

بسم الله الرحمن الرحيم

امارات

سيد محمود مددي موسوي

## فهرست:

|     |                              |
|-----|------------------------------|
| ۱   | امارات .....                 |
| ۳   | ظهور .....                   |
| ۱۶۸ | اطمینان .....                |
| ۱۷۳ | معنای ذاتی بودن حجّیت: ..... |
| ۱۹۶ | دلیل انسداد .....            |

## ظهور

بحث ظهور در جهتی واقع می‌شود و ما این جهات را به ترتیب کتاب بحوث مطرح می‌کنیم.

الجهة الاولى: فی دلیل حجية الظهور

برای حجّیت ظهور به ادله وجوهی استدلال شده است.

وجه اول: سیره‌ی متشرعه است. در زمان ائمه‌ی معصومین: خود اصحاب آنان و محدثین به ظهور کلام ائمه‌ی معصومین: عمل می‌کردند و فقها ما به ظهور آیات و ظهور کلام ائمه‌ی معصومین: عمل می‌کردند و اگر به این‌ها عمل نمی‌شد حتماً بدیلی داشت و آن بدیل حتماً به ما می‌رسید. از این که بدیش به ما نرسید استفاده می‌کنیم که اصحاب و محدثین به ظهور آیات و روایات عمل می‌کردند و هیچ یک از ائمه‌ی ما این‌ها را ردع نکرده است بلکه گفته شد که بالاتر از سیره‌ی متشرعه ثابت است و آن سیره‌ی عملی خود ائمه‌ی معصومین: است که کتاب و سنت که مشتمل بر احکام و تکالیف شرعی است ائمه معصومین: برای تبلیغ آن‌ها از ظهورات استفاده کرده‌اند. مثلاً فرمودند: (اقیموا الصلاة) و یا (لا یغتب) - امر و نهی ظهور در وجوب و حرمت دارد - و از نحن استفاده نکرده و نفرموده‌اند: (تجب علیکم الصلاة) یا (یحرم علیکم شرب الخمر) اگر ظهور در نزد شارع و ائمه معصومین: معتبر نبود چرا ائمه معصومین: در مقام بیان و تبلیغ احکام از ظهور استفاده می‌کردند؟ در این مطلب نمی‌توان تردید کرد.

وجه اول فی الجملة خوب است. منتهی یک اشکال بر آن وارد است و آن اشکال این است که این سیره متشرعه مسلم است ولی بعضی از مصادیق ظهور و عمل به آن خفاء دارد. مثلاً اگر کلام ظاهر در عموم یا اطلاق باشد ولیکن مخاطب ظن به خطاب داشته باشد از سیره‌ی متشرعه نمی‌توان بدست آورد که این ظهور حجّت است زیرا ظن به خلاف داشتن امر رایجی در زمان ائمه: نبود تا تاریخ برای ما نقل کرده باشد که اصحاب و روات و فقه‌های زمان ائمه: به ظهورات روایات - حتّی درجایی که ظن به خلاف داشتند - عمل می‌کردند سیره‌ی متشرعه این مقدار را برای ما اثبات نمی‌کند. اگر ما گفتیم که ظهور حجّت است - حتّی نسبت به کسی که ظن به خلاف دارد - این را نمی‌توانیم با سیره‌ی متشرعه اثبات کنیم چون علم نداریم که در موارد ظن به خلاف هم اصحاب به ظهور عمل می‌کردند زیرا سیره‌ی متشرعه دلیل لبی است و قدر متیقن آن در حجّیت این است که ظن به خلاف نباشد و این بحث در آینده می‌آید که آیا ظهور بر کسی که ظن به خلاف دارد حجّت است یا نیست؟ بنابراین سیره‌ی متشرعه در استدلال بر حجّیت ظهور فی الجملة خوب است.

وجه دوم: سیره‌ی عقلاء است گفته شد که در سیره‌ی عقلاء بلااشکال، در روابط بین مولی و عبد، ظهور حجت است یعنی مولی می‌تواند به ظهور کلام خود، علیه عبد احتجاج کند که این عبد هم می‌تواند به ظهور کلام مولی احتجاج کند. این محلّ شک نیست. پس در سیره‌ی عقلاء ظهور کلام حجت است و از طرف دیگر شارع مقدّس حجّیت ظهور عند العقلاء را ردع نکرده است چون اگر ردع کرده بود، امری نبود که به ما نرسیده باشد. از عدم ردع شارع مقدّس نسبت به این سیره‌ی عقلاء امضای او را به دست می‌آوریم چون هر دو مقدمه‌اش قطعی است و نتیجه‌اش این می‌شود که شارع مقدّس عمل به ظهور را در دایره‌ی مولویت خود امضاء کرده است لذا ما می‌توانیم در دایره‌ی تکالیف حق تعالی به ظهورات اعتماد کنیم چه آن ظهوری که مثبت تکلیف است و چه آن ظهوری که نافی تکلیف است.

بر این وجه اشکالاتی وارد شده است. و عمده، یک اشکال است و آن اشکال این است که ما نمی‌توانیم به سیره عقلاء تمسّک کنیم زیرا سیره‌ی عقلاء در اعتمادات بر ظهورات، بر محاورات عرفیه است اما محاورا معصومین عرفی نیست زیرا در محاورات عرفیه، برقرائت منفصله اعتماد نمی‌کنند مثلاً اگر کسی به عبدش بگوید که همسایه‌های مرا احترام کن. مولی یک نفر از آنان مورد نظر او نباشد - یعنی نخواهد که او را احترام کند- در همان کلام اعلام می‌کند و می‌گوید که تمام همسایه‌های من به جز فلانی، را احترام کن. این سیره‌ی عقلاء در محاورات عرفیه است. اما ما می‌بینیم که در محاورات معصومین: این گونه عمل نمی‌شود و آنان اعتماد بسیار زیادی به قرائن منفصله دارند مثلاً امام اول ۷ کلامی می‌فرماید که قرینه‌اش در کلام امام دهم ۷ است. یا امام دهم ۷ کلامی را می‌فرماید که قرینه‌اش در کلام امام چهارم ۷ است لذا فقهای ما یک روایت را از امام باقر ۷ می‌گیرند و مخصّص آن را از کلامی می‌گیرند که در روایت امام حسن عسکری ۷ آمده است و ممکن است که عامی را از کلام امام رضا ۷ بگیرند و مخصّص آن را در کلام امام باقر ۷ قرار داده باشند و حتّی قرائن را بر ذی القرائن مقدم کنند. این گونه موارد در فقه بسیار دیده می‌شود. وقتی بیان احکام توسط معصومین: غیر عرفی شد - و آن این است که بر قرینه‌ی منفصله اعتماد می‌کنند - ما سیره‌ی از عقلاء نداریم که به این ظهورات عمل کنند. عقلاء به آن ظهوراتی عمل می‌کردند که از نوع کلام اعتیاد مردم بود. کلام اعتیادی مردم این است که به ندرت به قرینه‌ی منفصله اعتماد می‌کنند و این در مواردی است که ضرورت اقتضاء کند والاّ هیچ وقت بر قرائن منفصله اعتماد نمی‌کنند.

براین اشکال دو جواب داده شد.

یک جواب اجمالی - که خودمان آن را قبول کردیم - این است که اکثر مواردی را که فقهای ما از کلمات معصومین: به عنوان تقیید و تخصیصِ اطلاقات و عمومات کلمات معصومین: استفاده کردند این‌ها در واقع تقیید و تخصیص نیستند به این جهت که آن کلمات قبلی و بعدی اصلاً اطلاق و عمومی ندارند تا این‌ها بخواهند مقید و یا مخصّص

آن باشند همه‌ی این کلام‌ها با هم معنا می‌شوند و هیچ اشکالی هم پیش نمی‌آید. آن‌چه که در جواب معصومین: از سؤالات دیگران آمده است هر یک ناظر به آن چیزی است که مخاطب نسبت به آن ذهنیت دارد - لذا اکثر مواردی راکه فقهای ما اطلاق‌گیری کردند ما آن را قبول نکردیم - و در موارد روایات ذهنیت مخاطب برای ما روشن نیست و اگر بخواهیم کلمات گوینده را از زمان و مکانش جدا کنیم گاهی عکس مقصود فهمیده می‌شود.

اگر این جواب را قبول نکنیم و بگوییم که سیره‌ی معصومین: در محاورات، سیره‌ی خاصی - یعنی اعتماد بر قرائن منفصله - است جواب مرحوم آقای صدر را قبول می‌کنیم ایشان قبول کردند که ائمه در محاورات خود، احکام را به نحو غیر عرفی بیان می‌کردند. مردم که به ظهورات عمل می‌کردند براساس همان عادت ذهنی خود به ظهورات کلام معصومین: هم عمل می‌کردند و متفطن این نکته نبودند که ائمه: در محاورات خود برخلاف طریق عرف - عدم اعتماد بر قرینه‌ی منفصله - احکام را بیان می‌کردند و بعد از گذشت قرن‌ها متوجه می‌شدند که محاورات ائمه: غیر عرفی - به بیانی که گذشت - بود و ائمه‌ی معصومین: سکوت کردند و این برداشت مردم را رد نکردند و از عدم ائمه: امضای آن به دست می‌آید و همین مقدار برای ما کافی است.

اگر ما قبول کنیم که ائمه: در محاوراتشان غیر عرفی بودند جواب مرحوم آقای صدر ۱ تمام است.

وجه سوم: ما روایات بسیار عدیده‌ای - شاید در حد تواتر باشد - داریم که ائمه: اصحاب خود را به کتاب و سنت - یعنی سنت نبی اکرم ۶ - ارجاع می‌دادند. ارجاع به کتاب و سنت به معنای ارجاع به ظواهر کتاب خداوند و احادیث پیامبر اکرم ۶ است زیرا نصوص کتاب و سنت بسیار کم است. خود امامان معصوم: هم فرمودند که کلام ما را بر کتاب و سنت عرضه کنید. اگر ظواهر کتاب و سنت حجت نبود این ارجاع معنا نداشت.

اشکال وجه مذکور این است که روایاتی که ما را به رجوع به کتاب و سنت امر کرده است خود این روایات از ظواهر هستند و حجّیت خود این ظواهر مورد سؤال و اولّ کلام است مگر این که جواب داده شود که این ظهورات قطعاً حجت است زیرا از کثرت این روایات یقین پیدا می‌کنیم که ظهورات کتاب و سنت - را که ائمه‌ی طاهرین با این کثرت بیان، اصحاب را به آن ارجاع دادند - حجت است.

این سنه وجه از عمده وجوهی است که برای حجّیت ظهور به آن استدلال شد لذا علمای ماحجیت ظهور را پذیرفتند و بعضی از آنان - مانند مرحوم آقای خویی - حجّیت ظهور را از بدیهیات دانستند. این تمام کلام در جهت اول بود.

## الجهة الثانية: في تعيين موضوع حجة الظهور

مراد ما از ظهوری که متصف به حجّیت می‌شود چیست؟

در بین علمای متقدّم ما این بحث مطرح نبود که مراد از ظهور چیست گویا ظهور امر واضحی برای آنان بود. اما در بین علمای متأخر این بحث مطرح شد و کسی که به‌صورت جامع‌تر و دقیق‌تر از دیگران بحث کرد مرحوم آقای صدر است.

ما با آن‌چه که مرحوم آقای صدر و دیگران درباره‌ی موضوع حجّیت ظهور فرمودند موافق نیستیم لذا این بحث را در دو مرحله مطرح می‌کنیم. در مرحله‌ی اوّل کلام مرحوم آقای صدر را نقل می‌کنیم و در مرحله‌ی دوّم مختار خودمان را بیان می‌کنیم.

مرحله‌ی اوّل نظریّه مشهور است که در کلام مرحوم آقای صدر خوب تبیین شده است و در نقل قول ایشان از هر سه کتابشان - یعنی حلقات و مباحث و بحوث ۱ - استفاده کرده‌ایم.

مرحوم آقای صدر فرمود که کلام دو قسم از ظهور دارد: یک ظهور تصویری دارد و یک ظهور تصدیقی دارد. ظهور تصویری این است که وقتی متکلم کلامی را القاء می‌کند همین که الفاظش به گوش ما می‌رسد معانی آن الفاظ بدون اختیار به ذهن ما می‌آید و تصوّر می‌شود. به این قسم ظهور تصویری یا دلالت تصویری می‌گوییم زیرا مدلول آن یک تصوّر است. این دلالت از باب کشف نیست بلکه از باب ایجاد است و کافی است که یک لفظ برای یک معنا وضع شده باشد و ما به این وضع عالم شده باشیم مثلاً کلمه‌ی (ماء) برای مایع سیّال وضع شده است و ما عالم به این وضع هستیم و به محض شنیدن لفظ (ماء) این معنا به ذهن ما می‌آید.

قسم دوّم ظهور تصدیقی - یا دلالت تصدیقیه - است یعنی از یک لفظ، تصدیقی به ذهن ما می‌آید. باب ظهور تصدیقی باب علیّت و ایجاد نیست بلکه باب کشف و دلالت و این‌طور نیست که به‌طور قهری و غیر اختیاری باشد.

فرق بین ظهور تصویری و ظهور تصدیقی این است که ظهور تصویری متوقّف بوضع و علم و وضع است ولی ظهور تصدیقی متوقّف بر وضع و علم و وضع و عدم قرینه‌ی متصله است.

در نظر مرحوم آقای صدر ظهور تصدیقی دو شقّ دارد: ظهور استعمالی و ظهور جدّی. مثلاً وقتی متکلم گفت: (الانسان يموت) کلامش دارای ظهورات ثلاث است. وقتی کلمه‌ی (الانسان) را شنیدیم فوری معنای آن به ذهن ما خطور

۱ - الحلقات ۲: ۱۸۳؛ المباحث ۲: ۱۶۴؛ البحوث ۴: ۲۶۶.

می‌کند. این ظهور، ظهور تصویری است و بعد از این که متکلم گفت: (الانسان یموت) یک ظهور پیدا می‌شود و ما تصدیق می‌کنیم که متکلم لفظ (انسان) را به این داعی القاء کرده است که معنای (انسان) یعنی (حیوان ناطق) را به ذهن ما خطور دهد به این ظهور، ظهور تصدیقی استعمالی - یا ظهور تصدیقی اول - گفته می‌شود.

فرق ظهور تصویری و ظهور تصدیقی استعمالی این است که در ظهور تصویری اگر متکلم قرینه را هم ذکر کند ظهور تصویری به حال خود باقی است مثلاً وقتی متکلم گفت: (رأیت اسداً فی المدرسه) با شنیدن کلمه‌ی (اسداً) معنای (حیوان مفترس) را تصوّر می‌کنیم و اگر متکلم (فی المدرسه) را نمی‌گفت ظهور تصدیقی استعمالی این بود که متکلم از لفظ (اسداً) اخطار معنای (حیوان مفترس) به ذهن ما را اراده کرده است. اما اگر متکلم (فی المدرسه) را بیاورد می‌فهمیم که متکلم اخطار معنای انسان شجاع را در ذهن ما اراده کرده است. پس قرینه‌ی متصله در ظهور استعمالی که ظهور تصدیقی است نقش دارد چون اگر متکلم این قرینه را بیاورد ظهور تصدیقی استعمالی این است که متکلم از لفظ (اسد) اخطار معنای (حیوان مفترس) را اراد کرده است و اگر این قرینه را بیاورد ظهور تصدیقی عوض می‌شود.

شقّ دوم از ظهور تصدیقی ظهور جدّی است یعنی متکلم در مقام جدّ است و در مقام هزل و شبه هزل مثل امتحان و اختبار نیست وقتی متکلم گفت: (رأیت اسداً) می‌فهمیم که متکلم در مقام حکایت از رؤیت حیوان مفترس است. یا اگر گفت: (رأیت اسداً فی المدرسه) می‌فهمیم که متکلم در مقام حکایت از رؤیت انسان شجاع است به این ظهور، ظهور جدّی گفته می‌شود. اگر متکلم گفت: (رأیت اسداً فی المدرسه یهرب من الهرة)، (یهرب من الهرة) قرینه بر این است که لفظ (اسد) برای هزل ذکر شده است و قصد متکلم اخبار و حکایت از رؤیت انسان شجاع نیست. پس قرینه‌ی متصله در ظهور جدّی می‌تواند اثر بگذارد کما این که در ظهور استعمالی نیز می‌تواند اثر بگذارد ولی در ظهور تصویری نمی‌تواند اثر بگذارد پس در ظهور تصدیقی باید رکن دوم - یعنی عدم قرینه‌ی متصله - نیز وجود داشته باشد.

اما قرینه‌ی منفصله در هیچ یک از ظهور تصویری و ظهور تصدیقی: نقشی ندارد. نقش قرینه‌ی منفصله این است که ظهور حجّت را از حجّیت می‌اندازد.

