه عن مسأله ترجيـح إحـدى الحجتين بل تكون لتمييز الحجه عن اللاحجه .و الجواب أن الشاذ المقطوع العـدم لا يدخل فى مسألتنا قطعا و أما الموثوق بعـدمه من جهه حصول الثقه الفعليه بمعارضه فلا يضـر ذلك فى كونه مشـمولا لأدله حجيه الخبر لأن الظـاهر كفـايه وثـاقه الراوى فى قبول خـبره من دون إنـاطه بـالوثوق الفعلى بخـبره و قـد تقـدم فى حجيه خبر الثقه أنه لا يشترط حصول الظن الفعلى به و لا عدم الظن بخلافه .

۴ الترجيح بموافقه الكتاب

فى ذلك روايات كثيره منها مقبوله ابن حنظله المتقـدمه (و منها خبر الحسن بن الجهم المتقدم رقم ۱ فقد جاء فى صدره:قلت له تجيئنـا الأحـاديث عنكم مختلفه قـال مـا جـاءك عنا فقسه على كتاب الله عز و جل و أحاديثنا فإن كان يشـبههما فهو منا و إن لم يكن يشـبههما فليس منـا)(قـال فى الكفـايه إن فى كون أخبـار موافقه الكتـاب أو مخـالفه القوم من أخبـار البـاب نظرا وجهه قوه احتمال أن يكون المخالف للكتاب فى نفسه غير حجه بشهاده ما ورد فى أنه زخرف و باطل و ليس بشىء أو أنه لم

نقله أو أمر بطرحه على الجدار) .أقول فی مسأله موافقه الکتاب و مخالفته طائفتان من الأخبار الأولی فی بیان مقیاس أصل حجیه الخبر لا- فی مقام المعارضه بغیره و هی التی ورد فیها التعبیرات المذکوره فی الکفایه أنه زخرف و باطل إلی آخره فلا بد أن تحمل هذه الطائفه علی المخالفه لصریح الکتاب لأنه هو الذی یصح وصفه بأنه زخرف و باطل و نحوهما .و الثانیه فی بیان ترجیح أحد المتعارضین و هذه لم یرد فیها مثل تلک التعبیرات و قد قرأت بعضها و ینبغی أن تحمل علی المخالفه لظاهر الکتاب لا لنصه لا سیما أن مورد بعضها مثل المقبوله فی الخبر الذی لو کان وحده لأخذ به و إنما المانع من الأخذ به وجود المعارض إذ الأمر بالأخذ بالموافق و ترک المخالف وقع فی المقبوله بعد فرض کونهما مشهورین قد رواهما الثقات ثم فرض السائل موافقتهما معا للکتاب بعد ذلک إذ قال فإن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنه و لا یکون ذلک إلا الموافقه لظاهره و إلا لزم وجود نصین متباینین فی الکتاب کل ذلک یدل علی أن المراد من مخالفه الکتاب فی المقبوله مخالفه الظاهر لا النص .و یشهد لما قلناه أیضا ما جاء فی خبر الحسن المتقدم فإن کان یشبههما فهو منا فإن التعبیر بکلمه یشبههما یشیر إلی أن المراد الموافقه و المخالفه للظاهر .

۵ مخالفه العامه

أن الأخبار المطلقه الآمره بالأخذ بما خالف العامه و ترک ما وافقها کلها منقوله عن رساله للقطب الراوندی (و قد نقل عن الفاضل النراقی أنه قال

إنها غير ثابته عن القطب ثبوتا شائعا فلا حجه فيما نقل عنه) .و هناک روايه مرسله عن الاحتجاج تقدمت فی رقم ۱۰ لا حجه فيها لضعفها بالإرسال فينحصر الدليل فی المقبوله المتقدمه و ظاهرها كما سبق قريبا أن الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه بعد فرض حجيه الخبرين فی أنفسهما فتدل على الترجيح لا على التمييز كما قيل .و النتيجه أن المستفاد من الأخبار أن المرجحات المنصوصه ثلاثه الشهره و موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه و هذا ما استفاده الشيخ الكلينی فی مقدمه الكافی