در این جا یک سؤال مطرح می‌شود و آن سؤال این است که این که می‌گویند ظهور حجّت است. مراد از آن کدام ظهور است؟ مرحوم آقای صدر می‌فرماید که بدو ما با سه احتمال مواجه هستیم.

احتمال اول: موضوع حجّیت، ظهور تصویری به اضافه‌ی عدم علم به مطلق قرینه برخلاف - چه قرینه‌ی متصله و چه قرینه‌ی منفصله - است. اصطلاحاً به این ظهور می‌گوییم که حجّت است.

این احتمال مختار مرحوم محقق اصفهانی<sup>۱</sup> است. ایشان فرمود: ظهوری که می‌گوییم حجت است - به تعبیر دیگر اصله الظهور - ظهور تصویری است اما نه هر ظهور تصویری، بلکه آن ظهور تصویری که به همراه آن علم به قرینه‌ی برخلاف نباشد.

این که مرحوم اصفهانی نفرمود: (مع عدم القرینة) بلکه فرمود: (مع عدم العلم بالقرینة) به این خاطر است که مطلق قرینه - چه متصله و چه منفصله - در ظهور تصویری هیچ نقشی ندارد و بودن و نبودنش یکسان است لذا نفرمود: (عدم القرینة)، بلکه فرمود: (عدم العلم بالقرینة)، زیرا علم در حجیت نقش دارد.

احتمال دوم: ظهوری که حجت است ظهور تصدیقی است - نه ظهور تصویری - اما یک شرطی دارد و آن شرط عدم قرینه منفصله است و این که عدم صدور قرینه‌ی متصله قید نشد به این خاطر است که این امر مستدرک است چون وجود ظهور متقوم به عدم وجود قرینه‌ی متصله است.

این احتمال، قول مرحوم میرزای نائینی<sup>۲</sup> به تبع از مرحوم شیخ است منتهی مرحوم آقای صدر این قول را به مرحوم میرزا نسبت می‌دهد و خود مرحوم آقای صدر هم قبول کرد که کلمات مرحوم میرزا خیلی مضطرب است.

احتمال سوم: موضوع حجیت ظهور عبارت از ظهور تصدیقی مع عدم العلم بالقرینة المنصلة است.

مرحوم آقای صدر که این احتمال را اختیار کردند قرینه‌ی متصله را ذکر نکردند زیرا واضح است که قرینه‌ی متصله در تحقق ظهور نقش دارد نه حجیت ظهور. و برخلاف مرحوم میرزا، خود قرینه منفصله را ذکر نکرد بلکه علم به قرینه‌ی منفصله را ذکر کرد زیرا ایشان قائل است که قرینه‌ی منفصله در تحقق ظهور هیچ نقشی ندارد و فقط در حجیت نقش دارد و همیشه آن چه که در حجیت نقش دارد وصول و عدم وصول قرینه است لذا فرمود: (مع عدم العلم بالقرینة المنصلة).

این سه احتمال در تطبیق حجیت بر ظهور فرق دارند. بنابر احتمال اول - مختار مرحوم محقق اصفهانی - وقتی حجیت را بر ظهور تطبیق می‌کنیم که ظهور تصویری داشته باشیم و علم به قرینه‌ی متصله نداشته باشیم. حتی اگر احتمال قرینه‌ی متصله را هم بدهیم حجیت را بر ظهور تطبیق می‌کنیم مثلاً اگر مولی فرمود: (تجب الصلاة) و احتمال دهیم که قرینه‌ی متصله‌ای در کار بود که به ما نرسیده است روی مختار مرحوم محقق اصفهانی بلافاصله به این ظهور اخذ می‌کنیم چون موضوع حجیت ظهور - یعنی ظهور و عدم علم به قرینه‌ی متصله و منفصله - بالوجدان محقق

<sup>۱</sup> - نهاية الدراية ۳: ۱۸۱.

<sup>۲</sup> - الفوائد ۴: ۷۱۸.



است لذا بنابراین قول جای تمسک به اصالت عدم قرینه نیست، زیرا احتمال وجود قرینه‌ی متصله و منفصله هیچ اثری ندارد تا بخواهیم با اصل آن را نفی کنیم، و فقط یک اصل - یعنی اصالة الظهور - جاری است.

روی فرمایش مرحوم میرزای نائینی - که موضوع حجّیت ظهور در نظر ایشان عبارت از ظهور تصدیقی به اضافه‌ی عدم قرینه‌ی منفصله بود - نسبت به قرینه‌ی متصله باید بالوجدان احرار کنیم که قرینه‌ی متصله در کار نیست زیرا اگر احتمال قرینه‌ی متصله در کار باشد اصل ظهور را احرار نمی‌کنیم پس ما در دو مورد می‌توانیم به اصالة الظهور تمسک کنیم. منفصله برخلاف ظهور وجود دارد و مورد دوّم جایی است که احتمال قرینه‌ی متصله و منفصله دهیم که در این مورد، اوّل اصل تعبّدی - یعنی اصالت عدم قرینه - را جاری می‌کنیم تا ظهور را احرار کنیم و بعد از آن اصالة الظهور را جاری می‌کنیم و می‌گوییم که این ظهور حجّت است.

اما روی مختار مرحوم آقای صدر - که موضوع حجّیت را ظهور تصدیقی به اضافه‌ی عدم علم به قرینه‌ی منفصله قرارداد - یک دفعه که ظهور تصدیقی داریم جز داریم که قرینه‌ی متصله و منفصله‌ای در کار نیست، در این حال می‌توانیم به اصالة الظهور تمسک کنیم. اما یک دفعه نمی‌دانیم که قرینه‌ی متصله‌ای بوده است یا نبوده است ولی قرینه‌ی منفصله وجود ندارد، در این جا فی الجمله به اصل عدم قرینه رجوع می‌کنیم - تفصیلش بعداً می‌آید - و بعد به اصالة الظهور تمسک می‌کنیم یعنی ظهور حجّت می‌شود. اما اگر احتمال قرینه‌ی منفصله را بدهیم یعنی بدانیم که قرینه‌ی متصله‌ای در کار نبود یا اگر این احتمال وجود داشت با اصالت عدم قرینه آن را نفی کردیم، حال اگر احتمال دهیم که قرینه‌ی منفصله در کار بود و به ما نرسید، نمی‌توانیم به اصالت عدم قرینه تمسک کنیم زیرا موضوع حجّیت، ظهور تصدیقی به اضافه عدم علم به قرینه‌ی منفصله بود که این موضوع بالوجدان محقق است. در این جا مرحوم میرزای نائینی احتیاج به اصالت عدم قرینه داشت. اما روی مبنای مرحوم آقای صدر، اگر احتمال قرینه‌ی منفصله را دادیم احتیاج به اجرای اصالت عدم قرینه نیست و اصالة الظهور جاری است چون ظهور بالوجدان ثابت است و عدم علم به قرینه‌ی منفصله نیز بالوجدان ثابت است.

مرحوم آقای صدر فرمود: فرمایش مرحوم اصفهانی درست نیست زیرا در حجّیت، ما به دنبال کاشفیت هستیم و می‌خواهیم مراد متکلم ایجاد است و غیر ارادی است. بله ظهور تصویری از علل تکوینی و نقش دارنده در ظهور تصدیقی است ولی کاشفیت ندارد.

و فرمایش مرحوم میرزا نیز درست نیست زیرا ایشان فرمود: موضوع حجّیت دو رکن دارد: یکی ظهور تصدیقی است و دیگری عدم وجود قرینه‌ی منفصله است. ما شنیدیم که متکلم گفت: (رأیت اسداً) و احرار هم کردیم که قرینه‌ی متصله نیآورده است. در مورد قرینه‌ی منفصله چگونه باید احرار عدم کنیم؟ وقتی احتمال دهیم که قرینه‌ی منفصله‌ای

در کار بوده و به ما نرسیده باشد - یعنی شکّ در وصول آن داریم نه شکّ در وجود آن - چه اصلی عند العقلاء داریم که این احتمال را نفی کند. اصل عقلایی، تبعّدی نیست بلکه اصل ظنی به ملاک کشف نوعی است. مرحوم میرزای نائینی برچه اساسی فرمود که در این جا اصلی به نام اصل عدم قرینه‌ی منفصله داریم.

بعد مرحوم آقای صدر مختار خودش را توضیح داد و فرمود: وقتی که ما یک کلامی داریم یک دفعه علم داریم که قرینه‌ی متصله و منفصله برخلاف نداریم، این ظهور بلاشک حجت است. و یک دفعه علم داریم که قرینه‌ی متصله نیست، اما احتمال می‌دهیم که قرینه‌ی منفصله‌ای باشد و به ما نرسیده باشد، ما چیزی به نام اصل عدم قرینه - در این حالت - نداریم. فقط ظهور تصدیقی داریم و همان ظهور تصدیقی کاشف و حجت است و قرینه‌ی منفصله را نفی می‌کند. ما در این جا فقط یک اصل داریم و آن هم اصالة الظهور است و به آن تمسک می‌کنیم و این اصالة الظهور وجود قرینه‌ی منفصله را نفی می‌کند.

حالت سوم این است که کلامی صادر شده باشد و ما می‌دانیم که قرینه‌ی منفصله‌ای در کار نیست ولی احتمال می‌دهیم که قرینه‌ی منفصله در کار باشد. وقتی شکّ در قرینه‌ی متصله داشته باشیم شکّ در اصل ظهور داریم. مرحوم آقای صدر فرمود: در جایی که ما احتمال قرینه‌ی متصله می‌دهیم سه صورت دارد: صورت اول این است که احتمال می‌دهیم وقتی متکلم گفت (رایت اسدا)، بعد از آن (فی المدرسه) را هم گفته است ولی ما حواسمان نبود و آن را نشنیدیم. در این صورت اصل عدم قرینه را داریم زیرا این اصل عدم قرینه لبّاً به اصل عدم غفلت برمی‌گردد. عقلاء در امور حسی - نه حدسی، زیرا خطاء در امور حدسی بیش‌تر از عدم خطاء است لذا در امور حدسی اصل عدم غفلت جاری نمی‌شود - اصلی به نام اصل عدم غفلت دارند زیرا ما نوعاً در امور حسی کمتر دچار غفلت می‌شویم و با اصل عدم قرینه ظهور را بدست می‌آوریم یعنی اصل عدم قرینه با جریانش، منقّح موضوع اصالة الظهور می‌شود و از اصالة الظهور عدم وجود قرینه‌ی منفصله را استفاده می‌کنیم.

صورت دوم این است که خودمان کلام را از متکلم نشنیده‌ایم بلکه شخص دیگری از ما نقل کرده است مثلاً کسی به ما بگوید که زید گفته است: (رایت اسدا)، در این صورت احتمال می‌دهیم که ناقل قرینه‌ی متصله لفظیه یا حالیه را برای ما نقل نکرده است و این عدم نقل یا از روی غفلت است - که اصالت عدم غفلت این را نفی می‌کند - و یا از روی تعدّد نقل نکرده است - که ثقه بودن شخص ناقل، تعدّد در عدم نقل را نفی می‌کند. - ناقل با سکوت خودش - شهادت سلویه - خبر می‌دهد که قرینه‌ای در کار نبوده است و فرض این است که ناقل ثقه است و در مقام بیان تمام مطلبی است که زید گفته است. و اگر چیزی را اضافه نکرد معلوم می‌شود که زید آن را نگفته است.

صورت سوّم این است که قرینه‌ای به ما نرسیده است، نه از خودمان احتمال غفلت می‌دهیم و نه در ناقل احتمال غفلت می‌دهیم و نه احتمال تعمّد در عدم بیان قرینه را می‌دهیم و احتمال قرینه از جهت دیگری است مثل این که نامه‌ای از طرف مولی به دست ما رسیده است و در ابتدایش نوشته است: (اکرم جیرانی) منتهی این نامه پاره شده است و بقیه‌اش نیست لذا احتمال می‌دهیم که بعد از کلمه‌ی (جیرانی)، با (الّا) بعضی از افراد را استثناؤ کرده باشد. در این حال ما احتمال وجود قرینه‌ی متصله را می‌دهیم که به ما نرسیده است در این جا اصل عدم قرینه جاری نمی‌شود و اصل عدم غفلت هم جاری نمی‌شود، چون احتمال غفلت در این جا وجود ندارد و تعمّدی هم در عدم بیان نیست پس کلام مولی مجمل می‌شود و ما نمی‌دانیم که (جیرانی) عامّ است یا تخصیص خورده است، بنابراین ظهور تصدیقی از بین می‌رود و وقتی که ظهور تصدیقی - که موضوع اصالة الظهور است - از بین رفت حکمش - یعنی اصالة الظهور - هم از بین می‌رود یعنی جاری نمی‌شود.

تا این جا به این نتیجه رسیدیم که دو اصل عقلایی - یعنی اصالة الظهور و اصالة عدم القرینه - داریم و این اصالة عدم القرینه فقط در قرینه‌ی متصله جاری می‌شود و در قرینه‌ی منفصله نمی‌آید این اصالت عدم قرینه فقط در یک صورت از سه صورت - یعنی جایی که احتمال غفلت می‌دهیم - جاری می‌شود و اصل عدم قرینه جایی که احتمال غفلت می‌دهیم - جاری می‌شود و اصل عدم قرینه با جریانش، موضوع اصالة الظهور - یعنی ظهور تصدیقی - را تحقق می‌بخشد. و از این جا می‌فهمیم که هم کلام شیخ - که فرمود: اصالة الظهور دائماً به اصل عدم قرینه برمی‌گردد - نادرست است، چون ما دو اصل داریم، و اصل عدم قرینه منقّح موضوع اصاله الظهور - یعنی ظهور تصدیقی - است، و هم کلام مرحوم آخوند - که فرمود: اصل عدم قرینه به اصالة الظهور برمی‌گردد - نادرست است به همین دلیلی که بیان شد.

مرحله‌ی دوّم بحث بیان مختار خودمان است. برای این که مختار خود را درباره‌ی موضوع حجّیت ظهور بیان کنیم اموری را به عنوان مقدّمه ذکر می‌کنیم.

امر اوّل: اقسام دلالت

دلالت عبارت از انتقال ذهن ما از یک شیء به شیء دیگر است. پس دلالت یک عملیه و انتقالی است که در ذهن ما ایجاد می‌شود دو طرف دلالت نیز در ذهن است به شیء اوّل یا منتقل عنه، دالّ گفته می‌شود و به شیء دوّم یا منتقل الیه مدلول گفته می‌شود و محال است که دلالتی باشد و دالّ یا مدلول نباشد.

مدلول از دو قسم خارج نیست. مدلول ما دائماً یا یک تصوّر است یا یک تصدیق است. دلالت را به اعتبار مدلول به دو قسم - دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه - تقسیم کردند.

در منطق گفته شد که تصدیق بر دو قسم است. تصدیق ظنی و تصدیق قطعی. بنابراین دلالت بر سه قسم می‌شود: اوّل دلالت تصویری است و آن، دلالتی است که مدلولش یک تصوّر است. دوّم دلالت ظنی است و آن، دلالتی است که مدلول، یک تصدیق ظنی است. سوّم دلالت قطعی است و آن، دلالتی است که مدلول، یک تصدیق قطعی است.

امر دوّم: مدالیل الفاظ

دالّ لفظی بر چند قسم است. در این باره یک نظریّه مشهور است و یک نظریّه مختار ما است.

نظریّه‌ی مشهور این است که دالّ لفظی بر پنج قسم است که عبارتند از اسم و فعل و حرف و هیئت و اعراب. هیئت بر دو قسم تقسیم می‌شود که عبارتند از هیئت مفردات - مثل هیئت کاتب و مقتول - و هیئت جمله - مثل هیئت (زید عادل) یا (ذهب زید).

ما هیئت مفردات را قبول نکردیم و گفتیم که هیئت مفردات مدلول ندارد. ما قبول کردیم که اعراب جزو دوال لفظیه است اما چون در مباحث اصولی - مثل اطلاق‌گیری و عموم‌گیری - ثمره‌ای ندارد بنابراین در اصول، دالّ لفظی را چهار قسم - یعنی اسم و فعل و حرف و هیئت کلام - قرار دادیم. آن‌چه که محل بحث ما است مدلول این‌هاست

در میان این چهار قسم فقط اسم، مدلول تصویری دارد - یعنی به مجرد شنیدن یک اسم، معنای تصویری آن در ذهن حاضر می‌شود - و فعل و حرف و هیئت کلام، مدلولشان تصدیقی است و مدلول اعراب نیز تصدیقی است.

در فعل و حرف و هیئت کلام، مدلول خود لفظ، تصویری نیست به همه‌ی این‌ها مدلول تصدیقی دارند و همیشه تصدیقات مقارن با تصورات هستند و در واقع این تصورات اجزاء مدلول هستند. نه خود مدلول. مدلول همان تصدیق است. این مطلب در غیر اسماء است و در اسماء، تصوّر، خود مدلول است نه جزء آن.

وقتی ما می‌گوییم: (زید کان فی المدرسه) اجزاء این کلام عبارت از (زید) و (کان) و (فی) و (ال) و (مدرسه) و هیئت جمله‌ی (زید کان فی المدرسه) است. وقتی می‌گوییم که مدلول اسماء مدلول تصویری است و مدلول افعال و حروف و هیئات کلام مدلول تصدیقی است معنایش این است که در این جمله شش مدلول پشت سرهم به ذهن ما می‌آید. در ذهن ما فقط یک مدلول می‌آید و آن مدلول تصدیقی است که در ساختن و شکل گرفتن آن، مدالیل اجزاء کلام و

هیئت کلام باهم نقش دارند و آن تصدیق را در ذهن ما ایجاد می‌کنند و در واقع یک ساختمان و یک مدلول وجود دارد.

امر سوّم: اقسام ظهور

در کلمات علمای اصول، (ظهور) دو اطلاق دارد: اطلاق اوّل ظهور به معنای دلالت داست، وقتی می‌گویند: (این کلام ظاهر است) یعنی دلالت دارد. اطلاق دوّم ظهور به معنای دلالت تصدیقیه‌ی ظنیه است. بنابر اطلاق اوّل ظهور، دلالت هر سه قسم (تصوری و تصدیقی ظنی و تصدیقی قطعی) را شامل می‌شود. ولی بنا بر اطلاق دوّم، دلالت فقط دلالت تصدیقی ظنی را شامل می‌شود.

فقهاء در مقابل (ظاهر)، نص را قرار دادند نص را اصطلاح به معنای دلالت قطعی است. مرحوم آقای صدر گاهی (ظهور) را به معنای دلالت ظنیه به کار برده است و شاید در کلمات دیگران هم اطلاق دوّم رایج‌تر باشد یعنی ظهور را در معنای دلالت ظنیه به کار ببرند. در مواردی که ما (ظهور) را به کار می‌بریم همین اطلاق دوّم - یعنی دلالت ظنیه - را اراده می‌کنیم.

کلمه‌ی (ظاهر) دو اطلاق دارد: گاهی (ظاهر) وصف لفظ - یا دالّ - است و گاهی وصف مدلول است. مثلاً اگر گفته شود: (صیغه‌ی امر ظاهر در وجود است) در این جا (ظاهر) وصف لفظ است. و اگر گفته شود: (وجوب، ظاهر صیغه‌ی امر است)، (ظاهر) وصف مدلول است.

مشهور بین اصولیین این است که ظهور - به اطلاق دوّم یعنی دلالت ظنیه - بر دو قسم است: ظهور استعمالی و ظهور جدّی.

مشهور قائل اند که ظهور - یا دلالت - استعمالی عبارت از این است که مخاطب می‌فهمد که متکلم اخطار این معنا را به ذهن اراده کرده است. مثلاً از شنیدن (رایت اسداً) می‌فهمد که متکلم از لفظ (اسد) اخطار معنای حیوان مفترس را به ذهن مخاطب اراده کرده است و با شنیدن (رایت اسداً فی المدرسه)، از قید (فی المدرسه) می‌فهمد که متکلم از لفظ (اسد) اخطار معنای انسان شجاع را به ذهن مخاطب اراده کرده است.

ما با این فرمایش موافق نیستیم. اولاً باید در تعبیر مشهور یک اصلاحی صورت بگیرد و آن اصلاح این است که کلمه‌ی (اخطار) را باید به کلمه‌ی (خطور) تبدیل کنیم، زیرا انتقال آن معنا به ذهن ارادی نیست تا متکلم بخواهد آن را اراده کند بلکه امری قهری است پس باید بگویند: ظهور استعمالی این است که متکلم استعمال لفظ را برای خطور معنای آن به ذهن اراده کرده است.

ثانیاً ما این تعریف را برای ظهور استعمالی قبول نکردیم. در جایی که متکلم قرینه - مثلاً فی المدرسه - را ذکر می‌کند، این قرینه هیچ اثری در ظهور استعمالی ندارد - قرینه فقط در ظهور جدی اثر می‌گذارد - زیرا بلافاصله با شنیدن لفظ (اسداً) معنای حیوان مفترس در ذهن خطور می‌کند. حتی اگر قرینه را اول ذکر کند و بعد از آن لفظ (اسداً) را ذکر کند، یعنی بگوید: (رأیت صباح الیوم فی المدرسه اسداً)، باز از شنیدن لفظ (اسداً) حیوان مفترس به ذهن خطور می‌کند - خصوصاً بنابر مسلک ما این امر خیلی روشن است زیرا ما چیزی جز (اسد) محسوس نداریم و (اسد) متصور می‌گردد کار نیست.

ما ظهور استعمالی را این‌گونه معنا می‌کنیم: هر متکلمی که عن اراده تکلم می‌کند و در مقام تفهیم است الفاظی را که به کار می‌برد این‌ها را برای سجع و قافیه به کار نمی‌برد، بلکه با توجه به مدلول و معنایی که دارند به کار می‌برد و اگر آن الفاظ این معانی را نداشت آن‌ها را به کار نمی‌برد بلکه الفاظی را به کار می‌برد که این معانی را داشت.

اولین شرط تفهیم کلام متکلم - در ظهور استعمالی - این است که ببینیم متکلم این الفاظ را با توجه به کدام معنا به کار برده است. به این ظهور، ظهور استعمالی گفته می‌شود. در مثال (رأیت اسداً فی المدرسه) متکلم با توجه به معنای (اسد) که حیوان مفترس است این لفظ را به کار برده است. لذا اگر معنای (اسد) انسان شجاع بود متکلم نمی‌گفت: (رأیت اسداً فی المدرسه). و اگر اسم حیوان مفترس (غضنفر) بود از همین کلمه استفاده می‌کرد و می‌گفت: (رأیت غضنفرأ فی المدرسه) چون آن لطافت و فهمی که در مجاز است معنای انسان شجاع آن را نمی‌رساند. بنابراین متکلم آن کلمه‌ای را به کار می‌برد که به معنای حیوان مفترس است چون خیلی فرق است بین این که متکلم بگوید: (من انسان شجاع را در مدرسه دیدم) و بین این که بگوید: (من شیری را در مدرسه دیدم).

آن‌چه که تا این‌جا بیان شد درباره‌ی ظهور استعمالی بود. ظهور دیگری هم برای کلام وجود دارد که به آن ظهور جدی می‌گویند وقتی متکلم کلامی را به کار می‌برد مخاطب مطلبی را از کلام او می‌فهمد که متکلم در مقام تفهیم آن به مخاطب بوده است. مثلاً وقتی متکلم می‌گوید: (زید کثیر الرماد) مخاطب از این جمله یک ظهور استعمالی می‌فهمد که بیانش گذشت و یک ظهور جدی می‌فهمد یعنی می‌فهمد که متکلم دارد از (جود و کرم زید) حکایت می‌کند. یا وقتی متکلم می‌گوید: (اکرم زیداً) مخاطب می‌فهمد که متکلم اکرام زید را بر او واجب کرده است. این فهم یک انتقال ذهنی است و به این ظهور، ظهور جدی یا ظهور در مراد جدی یا دلالت تصدیقیه دوم گفته می‌شود.

به عبارت واضح‌تر آن‌چه که متکلم در مقام تفهیم آن به مخاطب است به آن اصطلاحاً ظهور جدی یا ظهور در مراد جدی گفته می‌شود.

امر چهارم: قرینه

مشهور علمای ما گفتند که قرینه بر دو قسم تقسیم می‌شود: قرینه‌ی متصل به کلام و قرینه‌ی منفصل از کلام.

قرینه‌ی متصل در نظر مشهور یکی از دو نقش را دارد: یا در ظهور استعمالی تصرف می‌کند و یا در ظهور جدی تصرف می‌کند. در مثال (رأیت اسداً فی المدرسة)، (فی المدرسة) قرینه‌ی متصله‌ای است که در ظهور استعمالی تصرف می‌کند. و در مثال (اکرم العالم و تکرّم زیداً)، (لاتکرم زیداً) در ظهور استعمالی (العالم) تصرف نمی‌کند - زیرا لفظ (العالم) در معنای خودش استعمالی شده است - بلکه در ظهور جدی آن تصرف می‌کند. اگر این قید نبود ظهور جدی (العالم) در اطلاق بود ولی این قید جلوی این ظهور را گرفت و نگذاشت که ظهور جدی آن در اطلاق منعقد شود.

کار قرینه‌ی منفصله در نظریه‌ی مشهور این است که ظهوری را که منعقد شده است از حجّیت می‌اندازد. مشهور در قرینه‌ی منفصله این تفکیک را نکردند که کدام ظهور - استعمالی یا جدی - را از حجّیت می‌اندازد؟ اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم روی نظر مشهور قرینه‌ی منفصله ظهور جدی را از حجّیت می‌اندازد.

اگر ما یک قرینه‌ی منفصله بیاوریم و این قرینه جلوی ظهور استعمالی را بگیرد - مثلاً اگر امروز متکلم بگوید: (رأیت اسداً صباح الیوم) و فردا کسی را نشان دهد و بگوید: (هذا هو الاسد الذی رأیته امس) - مشهور این را متعرض نشدند ولی به نظر می‌رسد که آنان این استعمال را غلط می‌دانند. پس قرینه‌ی منفصله ظهور جدی را از حجّیت می‌اندازد و کاری به ظهور استعمالی ندارد.

ما براین فرمایش مشهور دو تعلیقه داریم:

تعلیقه‌ی اول در قرینه‌ی متصله است. ما از کسانی هستیم که معتقدیم قرینه‌ی متصله در ظهور و مراد استعمالی هیچ تصرفی نمی‌کند قرینه‌ی متصله فقط در ظهور جدی تصرف می‌کند. وقتی متکلم گفت: (رأیت اسداً فی المدرسة) مخاطب باز هم این تصدیق را دارد که متکلم لفظ (اسداً) را با توجه به مدلول و معنایش که (حیوان مفترس) است به کار برده است. اما مراد جدی متکلم از این لفظ، (انسان شجاع) است.

و تعلیقه‌ی دوم در قرینه‌ی منفصله است. این تعلیقه، تعلیقه‌ی توضیحی است. جماعتی از علمای ما منکر قرینه‌ی منفصله شدند و آن را بی‌معنا دانستند. برای مثال وقتی متکلم می‌گوید: (دیروز تمام راه از مدرسه تا منزل را دویدم) و فردا می‌گوید: (نیمه‌ی دوم راه را سوار ماشین شدم). این قرینه است بر این که مراد متکلم از کلام اول این بود که بخشی از راه را دویده است. ولی در واقع این قرینه نیست بلکه از قبیل تصحیح و اصلاح کلام سابق است.

ما در جملات خبریه قرینه‌ی منفصله نداریم. مثلاً اگر متکلم گفت: (دیشب، تمام وقت را بیدار بودم) و فردا بگوید: (یک ساعت مانده به اذان صبح را خوابیده بودم) این کلام از قبیل اصلاح و تصحیح یا نسخ کلام گذشته است.

ما قرینه‌ی منفصله را فقط در جملات انشائیّه و نظایرش - مثل باب احکام و باب قوانین و باب تعلیم و تعلّم - پذیرفته‌ایم و گفتیم که این امر عرفی نیز هست. مثلاً مولایی می‌خواهد شب جمعه همسایه‌هایش را دعوت کند. الان به خادمش می‌گوید: (روز پنجشنبه، همسایه‌ها را برای شام دعوت کن) اما سه نفر را می‌خواهد استثناء کند. برای این کار قبل از وقت عمل - مثلاً شب پنجشنبه یا صبح پنجشنبه - به خادمش می‌گوید: (این سه نفر را دعوت نکن) در این صورت، خادم به او نمی‌گوید که رأی و نظر تو عوض شده است و چرا کلام سابق را نقض کردی؟ بلکه بین این دو کلام مولی تهافتی نمی‌بیند.

کار قرینه‌ی منفصله در انشائیات این است که از زمان وصولش کلام قبلی را در مراد جدی از حجّیت می‌اندازد. لذا صاحب حدائق فرمود که (در قرائن منفصله احکام تعارض جاری می‌شود و این‌ها عرفاً متعارض هستند) سرّ این کلام این است که ایشان به قرائن منفصله در اخبارات نظر داشته است چون در باب انشاء این‌ها عرفاً متعارض نیستند و اگر به وجدان خود نیز مراجعه کنیم می‌بینیم که باب انشاء و نظایر آن، قرینه‌ی منفصله را قبول می‌کنند.

بنابراین این‌که عده‌ای گفتند که ما قرینه‌ی منفصله داریم وعده‌ای گفتند که ما قرینه‌ی منفصله نداریم و به تعبیر دیگر در قرائن منفصله احکام تعارض جاری می‌شود، جمع بین این دو قول تفصیل بین جملات انشائیّه و جملات اخباریه است به بیانی که گذشت.

امر پنجم: معنای حجّیت ظهور

از کلام مرحوم آخوند<sup>۱</sup> در کفایه و از کلمات دیگران مانند مرحوم آقای صدر<sup>۲</sup> استفاده می‌شود که آنان حجّیت ظهور را به معنای کاشفیت گرفتند. یعنی وقتی از حجّیت ظهور بحث می‌کنیم بحث ما در این است که آیا ظهور می‌تواند کاشف از مقصود و مراد متکلم باشد یا نه؟

ما با این فرمایش موافق نیستیم، چون در کاشفیت دو احتمال وجود دارد و اگر هر یک از آن‌ها مراد باشد این فرمایش درست نیست. احتمال اوّل این است که مراد از کاشفیت، کاشفیت ظنیه باشد یعنی ظاهر، کاشف ظنی از مراد متکلم است یا نیست؟ اشکال این احتمال این است که این معنا، معنای حجّیت ظهور نیست بلکه معنای خود ظهور است،

<sup>۱</sup> - الکفایه: ۲۸۱.

<sup>۲</sup> - البحوث ۴: ۲۶۹.



چون ما ظهور را به معنای دلالت ظنیه گرفتیم. احتمال دوم این است که مرادشان از کاشفیت، معنای لغوی و عرفی کاشفیت نباشد، بلکه مراد از آن کاشفیت منطقیه باشد یعنی ظهور حد وسط برای اثبات واقع می‌شود. این احتمال هم درست نیست زیرا ظهور وسط واقع نمی‌شود و این طور نیست که ما به کمک ظهور حد اکبر را برای حد اصغر ثابت کنیم. مثلاً وقتی متکلم می‌گوید (زید عادل)، می‌گوییم که متکلم از این کلام تفهیم حکایت و اخبار از عدالت زید را به ما اراده کرده است. از این که متکلم این را اراده کرده است نمی‌توانیم ظهور را حد وسط قرار دهیم چون امکان دارد متکلم این معنا را اراده کرده باشد و امکان دارد که این معنا را اراده نکرده باشد. به عبارت دیگر یک رابطه‌ی منطقی بین آن چه که متکلم اراده کرده است و آن چه که ظاهر کلام او است وجود ندارد، چون ممکن است که اراده‌ی تفهیم معنایی که ظاهر کلام است نکرده باشد بنابراین معنای حجّیت ظهور همان حجّیت اصولی است که به معنای منجزیت و معذرت است یعنی متکلم براساس ظهور کلامش می‌تواند عذر بیاورد. مثلاً اگر مولی فرمود: (اکرم زیداً) و عبد زید را اکرام نکرد، و فرض این است که صیغه‌ی امر ظاهر در وجوب است مولی می‌تواند عبدش را مؤاخذه کند که چرا تو با ظاهر کلام من مخالفت کردی و زید را اکرام نکردی؟ و اگر مولی فرمود: (ینبغی اکرام زید) و فرض این است که لفظ (ینبغی) ظهور در وجوب اکرام ندارد بلکه ظاهر در ترخیص است. اگر عبد زید را اکرام نکند و مولی از او پرسد که چرا زید را اکرام نکردی؟ عبد احتجاج می‌کند که ظاهر کلام شما در ترخیص بود نه وجوب. لذا معنای حجّیت ظهور چیزی جز منجزیت و معذرت نیست همان طوری که در حجّیت خبر ثقه همین معنا گفته می‌شود.

این تمام کلام در مقدمه بود که در آن پنج امر را ذکر کردیم.

بعد از بیان این امور وارد اصل بحث می‌شویم و می‌[وهمیم بینیم که موضوع حجّیت ظهور و موصوف به آن چه چیزی است؟

مشهور ظهور را به سه قسم - ظهور تصویری و ظهور استعمالی و ظهور جدّی - تقسیم کردند.