المقام الثانی فی المفاضله بین المرجحات

إن المرجحات فی جملتها ترجع إلی ثلاث نواح لا تخرج عنها ۱ ما یکون مرجحا للصدور و یسمی المرجح الصدوری و معنی ذلک أن المرجح یجعل صدور أحد الخبرین أقرب من صدور الآخر و ذلک مثل موافقه المشهور و صفات الراوی .۲ ما یکون مرجحا لجهه الصدور و یسمی المرجح الجهتی فإن صدور الخبر المعلوم الصدور حقیقه أو تعبدا قد یکون لجهه الحکم الواقعی و قد یکون لبیان خلافه لتقیه أو غیرها من مصالح إظهار خلاف الواقع و ذلک مثل ما إذا کان الخبر مخالفا للعامه فإنه یرجح فی مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره کان لبیان الحکم الواقعی لأنه لا یحتمل فیه إظهار خلاف الواقع بخلاف الآخر .۳ ما یکون مرجحا للمضمون و یسمی المرجح المضمونی و ذلک مثل موافقه الکتاب و السنه إذ یکون مضمون الخبر الموافق أقرب إلی الواقع فی النظر .و قد وقع الکلام فی هذه المرجحات أنها مترتبه عند التعارض بینها أو أنها فی عرض واحد علی أقوال

الأول أنها فی عرض واحد فلو کان أحد الخبرین المتعارضین واجدا لبعضها و الخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بین الخبرین فیقدم الأقوی مناطا فإن لم یکن أحدهما أقوی مناطا تخیر بینهما و هذا هو مختار الشیخ صاحب الکفایه .الثانی أنها مترتبه و یقدم المرجح الجهتی علی غیره فالمخالف للعامه أولی بالتقدیم علی الموافق لهم و إن کان مشهورا و هذا هو المنسوب إلی الوحید البهبهانی .الثالث أنها مترتبه و لکن علی العکس من الأول أی أنه یقدم المرجح الصدوری علی غیره فیقدم المشهور الموافق للعامه علی الشاذ المخالف لهم و هذا هو ما ذهب إلیه شیخنا النائینی .الرابع أنها مترتبه حسبما جاء فی المقبوله أو فی الروایات الأخری بأن یقدم مثلا حسبما یظهر من المقبوله المشهور فإن تساویا فی الشهره قدم الموافق للکتاب و السنه فإن تساویا فی ذلک قدم ما یخالف العامه .و هناک أقوال أخری لا فائده فی نقلها .و فی الحقیقه أن هذا الخلاف لیس بمناط واحد بل یبتنی علی أشیاء منها أنه یبتنی علی القول بوجوب الاقتصار علی المرجحات المنصوصه فإن مقتضی ذلک أن یرجع إلی مدی دلاله أخبار الباب و إلی ما ینبغی من الجمع بینها بالجمع العرفی فیما اختلفت فیه و قد وقع فی ذلک کلام طویل لکثیر من الإعلام یحتاج استقصاؤه إلی کثیر من الوقت .و الذی نقوله علی نحو الاختصار أنه یبدو من تتبع الأخبار أنه لا تفاضل فی الترجیح بین الأمور المذکوره فیها و یشهد لذلک اقتصار جمله منها علی واحد منها ثم ما جمع المرجحات منها کالمقبوله و المرفوعه

على تقدير لاعتماد عليها لم تذكرها كلها كما لم تتفق فى الترتيب بينها .نعم إن المقبوله التى هى عمدتنا فى الباب و التى لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم ذكرت الشهره أولا- و يظهر منها أن الشهره أكثر أهميه من كل مرجح و أما باقى المرجحات فقد يقال لا- يظهر من المقبوله الترتيب بينها كيف و قد جمعت بينها فى الجواب عند ما فرض السائل الخبرين متساويين فى الشهره .و على كل حال فإن استفاده الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جدا ما عدا تقديم الشهره على غيرها .و منها أنه يبتنى بعد فرض القول بالتعدى إلى غير المرجحات المنصوصه على أن القاعده هل تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى أو بالعكس أو لا تقتضى شيئا منهما و على التقدير الثالث لا بد أن يرجع إلى أقوائيه المرجح فى الكشف عن مطابقه الخبر للواقع فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهه أيا كان فهو أولى بالتقديم .و قد أصر شيخنا النائينى أعلى الله درجته على الأول أى أنه يرى أن القاعده تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى و بنى ذلك على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعى لا- لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقه أو تعبدا لأن جهه الصدور من شئون الصادر فما لا- صدور له لا- معنى للكلام عنه أنه صادر لبيان الحكم الواقعى أو لبيان غيره و عليه فإذا كان الخبر الموافق للعامه مشهورا و كان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان الترجيح للشهره دون مخالفه الآخر للعامه لأن مقتضى الحكم بحجه المشهور عدم حجيه الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقع ليحمل المشهور على التقيه إذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ .

أقول إن المسلم إنما هو تأخر رتبه الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقه أو تعبدا و توقف الأول على الثانى و لكن ذلك غير المدعى و هو توقف مرجح الأول على مرجح الثانى فإنه ليس المسلم نفس المدعى و لا يلزمه .أما إنه ليس نفسه فواضح لما قلناه من أن المسلم هو توقف الأول على الثانى و هو بالبديهه غير توقف مرجحه على مرجحه الذى هو المدعى .و أما إنه لا يستلزمه فكذلك واضح فإنه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين ١ مشهورا موافقا للعامه .٢ شاذا مخالفا لهم .فإن الترجيح للشاذ بالمخالفه أنما يتوقف على حجيته الاقتضائيه الثابته له فى نفسه لا على فعليه حجيته و لا على عدم فعليه حجيه المشهور فى قباله بل فعليه حجيه الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفه و يترتب عليها حينئذ عدم فعليه حجيه المشهور .و كذلك الترجيح للمشهور بالشهره أنما يتوقف على حجيته الاقتضائيه الثابته له فى نفسه لا على فعليه حجيته و لا على عدم فعليه حجيه الشاذ فى قباله بل فعليه حجيه المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهره و يترتب عليها حينئذ عدم فعليه حجيه الشاذ .و عليه فكما لا يتوقف الترجيح بالشهره على عدم فعليه الشاذ المقابل له كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفه على عدم فعليه المشهور المقابل له و من ذلك يتضح أنه كما يقتضى الحكم بحجيه المشهور عدم حجيه الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى كذلك يقتضى الحكم بحجيه

الشاذ عدم حجيه المشهور فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعى و ليس الأول أولى بالتقديم من الثانى .نعم إذا دل دليل خاص مثل المقبوله على أولويه الشهره بالتقديم من المخالفه فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل لا أنه مقتضى القاعده .و النتيجه أنه لا قاعده هناك تقتضى تقديم أحد المرجحات على الآخر ما عدا الشهره التى دلت المقبوله على تقديمها و ما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطا أى ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر المجتهد فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهه فالقاعده هى التساقط لا التخيير و مع التساقط يرجع إلى الأصول العمليه التى يقتضيها المورد

المقام الثالث فی التعدی عن المرجحات المنصوصه

لقد اختلفت أنظار الفقهاء فی وجوب الترجیح بغیر المرجحات المنصوصه علی أقوال ۱ وجوب التعدی إلی کل ما یوجب الأقربیه إلی الواقع نوعا و هو القول المشهور و مال إلیه الشیخ الأعظم و جماعه من محققی أساتذتنا و زاد بعض الفقهاء الاعتبار فی الترجیح بکل مزیه و إن لم تفد الأقربیه إلی الواقع أو الصدور مثل تقدیم ما یتضمن الحظر علی ما یتضمن الإباحه .۲ وجوب الاقتصار علی المرجحات المنصوصه و هو الذی یظهر من کلام الشیخ الکلینی فی مقدمه الکافی و مال إلیه الشیخ صاحب الکفایه و هو لازم طریقه الأخباریین فی الاقتصار علی نصوص الأخبار و الجمود علیها .۳ التفصیل بین صفات الراوی فیجوز التعدی فیها و بین غیرها فلا یجوز .و لما کانت المبانی فی الأصل فی المتعارضین مختلفه فلا بد أن تختلف الأقوال فی هذه المسأله علی حسبها فنقول أولا إذا قلنا بأن الأصل فی المتعارضین هو التساقط و هو المختار فإن الأصل یقتضی عدم الترجیح إلا ما علم بدلیل کون شیء مرجحا و لکن هذا الدلیل هل یکفی فیه نفس حجیه الأماره أو یحتاج إلی دلیل خاص جدید فإن قلنا إن دلیل الأماره کاف فی الترجیح فلا شک فی اعتبار کل