ما این سه ظهور را قبول کردیم. منتهی اسم اولی را ظهور نگذاشتیم به تعبیر دیگر ما سه دلالت داریم که عبارتند از: دلالت تصویری و دلالت استعمالیه و دلالت جدیه. ما از دلالت جدیه و دلالت استعمالیه تعبیر به ظهور می‌کنیم.

در ما نحن فیه ما با مرحوم آقای صدر فی الجمله موافق هستیم یعنی موضوع و موصوف حجّیت ظهور را ظهور جدّی به ضمیمه‌ی عدم احراز قرینه‌ی منفصله می‌دانیم. و فرق نظر ما با نظر مرحوم آقای صدر در این است که ایشان فرمود که موضوع حجّیت ظهور تصدیقی به اضافه‌ی عدم احراز قرینه‌ی منفصله است ولی نظر ما این است که موضوع حجّیت ظهور جدّی به اضافه‌ی عدم احراز قرینه‌ی منفصله است و فرق این دو واضح است، زیرا ظهور

تصدیقی در نظر مرحوم آقای صدر دو شقّ داشت یک شقّ آن ظهور استعمالی است و شقّ دوم آن، ظهور جدّی است پس بنابر فرمایش ایشان هم ظهور جدّی موضوع حجّیت ظهور است و هم ظهور استعمالی موضوع حجّیت ظهور است ولی در نظر ما دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه استعمالیه موضوع حجّیت ظهور نیست.

چرا ما می‌گوییم که دلالت تصویری و ظهور استعمالی موضوع حجّیت نیست؟

وجهش با تأمل در مطالب گذشته روشن می‌شود، زیرا سابقاً گفتیم که وقتی قرینه‌ای برخلاف ظاهر می‌آوریم این قرینه در قرینه تصویری و ظهور استعمالی تصرفی ندارد یعنی این دو ظهور به حال خود باقی است. مثلاً اگر مولی فرمود: (اکرم العالم) و بعد از آن بلافاصله فرمود: (لا بأس تبرک اکرامه) مشور قائل شدند که صیغه‌ی امر - یعنی هیئت امر - ظهور در وجوب دارد، و همچنین قائل اند که مدلول تصویری و ظهور استعمالی امر در وجوب است و متکلم با توجه به این معنا، هیئت امر را به کار برده است، اگر بگوییم که این ظهور - یعنی ظهور استعمالی - حجّت است، معنایش این است که عبد با ترک اکرام عقوبت می‌شود در حالی که قرینه‌ی متصله (لا بأس بترک اکرامه) وجود دارد که می‌گوید این ظهور - یعنی ظهور استعمالی هیئت امر در وجوب - مراد جدّی متکلم نیست.

بنابراین حجّیت ظهور تصویری - و به تعبیر ما دلالت تصویری - و ظهور تصدیقی استعمالی بی‌معنا است زیرا اگر قرینه برخلاف هم باشد این دو به حال خودشان باقی است. پس فقط یک ظهور باقی می‌ماند که می‌تواند موضوع حجّیت ظهور باشد و آن ظهور، ظهور تصدیقی جدّی است.

در مورد قرینه‌ی متصله، یک وقت علم به عدم وجودش داریم و در این صورت علم به ظهور داریم. و یک وقت احتمال وجود قرینه‌ی متصله را می‌دهیم. گاهی منشأ این احتمال، احتمال غفلت خود مخاطب است مثل این که متکلم گفت: (رأیت اسداً یرمی) و مخاطب غفلاً لفظ (یرمی) را نشنیده است. و گاهی منشأ این احتمال، احتمال غفلت ناقل این کلام است مثل این که ناقل کلام، (یرمی) را غفلاً نقل نکرده است. برای نفی هر یک از این دو احتمال اصالت عدم غفلت جاری می‌شود. احتمال سوّم این است که ناقل عمداً قرینه‌ی متصله - مثل یرمی - را نگفته است. در این حال، و ثاقت راوی این احتمال را نفی می‌کند. زیرا ثقه کسی است که در نقل اقوال امین است و تمام آن چه که در معنی دخیل است نقل می‌کند. احتمال چهارم این است که در اثر این نقل روایت که واسط می‌خورد ناقل دقت و قرائن کلام را از دست می‌دهد و این به‌طور قهری است نه ارادی و عمدی. اگر این احتمال واقع شود نافی این احتمال وجود ندارد.

مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> شبهه‌ای را مطرح کرده است و آن شبهه این است که یک بخش از قرائن متصله، ارتکاز است مثلاً بین فقهاء این مسأله مطرح می‌شود که آیا شخص جنب، علاوه بر غسل جنابت باید وضوء هم بگیرد یا نه؟ وقتی از امام ۷ پرسیده می‌شود امام ۷ می‌فرماید: (ای وضوء انفی من الغسل). مخاطب از این کلام می‌فهمد که مراد امام ۷ از غسل، غسل جنابت است. این مخاطب کلام امام ۷ را برای شخص دیگر نقل می‌کند و چون ارتکاز مخاطب با آن فرد، یکی است آن فرد هم از غسل، غسل جنابت را می‌فهمد. این کلام همین‌طور از شخصی شخص دیگر نقل می‌شود و قرن‌ها این نقل انجام می‌گیرد تا کلام امام به دست ما می‌رسد و ما از لفظ (الغسل) در جمله‌ی (ای الوضوء نقی من الغسل) مطلق غسل را می‌فهمیم و می‌گوییم که مطلق غسل برای وضوء کفایت می‌کند. مرحوم آقای صدر این شبهه را مطرح کرد که این احتمال در قرائن لبّیه و متصله نافی ندارد منتهی چون ایشان دید که این شبهه دارای آثاری است آن را جدّی نگرفت و سریع از آن ردّ شد و فقط به آن اشاره کرد

این کلام، نسبت به قرینه‌ی متصله بود.

در مورد قرینه‌ی منفصله یک دفعه احتمال می‌دهیم که ناقل عمداً قرینه‌ی منفصله را نقل نکرده است. و ثاقت ناقل این احتمال را نفی می‌کند، چون فرض این است که راوی ثقه است. احتمال دوم این است که ناقل و راوی، غفله، برای ما قرینه‌ی منفصله را نقل نکرده است که در این صورت اصالت عدم غفلت این احتمال را ردّ می‌کند. احتمال سوم، احتمال عدم وصول است به این معنا که احتمال می‌دهیم راوی فقط عامّ - مثل (اکرم العالم) - را شنیده است. این احتمال، اصل نافی ندارد ولی در حجّیت، خود ظهور و عدم احراز قرینه‌ی منفصله کافی است و در این حال به ظهور عمل می‌شود. شاهدش این است که اگر از متکلم شنیدیم: (اکرم کلّ جیرانی یوم الجمعة) و احتمال دهیم که چند روز بعد او می‌گوید: (لا تکرّم زیداً) به صرف این احتمال نمی‌رویم و از متکلم سؤال نمی‌کنیم. لذا از الان می‌توانیم به دنبال وسایل پذیرایی و اکرام همه‌ی همسایه‌ها برویم، و منتظر نمی‌مانیم تا آخر وقت برسد به این خاطر که شاید متکلم چند نفر را استثناء کند. لذا عدم احراز قرینه‌ی منفصله کافی است.

از مطالب بیان شده، روشن می‌شود که اصالت عدم قرینه از صغریات اصالت عدم غفلت است و اگر احتمال دهیم که در امور حسی، کسی دچار غفلت شده است به این احتمال، اعتناء نمی‌کنیم، زیرا اگر به آن اعتناء شود زندگی اجتماعی مختل می‌شود. لذا در مثل اصالة الصحة و قاعدة الفراغ و قاعدة التجاوز قائل شدیم که این‌ها تعبّدی نیستند بلکه قاعده‌ی عقلایی هستند که شارع مقدّس آن را امضاء کرده است. ما هر سه قاعده را به یک قاعده - یعنی اصالت عدم غفلت - برگرداندیم که این‌ها اصالت عدم قرینه به اصالت عدم غفلت برمی‌گردد و این اصل به مناسب‌های

<sup>۱</sup> - البحوث ۴: ۲۷۰.

مختلف، اسم‌های مختلف پیدا کرده است و الا یک اصل و قاعده بیش‌تر نداریم. و این اصل - یعنی اصالت عدم غفلت - هم در فعل خود مکلف جاری است و هم در فعل دیگران جاری است.

ما حصل نظر ما این شد که موضوع حجّیت ظهور، عبارت از ظهور جدّی به اضافه‌ی عدم احراز قرینه‌ی منفصله است. این تمام کلام در جهت ثانیه بود.

### الجهة الثالثة: اصاله الظهور و الاصول اللفظية الاخرى

در باب الفاظ اصول عیدیه‌ای مطرح می‌شود و در بین علمای ما نیز رایج است مثل اصاله الحقیقه و اصاله العموم و اصاله الاطلاق و اصاله عدم الاستخدام و اصاله عدم التقدير و اصاله عدم الحذف، که در مقام استظهار از این اصول کمک گرفته می‌شود.

گفته شد که ما یک اصل بیشتر نداریم و آن اصل اصاله الظهور است و اصول لفظیه‌ی دیگر حصص این اصل هستند و اصاله الظهور عنوان عامّ است که در یک مورد از این اصل تعبیر به اصاله الحقیقه و در مورد دیگر از این اصل تعبیر به اصاله العموم و در مورد سوم از این اصل تعبیر به اصاله الاطلاق می‌شود. به این اصول، اصول لفظیه گفته می‌شود و این‌ها محل بحث نیست.

در این مقام، اصل دیگری به نام اصل عدم قرینه داریم. بحث شد که نسبت بین اصالت عدم قرینه با اصاله الظهور چه نسبتی است؟

در این مورد سه نظریه مطرح شده است:

نظریه‌ی اوّل نظریه‌ی مرحوم شیخ است. مرحوم شیخ<sup>۱</sup> قائل بود که ما اصلاً دو اصل به نام اصاله الظهور و اصالت عدم قرینه نداریم. بلکه یک اصل داریم و آن اصل، اصل عدم قرینه است و از این اصل گاهی به اصاله الظهور هم تعبیر می‌شود.

نظریه‌ی دوّم نظریه‌ی مرحوم آخوند است که فرمود: ما یک اصل داریم و آن اصل، اصاله الظهور است.

نظریه‌ی سوم نظریه‌ی مشهور است که قائلند ما دو اصل - به نام اصاله الظهور و اصالت عدم قرینه - داریم و هیچ یک از این دو به دیگری رجوع نمی‌کند.

<sup>۱</sup> - الرسائل ۱: ۱۳۵.

مراد از اصل عدم قرینه، عدم قرینه‌ی متصله است. به‌طور کلی وقتی علماء کلمه‌ی (قرینه) را به‌کار می‌برند مرادشان قرینه‌ی متصله است و اگر مرادشان قرینه‌ی منفصله یا اعم از قرینه‌ی متصله و منفصله باشد آن را مشخص می‌کنند.

اصل عدم قرینه‌ی متصله، محقق و منقح اصالة الظهور است چون این قرینه در ظهور تأثیرگذار است. پس ظهور وجوداً و عدماً دائر مدار وجود و عدم قرینه است و قرینه ظهور را عوض می‌کند. لذا در اصالة الظهور که باید وجود اصل ظهور را احراز کنیم، مقدمه‌ی اولش این است که اصل عدم قرینه را وجدانا یا تعبدا احراز کنیم. در بعضی از موارد می‌آنیم که قرینه وجدانا نیست و در مواردی که نمی‌توانیم یک اصل عدم قرینه - که اصل عقلایی است - وجود دارد و قبلاً گذشت که مرحوم آقای صدر این اصل را به اصل عدم غفلت برگردانده است.

نتیجه‌ی بحث این شد که ما دو اصل داریم: یک اصل عدم قرینه داریم که منقح و محقق موضوع اصالة الظهور است و یک اصل ظهور داریم که موضوع حجیت ظهور است و این‌طور نیست که یکی از این دو اصل بر دیگری برگردد، این تمام کلام در جهت تالشه بود.

#### الجهة الرابعة: التفصيل في حجية الظهور

در این جهت از تفصیلاتی بحث می‌شود که بعضی از علماء در حجیت ظهور قائل شدند و گفتند که بعضی از ظهورها حجت نیست و بعضی از ظهورها نسبت به بعضی از افراد حجت و نسبت به بعضی غیر حجت است. در مورد حجیت ظهور سه تفصیل معروف وجود دارد:

تفصیل اول به لحاظ مکلف و افراد آن است. گفته شد کلام متکلم که ظهورش حجت است نسبت به همه افراد حجت نیست بلکه فقط نسبت به مقصودین به افهام حجت است و نسبت به غیر من قصد افهامه حجت نیست.

ما یک مخاطب داریم و یک مقصود بالا فهم داریم. نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است. مخاطب کسی است که طرف خطاب ما است و خطاب به او القاء می‌شود و لازم نیست که این مخاطب حاضر باشد مثل این که گفته شود: (ایها الناس) و مراد تمام مردم دنیا باشد. اما مقصود به افهام کسی است که غرض متکلم از کلام، تفهیم او است مثلاً کسی در حال مباحثه با دوستانش است و می‌گوید (می‌خواهم نکته‌ای را بگویم متوجه باشید) و مقصودش این است که همه‌ی کسانی که در این مباحثه هستند یک وقت کسی که در حال مباحثه با دوستانش است می‌گوید: (دوستان، می‌خواهم نکته‌ای را بگویم) و مقصود به افهام او از آن نکته، اشخاص حاضر نیستند بلکه یک فرد غیر حاضر مثل (زید) مقصود به افهام است و گوینده می‌خواهد این نکته به گوش زید برسد. در این‌جا دوستان گوینده مخاطب هستند ولی مقصود به افهام نیستند و زید مقصود به افهام هست ولی مخاطب نیست یا گاهی در یک مباحثه

که ده نفر در آن حاضرند یک کسی می‌گوید: (دوستان این نکته را در نظر داشته باشید) مخاطب همه‌ی ده نفر هستند اما مقصود به افهام متکلم، دو نفر از میان این ده نفر هستند و غرض گوینده این است که آن دو نفر آن نکته را متوجه شوند.

در این جا شبهه‌ای مطرح می‌شود که در خطابات شرعیه چه نیازی به این تفصیل است؟ شارع مقدّس با کسی خصوصی سخن نمی‌گویند. مقصود به افهام قرآن و روایات همه‌ی مردم هستند. پس این طور نیست که در آیات و روایات مثالی برای این تفصیل داشته باشیم.

این مطلب در خطابات شرعیه هم صغری دارد. مثلاً گفته شد که قرآن مجید خطابی برای معصومین: است و مقصودین به افهام آن فقط معصومین: هستند و چون ما مقصود به افهام نیستیم ظواهر کتاب برای اُمّا حجتّ نیست و همیشه باید به معصومین: مراجعه کنیم و ببینیم که آنان از آیات چه فهمیده‌اند و ما از آنان اخذ کنیم. بعضی از علماء راجع به روایات نیز همین مطلب را گفتند، چون از بعضی از روایات بدست می‌آید که مثلاً امام به زراره این مطلب را فرمود و راوی آن را شنید و برای ما نقل به معنا کرده این مطلب را فرمود و راوی آن را شنید و برای ما نقل به معنا کرده این برای ما حجتّ نیست چون نه ما مقصود به افهام هستیم و نه آن شخص راوی مقصود به افهام است. حتّی در جایی که راوی نقل به لفظ هم می‌کند برای ما حجتّ نیست، زیرا ما و راوی مقصود به افهام نبودیم.

عمده این است که ببینیم وجه این تفصیل چیست؟

برای این تفصیل به دو وجه استدلال شده است: وجه اول سیره‌ی عقلاء است و گفته شد که در سیره‌ی عقلاء محرز نیست که ظهور نسبت به غیر من قصد افهامه حجّت باشد. آن چه که مسلماً از سیره ثابت است حجّیت ظهور نسبت به من قصد افهامه است سیره‌ی عقلاء دلیل لبی است و اگر شک در حجّیت ظهور نسبت به غیر من قصد افهامه در سیره‌ی عقلاء داشته باشیم این شک مساوی با قطع به عدم حجّیت است.

وجه دوم این است که ما در اصاله الظهور - و به تعبیر دیگر در حجّیت ظهور - هر جا که احتمال قرینه می‌دادیم آن را با اصل عدم قرینه - که به اصل عدم غفلت برمی‌گردد - نفی می‌کردیم. اگر ساع - یعنی کسی که مقصود به افهام است - شنید که متکلم گفت: (رایت اسداً) و احتمال دهد که متکلم قرینه‌ای را به کار برده است و او متوجه نشده است اصل عدم قینه و عدم غفلت این احتمال را نفی می‌کند اما کسی که مقصود به افهام نیست احتمال می‌دهد که بین متکلم و بین من قصد افهامه قرینه‌ای وجود دارد و او آن قرینه را نمی‌داند در این حال اصالت عدم قرینه بدر

نمی‌خورد زیرا این اصل از اصالت عدم غفلت ناشی می‌شود و در ما نحن فیه غفلتی در کار نیست بلکه ما احتمال می‌دهیم که قرینه‌ای قراردادی بین متکلم و مقصود به افهام وجود داشته باشد و اصل نافی این احتمال وجود ندارد.

از این دو وجه به یک بیان جواب داده شد و گفته شد که اگر قرینه‌ای برخلاف نباشد ظهور حالی یک متکلم این است که در مقام محاورات به همان سلوک عرفی در محاوراتشان عمل می‌کند. اگر کسی در مقام تفهیم یک مطلب سخنی را بگوید و قرینه‌ای برخلاف نباشد آن را حمل می‌کنیم بر این که به همان روش عرفی عمل می‌کند یعنی الفاظ را در همان مفاهیم عرفی به کار می‌برد و کلام را در مدلول عرفی آن استعمال می‌کند و از قرائن عرفیه استفاده می‌کند و از قرائن غیرعرفیه اجتناب می‌کند. گاهی اوقات یک قرینه وجود دارد مثلاً کسی در یک علم خاص کتابی می‌نویسد مثلاً صاحب کفایه در علم اصول کتاب کفایه را می‌نویسد: ما الفاظ این کتاب را نمی‌توانیم بر مفاهیم عرفیه‌ی آن حمل کنیم. وقتی که ایشان در این کتاب کلماتی همچون (امر) و (نهی) و (دلالت) و (ظهور) را به کار می‌برد آن اصطلاحی که در علم اصول مطرح است از آن فهمیده می‌شود. اما کسی که در علم تاریخ کتاب می‌نویسد تمام الفاظ آن بر مدالیل عرفی حمل می‌شود نه این که آن‌ها را بر اصطلاحات خاص حمل کنیم.

در ما نحن فیه هم یک ظهور حالی از متکلم وجود دارد که اگر قرینه‌ای برخلاف نباشد متکلم، کلامش بر محاورات عرفیه حمل می‌شود. شاهدش این است که فرض کنیم کسی از پشت دیوار رد می‌شود و متوجه می‌شود که دو نفر با هم صحبت می‌کنند او استراق سمع می‌کند و می‌شنود که یکی از آن دو نفر می‌گوید: (ما زید را کشتیم و تمام اموالش را به سرقت بردیم). اگر بعد از این جریان، این شخص در دادگاه حاضر شود و جریان را نقل کند، نقل او در دادگاه مسموع است با این که او مقصود به افهام نبوده است. و اگر شخصی که اقرار کرد بخواهد معنای دیگری را برای (کشتن) - که این معنا غیر عرفی است - ذکر کند سخنش مسموع نیست مگر این که قرینه‌ای برخلاف باشد. پس تفصیل اول درست نیست.

تفصیل دوم تفصیل بین ظهوری است که ظن به خلاف آن داریم و بین ظهوری که ظن به خلاف آن نداریم. گفته شد که ظهور نسبت به کسی حجت است که ظن به خلاف نداشته باشد و اگر کسی ظن به خلاف داشته باشد ظهور بر او حجت نیست. بعضی بالاتر از این گفته، یعنی گفتند که شرط حجیت ظهور حصول به وفاق است. ولی این قول ضعیف است.

توضیح تفصیلی که ذکر شد این است که مثلاً متکلم کلامی را به کاربرد که به لحاظ عرفی ظهور دارد - این را به این خاطر می‌گوییم که بعضی گفتند: ظهور کلام با ظن به خلاف داشتن تناقض دارد چون ظهور به معنای دلالت ظنی است و دلالت ظنی با ظن به خلاف جمع نمی‌شود. مراد از این که ظن به خلاف دارد این است که - یک ظهور

عرفی برای کلام منعقد شده است ولی برای مستمع این ظهور و دلالت ظنیه پیدا نشده است، زیرا ظن به خلاف دارد یعنی به خلاف معنای ظاهر ظن دارد. مثل این که مولایی به عبیدش گفت: (اکرموا العلماء) و فرض کردیم که صیغه‌ی امر ظهور در وجوب دارد منتهی سامع که یکی از عبید است اعتقاد ظنی پیدا کرد که این وجوب مراد جدی متکلم نیست بلکه مراد جدی متکلم استحباب اکرام است. - این که گفته شد متکلم اعتقاد ظنی پیدا کرد به این خاطر است که مورد اتفاق است که وقتی سامع اعتقاد جزمی به خلاف پیدا کرد ظهور نسبت به او حجت نیست. - آیا ظهور امر در وجوب نسبت به این سامع حجت است یا نیست؟ اگر بر این سامع حجت باشد به این معنا است که این سامع نمی‌تواند اکرام علماء را ترک کند. اما اگر بر سامع حجت نباشد او مغیر بین اکرام و عدم اکرام است چون فرض این است که مراد جدی متکلم - به ظن او - استحباب اکرام علماء است. این تفصیلی است که بعضی به آن قائل شدند.

دلیل این تفصیل این بود که حجّیت ظهور یک حجّیت شرعی نیست بلکه یک حجّیت عقلائیه است و حجج عقلائیه براساس تعبد نیستند بلکه براساس یک کاشفیت نوعیه هستند ولو این که این کاشفیت ظنیه باشد. وقتی که مکلف ظن فعلی برخلاف داشته باشد حجّیت ظهور نسبت به او معنایی ندارد.

بر این دلیل اعتراض وارد شد و کسانی که اعتراض کردند اتفاقاً به نفس همان سیره‌ی عقلاء تمسک کردند و گفتند که اگر به وجدان خود رجوع کنیم می‌بینیم که عندالعقلاء اگر مولایی امر کند و عبد در مقام عذرخواهی بگوید که شما گفتید که علماء را اکرام کن، ولی برای من ظن پیدا شد که مرادتان استحباب این کار بود. ظهور کلام شما وجوب بود ولی مضمون من استحباب بود، عقلاء این کلام را از عبد نمی‌پذیرند.

از این اعتراض جواب دادند و گفتند که در سیره‌ی عقلاء اگر کسی ظن به خلاف داشت گاهی عقلاء به این ظن ترتیب اثر می‌دهند و به ظهور کلام عمل نمی‌کنند. مثلاً اگر تاجری می‌خواهد جنسی را بفروشد و قیمت آن را نمی‌داند به همکارش زنگ می‌زند و قیمت آن جنس را می‌پرسد، او هم یک قیمتی را می‌گوید. ولی این تاجر ظن به خلاف برای او پیدا می‌شود یعنی این که دوستش آن قیمت را گفته است ظاهر آن قیمت مرادش نیست بلکه مرادش این بود که کسی کمتر از این مقدار نمی‌فروشد و الا قیمت واقعی آن جنس، به مقداری که دوستش گفته است نیست یا مرادش این است که او گفت من به این مقدار می‌فروشم و اخلاق او این است که اجناس را به زیر قیمت می‌فروشد. در این حال برای تاجر ظن به خلاف پیدا می‌شود، اما ظاهر کلام دوستش همان قیمتی است که گفته است. عقلاء به این ظن به خلاف ترتیب اثر می‌دهند و به ظهور آن کلام عمل نمی‌کنند.



مرحوم میرزای نائینی<sup>۱</sup> بر این جواب مناقشه کرد و فرمود که مجیب بین اغراض شخصیه و تکوینیه و بین اغراض تشریعیه خلط کرده است. در اغراض شخصیه یا تکوینیه همان است که مجیب گفته است یعنی وقتی به ظهور عمل می‌کنیم که ظن به خلاف آن نداشته باشیم مثلاً شک داریم که آیا این پاک است یا نجس اس؟

وثقه‌ای خبر می‌دهد که این آب پاک است. ظاهر کلام او این است که این آب طاهر شرعی است ولی ظن قوی داریم که مرادش از پاک بودن پاک بودن تکوینی است یعنی نظیف است و آلوده نیست. این در اغراض شخصیه بود. اما در اغراض تشریعیه - یعنی در رابطه‌ی بین مولی و عبد - عقلاء به ظهور عمل می‌کنند ولو ظن به خلاف باشد مثلاً مولی دوستی به نام (زید) دارد و ما دو زید داریم که یکی (زید بن عمرو) و دیگری (زید بن بکر) است و آن کسی که دوست مولی است زید بن عمرو است نه زید بن بکر. وقتی مولا گفت: (زید را دعوت کن) ظهور (زید) در زید بن عمرو است ولی عبد ظن دارد که مراد مولی از (زید) زید بن بکر است زیرا زید بن عمرو انسانی بی‌سواد و بی‌صفا است و بعید است که مولی وقتش را برای او صرف کند و با او بنشیند اما زید بن بکر انسان با سواد و متدین و با صفایی است به این خاطر برای عبد ظن پیدا می‌شود که مراد از (زید) زید بن بکر است ولی او رفیق مولی نیست. در این جا عبد نمی‌تواند به واسطه‌ی ظنی که پیدا کرد زید بن بکر را دعوت کند و اگر او را دعوت کرد مولی می‌تواند او را مؤاخذه کند. در محاورات عرفیه نیز همین‌طور است که وقتی متکلم نام کسی را می‌برد ظهورش در آن کسی است که دوست او است. مرحوم میرزای نائینی فرمود که در اغراض تشریعیه اعتذار عبد به این که ظن به خلاف ظاهر داشت پذیرفته نیست.

ما در بحث حجّیت سه مرحله از حجّیت عند العقلاء را بیان کردیم که عبارت بودند از مرحله‌ی عمل و احتجاج و قضاء. و گفتیم که این‌ها با هم ملازمه ندارند یعنی ممکن است که عقلاء امری را در مقام عمل اخذ کنند ولی در مقام احتجاج به آن احتجاج نکنند و یا در مقام عمل اخذ کنند ولی در مرحله‌ی قضاء بر اساس آن قضاوت نکنند. آنچه که در ما نحن فیه به درد ما می‌خورد حجّیت در مرحله‌ی احتجاج است. اگر گفتیم که ظهور در مرحله‌ی احتجاج است. اگر گفتیم که ظهور در مرحله‌ی حجّت است ولو ظن به خلاف باشد همین برای ما کافی است ولو این که در مرحله‌ی عمل به آن اخذ نکنند و اتفاقاً ظهوری که ظن به خلاف آن داریم از همین قبیل است. وقتی که به مرحله‌ی عمل می‌رسد عقلاء به آن ظهوری که - ظن به خلاف آن دارند - عمل نمی‌کنند. اما در مقام احتجاج به آن ظهور احتجاج می‌کنند یعنی احتجاج به ظهور مسموع است مثلاً اگر مولی امر کرد و ظهور کلامش در وجوب بود و عبد مأمور به ترک کرد، در مقام احتجاج مولی می‌تواند به خاطر آن ظهور، عبد را مؤاخذه کند ولو عبد بگوید که

<sup>۱</sup> - الفوائد ۳: ۱۴۵.

من ظن به خلاف داشتیم. در مقام قضاء هم به ظهور کلام اخذ می‌شود. این بیان در واقع تکمیل کلام مرحوم میرزای نائینی است.

تفصیل سوّم تفصیل معروف از علمای اخباری است آنان بین ظواهر هر کتاب و غیر ظواهر کتاب تفصیل دادند و گفتند که ظواهر کتاب حجت نیست.

از قول علمای اخباری در ظهور کتاب دو مسلک نقل شده است: مسلک اوّل این است که جماعتی گفتند: ظهور حجت است مگر ظهور کتاب، و این به نحو تخصیص است یعنی کتاب ظهور دارد ولی ظهورش حجت نیست و از موارد حجّیت ظهور، ظهور کتاب تخصیص خورده است. تفصیل فوق الذکر مربوط به این مسلک است.

مسلک دوّم این است که جماعتی از آنان گفتند: قرآن ظهور ندارد.

آنچه که ما از اخباریین نقل می‌کنیم آن را از کتاب مباحث الاصول - تقریرات ابحات مرحوم آقای صدر ۱ - نقل می‌کنیم.

ما این دو مسلک را در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اوّل در مورد مسلک اوّل و مقام دوّم در مورد مسلک دوّم است. مقام اوّل:

قائلین به مسلک اوّل گفتند که جایز نیست ما به آیات قرآن عمل کنیم مگر در دو مورد: مورد اوّل جایی است که دلالت آیه نص باشد مثل آیه‌ی (حرّم الربا) که نصّ در حرمت ربا است و مورد دوّم جایی است که آیه توسط معصوم ۷ تفسیر شده باشد و این در واقع رجوع به تفسیر است نه رجوع به قرآن.

این علمای اخباری به وجوهی استدلال کردند و عمده‌ی این وجوه دو وجه است:

وجه اوّل استدلال به کتاب بر کتاب است یعنی گفتند که از خود قرآن می‌توان استفاده کرد که ظواهر آن حجت نیست. آیه‌ی شریفه می‌فرماید: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...) ۲. یعنی اوست خدایی که قرآن را بر تو نازل

۱ - آل عمران: ۷.

۲ - آل عمران: ۷.

کرد که برخی از آن کتاب، آیات محکّمات است که آن‌ها اصل و مرجع سایر آیاتند و برخی دیگر آیات متشابه است و کسانی که در دلشان میل به باطل است به دنبال آیات متشابه می‌روند.

گفته شد که وقت تعبیر به (آخر) می‌شود از آن حصر در تقسیم استفاده می‌شود. مثلاً اگر گفته شود که فضلی این مرکز، قسمی از آنان ابیض و قسم دیگر اسود هستند. از این کلام استفاده نمی‌شود که غیر ابیض و غیر اسود در این مرکز وجود ندارند اما اگر گفته شود که قسمی ابیض و قسم آخر اسود هستند. از این کلام استفاده می‌شود که غیر این دو در مرکز وجود ندارد در آیه نیز تعبیر به (آخر) شده است یعنی آیه‌ای نداریم که محکم هم نباشد و متشابه هم نباشد، آیات یا محکم‌اند و یا متشابه‌اند و آن‌هایی که در دلشان انحراف است به آیات متشابه عمل می‌کنند این آیه مذمت می‌کند افرادی را که به آیات متشابه عمل می‌کنند و آنان را از این کار نهی می‌کند.

تشابه به معنای مشابهت است و به آیاتی متشابه گفتند می‌شود که در آن چند احتمال وجود دارد. مثلاً آیه‌ی شریفه‌ی (کتب علیکم الصیام)، در مفادش دو احتمال وجود دارد که عبارتند از احتمال وجوب و احتمال استحباب. پس این آیه متشابه می‌شود چون در آن دو احتمال وجود دارد، و قرآن کریم می‌فرماید به این آیات متشابه عمل نکنید. درست است که در این آیه، یک احتمال از احتمال دیگر اقوی است اما هو دو احتمال وجود دارد پس آیه متشابه است و قرآن از عمل به آن نهی کرده است. و نهی در این‌جا مولوی نیست بلکه ارشادی است و به این معنا است که ظاهر این آیه حجّت نیست بلکه ارشادی است و به این معنا است که ظاهر این آیه حجّت نیست. پس آیات متشابه ظواهر را شامل می‌شود چون در ظواهر احتمالات متعدّدی وجود دارد. آیات قرآن سه‌گونه‌اند: نص و ظاهر و مجمل. برطبق این مسلک نص از محکّمات است و ظاهر و مجمل از متشابهات هستند. ولی علمای اصول معتقدند که نص و ظاهر از محکّمات هستند و مجمل از متشابهات است.

از این وجه جواب‌هایی داده شد و ما عمده‌ی این جواب‌ها را بیان می‌کنیم.

جواب اول: گفته شد که محال است در این آیه کلمه‌ی (متشابه) شامل ظاهر شود بلکه مراد از متشابه مجمل است وجه استحاله این است که اگر (متشابه) شامل ظاهر شود از وجودش عدم لازم می‌آید، زیرا شمول متشابه نسبت به ظاهر به نحو ظهور است چون گفته می‌شود که متشابه اطلاق دارد و دو حصّه دارد که عبارتند از ظاهر و مجمل. بنابراین وقتی متشابه شامل ظاهر شود در واقع شامل خودش می‌شود و اگر به این آیه اخذ کنیم از حجّیت آن، عدم حجّیتش لازم می‌آید، چون آیه می‌فرماید: متشابه - اعم از ظاهر و مجمل - حجّت نیست و یکی از آیات متشابه، خود همین آیه است چون ظهور دارد. بنابراین خود آیه که می‌گوید متشابه حجّت نیست در واقع می‌گوید که من هم حجّت نیستم با عدم حجّیت این آیه - که نفی حجّیت ظواهر کرد - ظواهر قرآن حجّت می‌شود و نتیجه این می‌شود که از

حجّیت آیه، عدم حجّیت آیه، و از عدم حجّیت آن حجّیت آن لازم می‌آید. به عبارت دیگر از شمول این آیه نسبت به ظاهر عدم شمولش نسبت به آن لازم می‌آید بنابراین محال است که متشابه شامل ظاهر شود.