مزیه توجب الأقربیه إلی الواقع نوعا و الظاهر أن الدلیل کاف فی ذلک لا سیما إذا کان دلیلها بناء العقلاء الذی هو أقوی أدله حجیتها فإن الظاهر أن بناءهم علی العمل بکل ما هو أقرب إلی الواقع من الخبرین المتعارضین أی أن العقلاء و أهل العرف فی مورد التعارض بین الخبرین غیر المتکافئین لا یتوقفون فی العمل بما هو أقرب إلی الواقع فی نظرهم و لا یبقون فی حیره من ذلک و إن کانوا یعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقی وحده بلا معارض و إذا کان للعقلاء مثل هذا البناء العملی فإنه یستکشف منه رضا الشارع و إمضاؤه علی ما تقدم وجهه فی خبر الواحد و الظواهر .و إن قلنا إن دلیل الأماره غیر کاف و لا بد من دلیل جدید فلا محاله یجب الاقتصار علی المرجحات المنصوصه إلا إذا استفدنا من أدله الترجیح عموم الترجیح بکل مزیه توجب أقربیه الأماره إلی الواقع (کما ذهب إلیه الشیخ الأعظم فإنه أکد فی الرسائل علی أن المستفاد من الأخبار أن المناط فی الترجیح هو الأقربیه إلی مطابقه الواقع فی نظر الناظر فی المتعارضین من جهه أنه أقرب من دون مدخلیه خصوصیه سبب و مزیه) و قد ناقش هذه الاستفاده صاحب الکفایه فراجع .ثانیا إذا قلنا بأن القاعده الأولیه فی المتعارضین هو التخییر فإن الترجیح علی کل حال لا یحتاج إلی دلیل جدید فإن احتمال تعین الراجح کاف فی لزوم الترجیح لأنه یکون المورد من باب الدوران بین التعیین و التخییر و العقل یحکم بعدم جواز تقدیم المرجوح علی الراجح لا سیما فی مقامنا و ذلک لأنه بناء علی القول بالتخییر یحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع إما تعیینا و إما تخییرا و کذلک هو معذر عند المخالفه للواقع و أما المرجوح فلا یحرز کونه معذرا و لا یکون العمل به معذرا بالفعل لو کان

مخالفا للواقع .و عليه فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا شک لأنه معـذر قطعا على کل حال سواء وافق الواقع أم خالفه و لا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح لعدم إحراز کونه معذرا .ثالثا إذا قلنا بأن القاعده الثانويه الشرعيه فی المتعارضين هو التخيير کما هو المشـهور و إن کانت القاعـده الأوليه العقليه هی التساقط فلا بـد أن نرجع إلی مقدار دلاله أخبار الباب فإن اسـتفدنا منها التخيير مطلقا حتی مع وجود المرجحات فـذلک دليل علی عـدم اعتبار الترجيـح مطلقا بأی مرجح کان و إن اسـتفدنا منها التخيير فی صوره تکافؤ المتعارضـين فقط فلا بـد من اسـتفاده الترجيـح من نفس الأخبار إما بکل مزيه أو بخصوص المزايا المنصوصه و قد عرفت أن الشـيخ الأعظم يسـتفيد منها العموم .إذا عرفت ما شـرحناه فإنک تعرف أن الحق علی کل حال ما ذهب إليه الشـيخ الأعظم الـذی هو مذهب المشـهور و هو الترجيح بکل مزيه توجب أقربيه الأماره إلی الواقع نوعا و ذلک بناء علی المختار من أن القاعـده هی التساقـط فإنهـا مخصوصه بما إذا کان المتعارضان متکافئين و أما ما فيه المزيه الموجبه لأقربيه الأماره إلی الواقع فی نظر النـاظر فـإن بنـاء العقلاء مسـتقر علی العمل بـذی المزيه الموجبه للأقربيه إلی الواقع کما تقـدم و لا نحتاج بناء علی هـذا إلی استفاده عموم الترجيح من الأخبار و إن کان الحق أن

الأخبـار تشـعر بـذلك فهى تؤيـد ما نقول و لا حاجه إلى التطويل فى بيان وجه الاسـتفاده منها .هـذا آخر ما أردنا بيانه فى مسأله التعادل و التراجيح و بقيت هناك أبحاث كثيره فى هذه المسأله نحيل الطالب فيها إلى المطولات و الحمد لله رب العالمين

ص :۲۶۴

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ۱۴۲۶ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
٤.CHM
٥.PDF
٦.HTML
٧.CHM
٨.GHB
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
١.ANDROID
٢.IOS
٣.WINDOWS PHONE
٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مرکز القائمیة
للبحوث والدراسات الکمبیوتریة
اصفهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