این جواب ردّ شد به این که در آیه دو قرینه وجود دارد براین که آیه شامل خودش نمی‌شود: یک قرینه، قرینه‌ی عقلیه است که می‌گوید اطلاق آیه نسبت به خودش محذور عقلی - یعنی از وجود عدم لازم می‌آید و از حجّیت عدم حجّیت و از شمول عدم شمول لازم می‌آید - دارد و در جای خودش به عنوان یک قاعده گفته شد که اگر از یک عموم یا یک اطلاق، محذور عقلی لازم آید این محذور عقلی اصل دلیل را از بین نمی‌برد بلکه عموم یا اطلاقش را از بین می‌برد و چون از اطلاق آیه نسبت به خودش، محذور عقلی مذکور لازم می‌آید این محذور عقلی باعث سقوط اطلاق آیه نسبت به خودش می‌شود بنابراین گفته می‌شود که (ما تشابه) شامل ظهور این آیه نمی‌شود اما ظواهر بقیه آیات را شامل می‌شود.

قرینه‌ی دوّم قرینه‌ی عرفیه است و بیانش این است که آیه می‌فرماید: (منه آیات محکّمات هن ام الکتاب وأخر متشابهات) این قضیه، قضیه‌ی خارجیه است نه حقیقیه. یعنی این آیه ناظر به تمام آیاتی است که نازل شده است و این قضیه‌ی خارجیه قرینه‌ی عرفیه است بر این که آیه ناظر به خودش نیست و مدلول آیه عرفاً از خودش منصرف است، اوّل تمام آیات توجّه می‌شود و بعد یک قضیه درباره‌ی این آیات گفته می‌شود و خود این قضیه شامل خودش نمی‌شود مانن این که ما گزاره‌هایی را در کلام خود بیاوریم و بعد یک گزاره‌ای را درباره‌ی آن گزاره‌ها بیان کنیم که در این حال این گزاره شامل خودش نمی‌شود. بنابراین جواب اوّل درست نیست.

جواب دوّم: (ما تشابه) شامل ظاهر نمی‌شود چون معنای (ما تشابه) این است که بین احتمالات تشابه باشد. ولی بین معنای ظاهر و غیر ظاهر تشابه نیست بلکه معنای ظاهر از معنای غیر ظاهر کاملاً متمایز است. پس (ماتشابه) مساوق با مجمل است.

جواب سوّم: بر فرض قبول این که (ما تشابه) شامل ظاهر می‌شود. آیه نفرموده است که به تشابه - یعنی ظاهر و مجمل - عمل نکنید بلکه مذمت می‌کند افراد منحرفی را که به خاطر فتنه‌انگیزی به تشابه و ظاهر عمل می‌کنند. پس آیه از عمل به ظاهر نهی نکرده است.

جواب چهارم: بر فرض این که قبول کنیم که (ماتشابه) ظاهر را شامل می‌شود و آیه از عمل به ظاهر نهی کرده است، ما روایات عدیده‌ای داریم که دلالت دارند ظواهر قرآن حجّت است. این روایات مخصّص و مقید (ماتشابه) هستند و ظواهر را از تحت آن خارج می‌کنند.

بنابراین وجه اول در عدم حجّیت ظواهر قرآن تمام نیست.

عمده در استدلال بر عدم حجّیت ظواهر قرآن، استدلال به روایات است. این روایات ما را از عمل به ظواهر کتاب نهی کرده است. مرحوم صاحب وسائل تمام این روایات را در یک باب جمع کرده است و عنوان آن را (باب عدم جواز استنباط الاحکام النظریّة من ظواهر القرآن الاّ بعد معرفة تفسیرها من الائمة) ۱ نامیدند. در این باب هشتاد و دو حدیث نقل کرده است و در وسائل بابی به این حجم به ندرت پیدا می‌شود.

مرحوم صاحب مستدرک ۲ الوسائل نیز یک بابی را به همین عنوان تشکیل داد و در آن سی و پنج روایت را ذکر کرد. همه‌ی روایاتی که در این دو کتاب در تحت این عنوان ذکر شده است دلالت دارند که ما نمی‌توانیم به ظواهر قرآن عمل کنیم و تفسیر این ظواهر برعهده‌ی امام ۷ است و هرچه که او تفسیر کرد به تفسیر او اخذ می‌کنیم اعم از این که تفسیر امام موافق ظاهر قرآن باشد یا مخالف آن باشد و اگر ظاهری از قرآن بود که تفسیری از امام ۷ نسبت به آن وارد نشده است نمی‌توان به آن عمل کرد.

این روایات بر سه طائفه هستند:

طائفه‌ی اول: روایاتی هستند که دلالت دارند فهم قرآن مختص به اهل بیت: است.

مضمون بعضی از این روایات (لایفهمه الا من خطب به) و (ولم یخاطب به الا الائمة) است یعنی قرآن را فقط کسی می‌فهمد که مقصود به افهام باشد و مقصود به افهام و مخاطب قرآن کسی جز ائمه: نیست.

مراد از این روایات این نیست که قرآن ظهور ندارد چون بالوجدان وقتی ما قرآن می‌خوانیم معانی آن را می‌فهمیم. ظاهر این روایات که فهم قرآن را منحصر به ائمه: می‌کند این است که ظواهر قرآن برای ما حجّت نیست و این ظواهر فقط برای ائمه: حجّت است.

از این طائفه استفاده می‌شود که حتّی نصوص قرآن هم نسبت به ما حجّت نیست، چون در روایت آمده است (لایفهمه الا من خطب به) و نیامده است (لا یفهم الظواهر الا من خطب به) بنابراین کلّ کتاب - اعم از نصوص و ظواهر - نسبت به ما حجّت نیست.

۱ - الوسائل ۲۷: ۱۷۶.

۲ - المستدرک ۱۷: ۳۲۵.

براستدلال به این طائفه اشکالاتی وارد شده است. ما به سه اشکال اشاره می‌کنیم.

اشکال اول از مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> است. ایشان فرمودند: تمام روایات طائفه‌ی اول سنداً ضعیف است و بالاتر از این، اگر رجوع به روایات این طائفه کنیم اکثر روایتش منحرف و باطنی هستند و این روایات مؤید مذهب آن‌ها است که می‌گویند: قرآن دارای باطن است و برای فهم آن باید به ائمه رجوع کنیم و نمی‌توانیم به ظواهر قرآن عمل کنیم. چگونه ممکن است ائمه: چنین مطلب مهمی را به هیچ یک از اصحاب بزرگ خود نفرموده باشند و فقط به این عده از افرادی که منحرف هستند فرموده باشند. لذا برای انسان، قطع یا اطمینان پیدا می‌شود که این افراد، این طائفه از روایات را جعل کرده‌اند.

اشکال دوم نیز از مرحوم آقا صدر است. ایشان فرمودند این روایات معارض با قرآن هستند، زیرا در قرآن کریم آمده است که خداوند قرآن را (تبیاناً لکل شیء) و (هدی للناس) قرار داده است و این گونه که اینان می‌گویند، قرآن مختص به ائمه: می‌شود پس بین این روایات و آیات تعارض است و در اصول گفتیم که یکی از شرایط حجّیت واحد این است که نباید با قرآن معارض باشد.

این اشکال وارد نیست زیرا اولاً نمی‌توان حجّیت ظواهر قرآن را با ظواهر قرآن ثابت کرد. و ثانیاً ممکن است اخباری جواب دهد که بله، قرآن (تبیاناً لکل شیء) و (هدی للناس) هست ولی این‌ها متوقّف بر رجوع به مفسرش است و مفسرش امام معصوم: است مثل این که وقتی بخواهیم معانی قرآن را متوجه شویم باید به لغت عربی آشنا باشیم.

اشکال سوم این است که ما در قبال این طائفه، روایات بسیار زیادی داریم که ائمه: قولاً و فعلاً و تقریراً مردم را در احکام و اخلاق و عقاید و مسایل دیگر به قرآن ارجاع دادند و اگر فقط ائمه طاهرین:، من خوطب به قرآن باشند چرا در این روایات، ائمه طاهرین: مردم را به قرآن ارجاع دادند بلکه باید می‌فرمودند که به نزد ما بیایید و از طریق ما به قرآن آگاه شوید علاوه بر این که یکی از اهم ادله بر حقانیت مذهب شیعه، حدیث ثقلین است که در آن آمده است: (انّی تارک فیکم الثقلین کتاب الله وعترتی) ظاهر روایت مذکور این است که (کتاب الله) عدل عترت است و این دو در عرض هم هستند ولی طبق نظر اخباریین فقط یکی از این دو مرجع است و آن عترت است و کتاب الله عدل عترت قرار نمی‌گیرد بلکه در طول آن قرار می‌گیرد.

طائفه دوم: روایات عدیده و کثیره‌ای را داریم که می‌فرمایند در فهم قرآن، استقلال از حجّت - یعنی امام معصوم - جایز نیست و شما نباید در فهم آن مستقل باشید. از این روایات استفاده می‌شود که ظواهر قرآن حجّت نیست.

<sup>۱</sup> - الحلقات ۲: ۳۰۵.

از استدلال به این طائفه جواب دادند که مفاد این طائفه درست است و با حجّیت ظواهر قرآن منافات ندارد، زیرا در جای خودش گفته شد که ظواهر وقتی حجّت است که از قرائن فحص شود مثلاً وقتی می‌گوییم عامّ حجّت است که از مخصّص فحص شود. اگر ما بخواهیم به ظواهر قرآن عمل کنیم باید از قرائن منفصله‌اش که کلام معصوم است فحص کنیم. ممکن است آیه‌ای مطلق باشد و یا عامّ باشد و روایتی مقید یا مخصّص باشد مثلاً آیه می‌فرماید: (حرّم الربا) و در روایات داریم: (لا ربا بین الوالد و الولد) و این روایت مقید آیه‌ی مذکور می‌شود. یا آیه می‌فرماید: (احلّ الله البيع) و در روایت آمده است: (نهی النبی ۶ عن بیع الغرر) و این روایت مقید آیه‌ی مظهر است. این حالت به ظواهر قرآن اختصاص ندارد و در ظواهر سنّت و روایات نیز جاری است یعنی اگر در سنّت، عامّ یا مطلق ذکر شود ما وقتی می‌توانیم به آن عمل کنیم که قرائن فحص کرده باشیم.

پس مفاد و مضمون طائفه‌ی دوم از روایات درست است و ما اصولیین هم به آن ملتزم هستیم و منافاتی با حجّیت ظواهر قرآن هم ندارد.

طائفه سوم: روایات کثیره‌ای را داریم که از تفسیر قرآن به رأی نهی کرده است حتّی در پاره‌ای از این روایات وارده شده است که (من فسّر القرآن برأیه فقد کفر). ما در فهم ظواهر قرآن یا به تفسیر معصوم ۷ رجوع می‌کنیم و یا به تفسیر آنان رجوع نمی‌کنیم. اگر به تفسیر ائمه: رجوع کردیم مطلوب ثابت است و اگر به تفسیر ائمه: رجوع نکردیم تفسیر به رأی می‌شود پس اخذ به ظواهر بدون رجوع به ائمه: تفسیر به رأی بوده و مورد نهی قرار گرفته است و مساوی با کفر به خداوند قرارداده شده است بنابراین از این روایات استفاده می‌شود که ما نمی‌توانیم به ظواهر قرآن عمل کنیم و باید به ائمه: رجوع کنیم.

مشهور براستدلال به این طائفه اشکالاتی را وارد کردند.

اشکال اول این است که تفسیر از (فسر) می‌آید و این کلمه به معنای کشف القناع است. (قناع) در مورد لفظی به کار می‌رود که مضمونش پوشیده باشد و مفسّر این مضمون پوشیده را برای دیگران آشکار می‌کند ولی در (ظاهر) قناعی وجود ندارد و خود آیه‌ای که ظاهر است وضوح و ظهور دارد. مثلاً آیه می‌فرماید: (کتب علیکم الصیام) و ظاهر این آیه وجوب روزه است. این آیه قناعی ندارد تا بخواهیم به امام ۷ رجوع کنیم و قناع آن را برداریم. بنابراین اخذ به ظواهر تفسیر نیست تا آن را تفسیر به رأی بدانیم.

مرحوم آقای صدر این اشکال را نپسندیدند و فرمودند: این گونه نیست که همیشه کلام یک ظاهر روشنی داشته باشد وقتی که نگاه می‌کنیم می‌بینیم که یک آیه ظواهر عدیده‌ای اقتضایی دارد و به صدر و ذیل و قرائن سیاقیه و قرائن

دیگر وقت می‌کنیم و یکی از ظهورات اقتضایی را فعلی می‌کنیم. شاهد این گفتار، اختلاف تفاسیر است که مشاهده می‌شود. خصوصاً در آیاتی که مربوط به عقاید است این اختلافات بیش‌تر است. آیاتی داریم که ظاهرش با جبر می‌سازد و آیاتی داریم که ظاهرش با اختیار می‌سازد و کسانی که جبری هستند و یا قائل به اختیار هستند هر کدام آیات ظاهر در جبر و اختیار را که برخلاف نظرشان است به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که با نظرشان سازگار باشد. پس ظواهر قرآن، ظواهر اقتضایی است و با تأمل باید یکی از آن‌ها فعلی شود و این احتیاج به تفسیر و کشف قناع دارد.

بعد مرحوم آقای صدر فرمود: در مقام جواب از طائفه‌ی سوّم می‌توان به دو جواب اکتفاء کرد.

جواب اوّل این است که اگر ما در روایات تتبع کنیم و عصر صدور روایات تفسیر به رأی را در نظر بگیریم برای ما علم و اطمینان پیدا می‌شود که این روایات ناظر به جریان خارجی است که در میان اهل سنت رواج داشت و آن جریان این بود که آنان در تفسیر قرآن استحسان می‌کردند و ذوقیات و سلیقه‌های شخصی خود را وارد تفسیر قرآن می‌کردند.

جواب دوّم این است که اگر از جواب اوّل صرف‌نظر کنیم و بگوییم که تفسیر به رأی قرآن، اخذ به ظواهر را شامل می‌شود نمی‌توانیم سیره متشرعه را انکار کنیم. سیره‌ی متشرعه این بود که به ظواهر قرآن اخذ می‌کردند. تمام فرق سنی و شیعه به ظواهر قرآن استدلال و استناد و اعتماد می‌کردند و این سیره مقید و مخصّص روایات ناهیه‌ی تفسیر قرآن به رأی است. بنابراین تفسیر به رأی جایز نیست مگر این که مصداقش اخذ به ظواهر باشد. استدلال به ظواهر در عصر ائمه طاهریں: امر رایجی بین علماء و خود ائمه‌ی طاهریں: بود و هیچ امام معصومی از این سیره‌ی متشرعه ردع نکرده است مضافاً بر این که به آن عمل نیز کرده‌اند. بنابراین این طائفه‌ی سوّم از روایات را هم قبول نکردیم.

ما نه تنها روایاتی را نیافتیم که دلالت کنند بر این که ظواهر قرآن حجّت نیست بلکه روایات زیادی داریم که دلالت دارند ظواهر قرآن حجّت است. این روایات به چهار طائفه تقسیم می‌شوند:

طائفه‌ی اوّل اخباری است که به تمسّک و اخذ به کتاب امر می‌کند. فرض این است که در کتاب، نص و ظاهر و مجمل وجود دارد. اخذ به مجمل معنا ندارد و نص قرآن هم در غایت ندرت است تا جایی که ادعا شد آیه‌ی شریفه‌ی واحدی که در همه‌ی مدالیش نص باشد نداریم مثلاً آیه‌ی شریفه‌ی (احلّ الله البیع) در حلیّت نص است ولی در بیع ظاهر است زیرا اطلاق (البیع) ظاهر است. و ائمه طاهریں: هم نفرومودند که به نصوص قرآن رجوع کنید. بلکه فرمودند که به قرآن رجوع کنید. و این هم شامل نص و هم شامل ظاهر می‌شود.



طائفه دوم اخبار عدیده‌ای است که فرموده است شروط را بر کتاب عرضه کنید، اگر شرطی خلاف قرآن بود مردود است و اگر مخالف قرآن نبود لازم الوفاء است. و مراد از کتاب، فقط نصوص قرآن نیست زیرا نصوص در غایت ندرت است. بلکه مراد هم نصوص و هم ظواهر است.

طائفه سوم اخبار عدیده‌ای است که در آن ائمه‌ی طاهرین: فرمودند که اخباری که به شما می‌رسد به کتاب عرضه کنید و هر کدام را که موافق کتاب بود به آن اخذ کنید و هر کدام را که مخالف کتاب بود فاضربوه علی الجدار. در این روایات، قرآن میزان قرار گرفته است و این گونه نیست که فقط نصوصش میزان باشد بلکه هم نصوص و هم ظواهرش میزان است.

طائفه چهارم اخبار عدیده‌ای است که دلالت دارد خود ائمه‌ی طاهرین: عملاً به ظواهر رجوع کرده و یا به آن استدلال کرده‌اند و این عمل آنان نشان می‌دهد که رجوع به ظواهر کار درستی است. این روایات در کثرت عدد، بسیار زیاد است و این گونه نیست که ائمه‌ی طاهرین: به عنوان این که چون امام هستند به ظاهر قرآن استدلال کرده باشند بلکه به عنوان این که رجوع و استدلال به ظواهر قرآن، یک روش درستی است و ظواهر قرآن حجت است این عمل را انجام می‌دادند.

این چهار طائفه از اخبار معارض با روایاتی است که اخباری‌ها به آن استناد کردند و ادعا شده است که این چهار طائفه هم به لحاظ کمیت و هم به لحاظ دلالت و هم به لحاظ اعتبار اقوی هستند.

پس تفصیل سوم هم تمام نیست و در مقام اول هیچ یک از تفصیلات را نپذیرفتیم.

مقام دوم: راجع به مسلک دوم است که قائل اند قرآن ظهور ندارد

عده‌ای از اخباریین ادعا کردند که آیات قرآن ظهور ندارد. اینان گفتند که همه‌ی آیات قرآن اجمال دارد. حال اجمالش یا ذاتی است و یا عرضی است.

اجمال ذاتی به دو وجه تقریب شده است: وجه اول این است که عده‌ای از علمای اخباری گفتند که خداوند متعمداً و مقصداً آیاتی را به صورت مجمل و مبهم القاء کرده است به خاطر این که مردم احساس بی‌نیازی از ائمه‌ی طاهرین: نکنند.

وجه دوم این است که صاحب قرآن، خداوند متعال است، و کتابی که صاحبش به این عظمت باشد خود کتاب نیز دارای عظمت است و چنین کتابی را همه نمی‌توانند بفهمند مگر کسانی که راسخ در علم باشند آن هم به عنایتی که از طرف خداوند به آنان می‌شود.

برهر دو وجه اشکال شد.

بر وجه اول اشکال شد به این که این وجه متفرع بر وجود ظهور برای قرآن است. یعنی وقتی ارتباط برقرار می‌شود که قرآن واجد ظهور باشد و مقداری از آن را مردم بفهمند. مثلاً شاگردی که به درس استاد کفایه می‌رود باید مقداری از این کتاب را بفهمد تا متوجه شود که استاد درست درس می‌دهد. راجع به ظواهر قرآن نیز همین طور است. یعنی ما مقداری از ظواهر قرآن را می‌فهمیم و وقتی به ائمه طاهربین: رجوع می‌کنیم می‌بینیم که آنان به گونه‌ای قرآن را می‌فهمند و تفسیر می‌کنند که با ظواهر قرآن می‌سازد و آنان نکاتی را از قرآن متفطن می‌شوند که ما هیچ وقت به آن‌ها نمی‌رسیدیم. اینجاست که ما احساس می‌کنیم که به امام ۷ نیاز داریم. از آن چه که گفته شد استفاده می‌شود که قرآن باید دارای ظهوراتی باشد که وقتی ما قرآن را می‌نگریم معنایی را از آن می‌فهمیم و وقتی به ائمه طاهربین: رجوع می‌کنیم آنان علاوه بر این ظهور، نکاتی را بیان می‌کنند که این نکات با این ظهور مخاف نیست و به همین خاطر ما با امام ۷ ارتباط برقرار می‌کنیم.

اما این که در وجه دوم گفته شد که خداوند دارای عظمت است و قرآن نیز دارای عظمت است، کلامی در آن نیست منتهی وقتی این کتاب اثرش را می‌گذارد که وافی به غرض صاحب کتاب باشد و غرض خداوند از قرآن، هدایت مردم است و اگر قرآن بتواند مردم را هدایت کند صاحب آن - یعنی خداوند متعال - در کار خود موفق و باعظمت بوده است و خداوند متعال با همه‌ی عظمتش، کلمات قرآن را در سطح عامه‌ی مردم بیان کرده است تا مردم بتوانند به واسطه‌ی آن هدایت شوند. بله اگر خداوند به تناسب آن مقام با عظمتی که بود سخن می‌گفت قرآن مجموعه‌ای از حروف مقطعه می‌شد و کسی آن را نمی‌فهمید. خداوند با تمام عظمتش این قدرت را دارد که کلمات و مطالب قرآن را چنان نازل کند که مردم با آن هدایت شوند.

بر وجه دوم اشکال دیگری هم وارد است و آن اشکال این است که آن چه که برای فقیه مهم است احکام شرعی است و احکام شرعی عبارت از جملات انشائییه هستند و غموضی در آن‌ها وجود ندارد. این مطالب علمی است که غامض است، وقتی که خداوند بخواهد از خلقت عالم یا علم خودش یا سرانجام دنیا یا راجع به قیامت سخن بگوید این مسائل می‌تواند دارای غموض باشد. اما بیان احکام شرعی این گونه نیست و ظواهری که به کار فقیه - استدلال فقهی - می‌آید ظواهری است که بیان احکام شرعی می‌کند. بنابراین قرآن اجمال ذاتی ندارد.

اما اجمال عرضی: اجمال عرضی این است که ما بدانیم بعضی از ظهورات قرآنی - اطلاق و عموم آن - مراد نباشد، زیرا بعضی از آن‌ها تخصیص یا تقييد خورده است. وقتی بعضی از ظهورات قرآنی مراد نباشد، ظهورات باهم تعارض می‌کنند و آیات قرآن مجمل می‌شوند و به هر ظهوری که برخورد کنیم مورد علم اجمالی واقع می‌شود، زیرا احتمال دارد همان ظهوری باشد که تخصیص یا تقييد خورده است. اگر وجه عدم وجود ظهور برای قرآن این باشد که آیات قرآن اجمال عرضی دارد، جواب می‌دهیم که اولاً این بیان مخصوص ظواهر قرآن نیست بلکه در ظواهر روایات هم می‌آید چون ما علم اجمالی داریم که ظواهر روایات مراد نیست زیرا پاره‌ای از این ظهورات تخصیص و تقييد خورده است.

و ثانیاً فقهاء که به عمومات و اطلاقات قرآن اخذ می‌کنند بعد از فحوص از مخصّص و مقید است. اول فقهاء از قرائن فحوص می‌کنند و بعد اطمینان پیدا می‌کند که مخصّص و مقدی وجود ندارد و بعد به آن ظواهر عمل می‌کنند، مثلاً فقهاء وقتی به ظهور (احل الله البيع) و (اوفوا بالعقود) اخذ می‌کنند که از قید و مخصّص آن فحوص کرده و اطمینان به عدم مقید و مخصصی که در معرض وصول است پیدا کنند. این تمام کلام در تفصیلات حجّیت ظهور بود و با اتمام این بحث جهت رابعه به اتمام می‌رسد.

#### الجهة الخامسة: في الظهور الشخصي والنوعي

ظهور شخصی عبارت از ظهوری است که هر شخص از مخاطب از کلام استظهار می‌کند و این ظهور از شخصی به شخص دیگر مختلف می‌شود. و مراد از ظهور نوعی، ظهور عرفی است یعنی اکثریت عرفی این معنا را از خطاب استظهار می‌کند.

کثیراً ما بین ظهور شخصی و نوعی اختلاف است زیرا ظهور شخصی تابع یک سری ملازمات و مقارناتی است که با شخص هست ذهنیت‌ها و باورها و موقعیت‌ها یک شخص در ظهور شخصی اثر می‌گذارد اما ظهور نوعی، ظهور عرفی است که براساس قواعد و قوانین عرف و لغت و زبان و امثال ذلک است. بنابراین ما با دو ظهور برخورد می‌کنیم.

ظهور شخصی امری نسبی است و نسبت به اشخاص مختلف متفاوت است. ولی ظهور نوعی نسبی نیست چون اکثریت عرف است و اکثریت عرف دو ظهور و دو استظهار ندارند.

در ظهور شخصی، مقام ثبوت و مقام اثبات عین هم است یعنی همان چیزی که شخص مخاطب از یک خطاب می‌فهمد ظهور شخصی می‌شود و دیگر مقام ثبوت و مقام اثبات ندارد بخلاف ظهور نوعی که مقام ثبوت و مقام اثبات

دارد یعنی خیلی اوقات ما شک می‌کنیم که ظهور عرفی این کلام چیست؟ یا این که بین دو نفر اختلاف پیش می‌آید و یک نفر می‌گوید ظهور عرفی این خطاب چنین است و دیگری می‌گوید که ظهور عرفی این خطاب چنان است.

بنابراین بین ظهور شخصی و ظهور نوعی دو فارق وجود دارد فارق اول این است که ظهور شخصی نسبی است بخلاف ظهور نوعی و فارق دوم مقام ثبوت و اثبات است که در ظهور شخصی یکی است و در ظهور نوعی دوتا است. مقام اثبات در ظهور نوعی آن چیزی است که من از آن می‌فهمم و امکان دارد که من ظهور عرفی را درست متوجه شوم و امکان دارد که آن را اشتباه متوجه شوم.

این بحث را تا جایی که ما اطلاع داریم مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> برای اولین بار در اصول مطرح کردند و این بحث، بحث بسیار مهمی است. ایشان متفطن این امر شدند که ما با دو ظهور سرو کار داریم و این بحث به این خاطر مطرح شد که باید ببینیم کدام یک از این دو ظهور حجت است. اگر گفتیم که ظهور شخصی حجت است و فرض این است که این ظهور امر نسبی است، معنای حجیت ظهور شخصی این است که در بحث حجیت دچار یک نحوه تصویب شدیم به این معنا که هر کس هر چه که از کلام فهمید فهمش حجت است. اما اگر گفتیم که ظهور عرفی حجت است کلام فقط یک ظهور دارد و آن هم ظهوری است که اکثریت عرف آن را می‌فهمند، چون کلامی که صادر می‌شود یا ظهور عرفی دارد یا ندارد و اگر ظهور عرفی دارد یک ظهور بیش‌تر نیست.

مرحوم آقای صدر نام ظهور شخصی را ظهور ذاتی و نام ظهور نوعی را ظهور موضوعی گذاشتند و وجه تسمیه این دو ظهور به نام‌های مذکور براساس مبنایی است که در معرفت‌شناسی اتخاذ کردند و آن را در اسس منطقیه توضیح دادند.

در ما نحن فیه مرحوم آقای صدر سه سؤال را مطرح کرده است: سؤال اول این است که آیا ظهور شخصی حجت - یعنی منجز و معذر - است یا ظهور نوعی حجت است؟

سؤال دوم این است که اگر گفتیم ظهور نوعی حجت است، چگونه باید این ظهور را احراز کنیم؟ زیرا سابقاً گفتیم که در ظهور نوعی مقام ثبوت غیر از مقام اثبات است.

<sup>۱</sup> - البحوث ۴: ۲۹۱.

سؤال سوم این است که بر فرض این که ظهور نوعی حجت باشد کدام ظهور نوعی مراد است؟ زیرا ظهور نوعی به معنای ظهور عرفی است. کدام عرف و به تعبیر دیگر عرف کدام زمان مراد است؟ آیا عرف زمان صدر مراد است یا عرف زمان وصول مراد است؟

اما جواب از سؤال اول: مرحوم آقای صدر فرمود: معیار در حجّیت ظهور، ظهور نوعی است نه ظهور شخصی. دلیل ایشان این است که وقتی شخصی در عرفی سخن می گوید نه بر اساس ذهنیت یک مخاطب. کما این که وقتی ما سخن می گوییم - یا وقتی امام یا نبی یا حتی خداوند سخن می گوید: براساس ضوابط و قواعد عرفی سخن می گوییم، چون غرض ما تفهیم و تفهیم با دیگران است و زمانی این تفهیم و تفهیم صورت می گیرد که براساس ضوابط شناخته شده، در عرف سخن می گوییم نه بر اساس ضابطه‌ی ذهن خودمان یا ذهن شخص مخاطب. بنابراین معیار در حجّیت ظهور، ظهورات نوعیه است.

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم. سابقاً گفتیم که ظهور بر دو قسم است: ظهور استعمالی و ظهور جدی. مراد از ظهور استعمالی این است که مخاطب می فهمد متکلم الفاظ را باتوجه به مدالیل عرفیه به کار برده است. بنابراین در ظهور استعمالی معیار عرف است و معلوم است که در باب الفاظ باید معانی عرفیه‌ی آن را در نظر داشته باشیم.

ظهور جدی عبارت از امری است که وراء این استعمال است و متکلم قصد تفهیم آن را دارد. گفتیم که این ظهورات جدید مربوط به ذهن هر شخص می شود و هرکسی آن چه را که از آیه و روایت استظهار کرد این استظهارش حجت است منتهی دو شرط دارد: شرط اول این است که این ظهور جدی با ظهور استعمالی منافاتی نداشته باشد یعنی الفاظ وارده در خطاب را بر غیر مدالیل عرفیه حمل نکند مثلاً اگر در قرآن کریم کلمه‌ی (ماء) و (جبال) و (سماء) آمده است این لفظ را با توجه به معنای عرفی در استظهار جدی استفاده کند و اگر ظهور جدی شخصی با ظهور استعمالی منافات داشته باشد این ظهور حجّیت ندارد. شرط دومش این است که وقتی می گوییم این ظهور عرفی است معنایش این است که اگر این ذهنیت و ملابسات ذهنی که ما داریم این ها را به عرف بدهیم عرف نیز براساس این ذهنیت، همین معنا را می فهمد، و معنایش این نیست که الان این الفاظ را به عرف بدهیم و از عرف بپرسیم که شما چه می فهمید و هرچه که الان او فهمید معیار در حجّیت ظهور باشد. مثلاً اگر آیه شریفه‌ی (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) رابه عرف بدهیم عرف نمی داند که مراد جدی از این آیه چیست. اگر بخش زیادی از متون آیات و روایات را به دست عرف عرب دهیم متوجه نمی شوند که معانی این متون چیست.

شاهد بر این بیان آن چه که درباره‌ی معیار حجّیت ظهور و موضوع آن گفتیم - این است که با این همه اختلافاتی که علماء و فقهای ما در استظهارات شخصی دارند همه‌ی آنان متفقند که اگر ذهنیت آنان را به عرف بدهیم عرف نیز همین استظهار را پیدا می‌کند. مثلاً در این که مراد خداوند از آیه‌ی شریفه‌ی (هو الاول و الآخر) چیست هریک از متکلمین و فلاسفه و عرفاء ذهنیت خاصّ خودشان را دارند و هریک از آنان معتقدند که اگر ذهنیت خود را به عرف بدهند عرف همان را می‌فهمد که آنان فهمیدند منتهی الان عرف آن چه را که آنان فهمیدند نمی‌فهمد چون آن ذهنیت این گروه‌ها را پیدا نکرده‌اند - البته در خطابات ساده این ظهور نوعی وجود دارد مثلاً در الماء طاهر) اکثریت عرف از این جمله استظهار طهارت ماء می‌کنند - و معنایش این نیست که چون الان عرف کلام حکماء و علماء را نمی‌فهمد پس کلام آنان و استظهارات آنان غیر عرفی است. استظهار هر یک از این علماء عرفی است البته عرفی به این معنایی که گفتیم پس هر چه را که فقهاء از آیات و روایات استظهار می‌کنند حجّت است به شرط این که این استظهار عرفی باشد به این معنا که اگر مقدمات آن استظهار را به عرف بدهیم عرف آن استظهار را می‌پذیرد. و ظاهر کلام مرحوم آقای صدر معیار بودن ظهور فعلی عرفی است.

پس معیار در حجّیت ظهور، ظهور جدّی شخصی است منتهی ضابطه‌اش این است که اگر مقدمات این ظهور شخصی به عرف القاء شود و عرف آن را بفهمد، آن را می‌پذیرد ولو مقدماتی باشد که محال است عرف آن را بفهمد.

با این بیان جواب سؤالات بعدی هم روشن می‌شود.

اما چون مرحوم آقای صدر قائل شد که ظهور نوعی معیار و موضوع حجّیت است سؤال دومی مطرح کردند که ما ظهور نوعی را از کجا بدست آوریم؟

ایشان<sup>۱</sup> فرمودند که برای بدست آوردن ظهور نوعی دو طریق وجود دارد: طریق اول این است که وقتی ظهور شخصی را به دست آوریم ظهور شخصی در سیره‌ی عقلاء اماره بر ظهور نوعی است مگر این که علم به خلاف داشته باشیم یعنی وقتی به آیه و روایتی برخورد کردیم که استظهار شخصی برای ما پیدا می‌شود و چون نوع انسان‌ها افراد متعارفی هستند و استظهارات افراد متعارف یکسان است عند العقلاء ظهور شخصی اماره‌ی بر ظهور نوعی می‌شود.

ما این طریق را از ایشان نپذیرفتیم زیرا عند العقلاء چنین اماره‌ای ثابت نیست و ما که استظهار عرفی را بر استظهار شخصی خودمان حمل می‌کنیم از باب اطمینان است چون اطمینان داریم که ما انسان‌های عرفی هستیم و وقتی که از یک روایت استظهار کردیم نوعاً برای ما اطمینان پیدا می‌شود که استظهار عرف نیز همین است. شاهدش این است

<sup>۱</sup> - البحوث ۴: ۲۹۲.

که هر مطلبی را که ما استظهار می‌کنیم به همه‌ی مردم نسبت می‌دهیم مثلاً می‌گوییم که همه‌ی مردم از صیغه‌ی امر وجوب می‌فهمند. حال اگر ما ندبی می‌شدیم عیبی همین حرف را می‌زدیم و می‌گفتیم که همه‌ی مردم از صیغه‌ی امر ندب می‌فهمند در مباحث اجتماعی نیز همین‌گونه است و مردم اساساً بر طبق نظر خودشان قضاوت می‌کنند مثلاً اگر کسی نسبت به زید بدبین باشد چون خود را فرد عرفی و متعارض می‌داند می‌گوید که زید پیش کسی آبرو ندارد. و اگر نسبت به زید خوش بین باشد می‌گوید که همه به زید علاقمند هستند و او را قبول دارند. و در احکامی که می‌دهیم نوعاً موضوع آن خودمان هستیم. بنابراین چنین اصل عقلایی را از ایشان قبول نکردیم و گفتیم که این از باب اطمینان است به این که ما فرد عرفی هستیم و وقتی که چیزی را از یک کلام استظهار می‌کنیم افراد دیگر عرف نیز همین استظهار را دارند.

طریق دومی که مرحوم آقای صدر برای کشف ظهور عرفی بیان کردند وجدان و تحلیل است یعنی ما به افراد متکثر و متعددی با سلايق و موقعیت‌ها و شرایط مختلف زندگی می‌کنیم و می‌بینیم که همه‌ی آن‌ها را یک جمله، یک استظهار را دارند مثلاً وقتی که در مورد یک آیه یا روایت به کلمات فقهاء رجوع کنیم می‌بینیم که فقهاء از این روایت وجوب را فهمیدند از این‌جا می‌فهمیم که ظهور نوعی و عرفی این روایت وجوب است.

این طریق، طریق وجدان است یعنی احتمال نمی‌دهیم که تمام فقهای که به آن‌ها رجوع کردیم اتفاقاً شرایط و موقعیت‌ها و ذهنیت‌های یکسانی داشتند و به این خاطر یک نوع استظهار را داشتند. بلکه گاهی به عده‌ای از فقهاء برخورد می‌کنیم که مثلاً چون تابع مرحوم شیخ بودند و مرحوم شیخ هم یک روایت وجوب را استظهار کرده است آنان نیز از روایت وجوب را استفاده کردند در این‌گونه موارد استظهار عرفی بدست نمی‌آید. اما گاهی با بعضی از استظهارات ایشان برخورد می‌کنیم که حتی کسانی که دأبشان مخالفت با مرحوم شیخ طوسی بود همین استظهار را کرده‌اند یا این که خود مرحوم شیخ از این روایت استظهاری نکرده است و با این وجود عده‌ی کثیری این وجوب را استظهار کرده‌اند این استظهارات عرفی است.

اما چون ما ظهور شخصی را معیار قرار دادیم با تعدادی از از ظهورات شخصی برخورد داریم که همه‌ی آن‌ها از ظهورات نوعی است چون هر کسی قبول دارد که اگر این مقدماتی که خودش آن را قبول دارد به عرف داده شود و عرف آن را بپذیرد آن ظهور را پیدا می‌کند.

اما روی مسلک مرحوم آقای صدر، در موارد اختلاف استظهارات در تعیین ظهور نوعی اختلاف می‌شود و اگر برای کسی اطمینان به ظهور نوعی پیدا شد از دو حال خارج نیست: اگر ظهور نوعی باشد همان حجت است و اگر ظهور عرفی نباشد اطمینان او حجت است.

سؤال سوم این بود که اگر گفتیم ظهور نوع حجت است دو نوع ظهور نوع داریم: یکی ظهور نوعی معاصر با زمان صدور است و دیگری ظهور نوعی زمان وصول است، چون همان طوری که معانی و مدالیل الفاظ تغییر می کند ظهورات نوعی هم تغییر می کند مثلاً ممکن است صیغه‌ی امر در یک عصری ظهور در وجوب داشته باشد و این ظهور کم کم متبدل به ندب شود. اگر ما گفتیم که ظهور نوعی معتبر است ظهور نوعی زمان صدور معیار است چون هر متکلمی که سخن می گوید براساس محاورات و ظهورات زمان و مکان خودش سخن می گوید کما این که در نوشته‌ها نیز همین گونه است یعنی نویسنده براساس ظهور نوعی زمان نوشتن، کار خود را انجام می دهد.

اما روی مختار ما این گونه نیست، زیرا فقط ظهورات استعمالی عوض می شود نه ظهورات جدی. و در این ظهورات استعمالی، زمان و مکان صدور معیار است ولی ظهورات جدی زمان و مکان بر نمی دارد. مثلاً در یک زمانی برای این که بخواهند بگویند که زید انسان احمق است در یک عرفی می گویند: (زید طویل القامة) و امکان دارد در زمان دیگری وقتی بخواهند بگویند که زید احمق است به جای این که بگویند: (زید طویل القامة) یک خصوصیت دیگری را به کار ببرند مثلاً بگویند که (زید اهل فلان شهر است) چون به این شهر این گونه نسبت داده می شود. وقتی ما با این کاربرد آشنا نباشیم فکر نمی کنیم که مراد گوینده ظاهر این لفظ است ولی اگر با این کاربرد آشنا باشیم می فهمیم که مراد جدی گوینده این است که زید احمق است کما این که اگر بشنویم (زید طویل القامة) و کاربرد لفظ (طویل القامة) را ندانیم فکر می کنیم که مراد متکلم طویل القامة بودن زید است در حالی که مراد گوینده احمق بودن زین است. یا مثلاً امکان دارد که در عرف دیگر، کلمه‌ای (اسد) گفته شود و امکان دارد که در عرف دیگر، کلمه‌ی (اسد) را در انسان خونخوار و قسی القلب به کار ببرند اب این که این دو معنا خیلی فرق می کند. در این ها باید موارد ظهورات استعمالی را در نظر بگیریم و با نحوه‌ی کاربرد استعاره و کنایه و مجاز آشنا باشیم و این ها ارتباطی با ظهور جدی ندارد لذا می گوئیم که ظهورات شخصی زمان و مکان بردار نیست. در روایت هم داریم: (رب حامل الفقه الی من هو افقه) چه بسا روایتی را می شنویم و آن را برای کسی نقل می کنیم و او چیزی را می فهمد که ما اصلاً نفهمیدیم، ولو این که او در هزار سال بعد باشد.

مرحوم آقای صدر سؤال چهارمی را هم مطرح کرده است و آن سوال این است که ما گفتیم که ظهور نوعی زمان صدور حجت است بعد از گذشت دوازده یا سیزده یا چهارده قرن ما از کجا بفهمیم که ظهور نوعی آیه یا روایت در آن زمان چه بوده است؟

مرحوم آقای صدر قائل است که یک اصل عقلایی به نام اصل عدم نقل یا استصحاب قهقریایی وجود دارد که در این جا جاری می شود یعنی اگر شک کردیم که این ظهوری که در زمان ما برای کلام وجود دارد آیا در زمان سابق هم بوده



است یا نه؟ بناء عقلایی بر این است که ظهور تغییر نکرده است. مرحوم آقای صدر نام این اصل را اصالة الثبات گذاشته است. ایشان فرمود که در نظایر عرفی آن نیز همین طور است مثلاً اگر وقفنامه یا وصیتنامه‌ای که در قرن‌ها سال قبل نوشته شده است مشاهده می‌کنیم، الفاظی که در آن‌ها آمده است همیشه بر معانی امروزی حمل می‌کنیم.

این اصالت عدم نقل یا اصالة الثبات اصلی است که در نزد علمای اصول ما پذیرفته شده است و یک اصل لفظی است ولی ما این اصل را نپذیرفتیم. در مباحث الفاظ نیز این اصل را نپذیرفتیم و گفتیم که ما چنین اصل عقلایی را احراز نکردیم عقلاء که عمل می‌کنند براساس اطمینان است و این اطمینان از آن جا ناشی می‌شود که نقل و انتقال در باب معانی الفاظ بسیار کُند صورت می‌گیرد. مثلاً اگر در وقتنامه‌ای که مربوط به قرن‌ها سال پیش است کلمه‌ی (جریب) آمده باشد مطمئن می‌شویم که (جریب) در این وقفنامه به معنای (جریب) در زمان ما است. حال اگر برای ما اطمینان پیدا نشد و شک کردیم اصل عقلایی به نام اصالت عدم نقل نداریم یا مثلاً در کتاب بوعلی آمده است که سه مثقال زعفران را بکوبید. و این را به عنوان دارو نوشته است و ما شک کردیم که در زمان بوعلی که متجاوز از هزار سال می‌گذرد (مثقال) به معنای اصطلاح امروز است - یعنی بیست و چهار نخود - یا این که در آن زمان وزن مثقال بیش‌تر یا کمتر از این مقدار بود، ما اصلی به نام اصالت عدم نقل نداریم که در این مورد جاری کنیم که (مثقال) در آن زمان نقل نداریم که در این مورد جاری کنیم و ثابت کنیم که (مثقال) در آن زمان هم، بیست و چهار نخود بوده است. بلکه تحقیق و تتبع می‌کنیم و بدست می‌آوریم که مثقال در آن زمان چه مقدار بوده است. بله نوعاً این اطمینان را داریم که مثقالی که در کتاب بوعلی آمده است با مثقالی که امروزه هست یکی است. بله اگر از دو وطن باشیم مثلاً بوعلی اهل افغانستان باشد و ما اهل ایران باشیم و ندانیم که مثقال در افغانستان به معنای امروزی (مثقال) در ایران است یا با آن فرق دارد، در این مورد، نوعاً برای ما اطمینان پیدا نمی‌شود و باید تحقیق کنیم، چون احتمال دارد که در افغانستان، وقتی (مثقال) گفته می‌شود مقدارش با مثقالی که در ایران گفته می‌شود متفاوت باشد.

ما قائل به ظهور نوعی نشدیم. اما اگر فرضاً قائل به آن شویم باید به ظهور نوعی زمان و مکان صدور اطمینان پیدا کنیم و در سیره‌ی عقلاء چیزی به نام استصحاب قهقرایی اصالة الثبات یا اصالت عدم نقل نداریم. این تمام کلام در جهت پنجم بود.

#### الجهة السادسة: في حجية قول اللغوي

در بین علمای اصول متعارف است که بعد از بحث حجّیت ظهور بحث حجّیت قول لغوی را مطرح می‌کنند و بحث آن در این است که آیا با قول لغوی می‌توان معنای یک لفظ را اثبات کرد یا نه؟

مرحوم آقای صدر این بحث را مستقل از بحث ظهور قرار نداد بلکه آن را مندرک در بحث ظهور قرار داد، وجهتش این است که ایشان قول لغوی را طریق اثبات قرار داده است یعنی آیا ظهوری که حجت است در تحدید و تحقق ظهور می‌دانیم از قول لغوی استفاده کنیم یا نه؟

مشهور فقهاء و اصولیین قدیم ما قائل به حجّیت قول لغوی بودند ولی در بین متأخرین قضیه برعکس شده است یعنی مشهور قائل به عدم حجّیت آن شدند کما این که از مرحوم صاحب کفایه و بعد از ایشان قائل شدند که قول لغوی حجت نیست و ما نمی‌توانیم برای اثبات یک معنا و یک مدلول به قول لغوی استناد کنیم بلکه به قول لغوی رجوع می‌شود تا اطمینان حاصل شود، ما باید ببینیم که اشکال متأخرین چه بوده است که فرمودند قول لغوی حجت نیست.

بر عدم حجّیت قول لغوی به وجوهی استدلال شده است:

وجه اول: قول لغوی موضوع اثری نیست و بارها گفتیم که حجّیت در جایی است که موضوع اثر باشد سلاً اگر ثقه‌ای خبر دهد که (ارتفاع این دیوار چهار متر است) قول او حجت نیست زیرا این خبر موضوع اثری نیست. کار لغوی این است که تتبع می‌کند و آن دسته از معانی را که الفاظ در آن استعمال می‌شوند به ما گزارش می‌دهد. لغوی نمی‌گوید که موضوع له و مسمای لفظ این است بلکه با تتبع در موارد استعمال الفاظ، معانی مستعمل فیه لفظ را بیان می‌کند و آن معانی مستعمل فیه، ممکن است که معنای حقیقی لفظ باشد و ممکن است که معنای مجازی لفظ باشد و موارد استعمال به درد ما نمی‌خورد تا بگوییم قول لغوی حجت است.

این وجه درست نیست زیرا گفتیم الفاظ را باید بر مدالیل عرفیه‌ی آن‌ها حمل کنیم نه بر معانی لغویه. وقتی لغوی مورد استعمال را ذکر می‌کند از دو حال خارج نیست: یا فقط یک معنا را ذکر می‌کند و یا چند معنا را ذکر می‌کند. اگر لغوی یک معنا را ذکر کرد ما می‌فهمیم که معنای عرفی آن لفظ - مثل صعيد - همان یک معنا - مثل أرض - است و اگر چند معنا را ذکر کرد - مثلاً چهار معنا را ذکر کرد - دو صورت دارد: یک صورت این است که اگر چه برای این لفظ چند معنا ذکر شده است ولی وقتی آن لفظ را در آیه یا روایتی که وارد شده است می‌سنجیم می‌بینیم که فقط با یک معنا سازگار است در این صورت هم می‌توانیم معنای عرفی لفظ را به دست آوریم. صورت دوم این است که می‌سنجیم می‌بینیم که فقط با یک معنا سازگار است در این صورت هم می‌توانیم معنای عرفی لفظ را به دست آوریم. صورت دوم این است که می‌بینیم لفظی که در کلامی آمده است از میان چند معنا با دو معنا می‌سازد مثل کلمه‌ی عین که می‌بینیم در یک کلام فقط با دو معنایش - یعنی طلا و نقره - می‌سازد و با معانی دیگرش نمی‌سازد، در این صورت کلمه مجمل می‌شود ولی دایره‌ی اجمالش محدود به همین تعداد معانی سازگار - مانند طلا و نقره در مثال

مذکور - می‌شود یعنی یا این معنا مراد است. و یا آن معنا مراد است و گاهی به همین مقدار دایره‌ی احتیاط ضیق می‌شود و ما می‌فهمیم آن چه که بر ما واجب است یا اعطاء ذهب است و یا اعطاء فضّه است و اعطاء چیز دیگر واجب نیست. بنابراین قول لغوی دارای اثر است.

ما حصل کلام این شد که ما دنبال معنای حقیقی لفظ نیستیم بلکه دنبال معنای عرفی هستیم و معنای عرفی را می‌توانیم از قول اهل لغت، معین و مشخص کنیم.

وجه دوم: وقتی که اهل لغت معنای یک لفظ و مستعمل فیه آن را معین می‌کند این از باب اخبار از موضوع است نه اخبار از حکم. و در باب اخبار از موضوع شرایط شهادت - دو نفر عادل - لازم است بنابراین قول لغوی بما لغوی حجّت نیست. بلکه اگر دو نفر لغوی عادل بگویند که معنی لفظ این است قولشان - از باب حجّت قول بینه - حجّت است.

این وجه مبنای است و روی مبنای کسانی است که قائل‌اند در غیر احکام، تعدد و عدالت معتبر است. ولی روی مبنای کسانی که قائل‌اند در موضوعات - هم مانند احکام - خبر ثقه حجّت است - ما تابع این نظر هستیم - نه تعدّد لازم است و نه عدالت لازم است و مراد از موضوعات، غیر احکام است نه موضوعات احکام، بنابراین قول لغوی وقتی حجّت است که مورد وثوق باشد. و اگر بدانیم که یک لغوی معانی الفاظ را از پیش خودش می‌نویسد و در معانی الفاظ فحص و جستجو نمی‌کند قول او حجّت نیست.

وجه سوم: (از مرحوم آخوند در کفایه)<sup>۱</sup>

مرحوم آخوند فرمودند: اگر قول لغوی حجّت باشد از باب حجّت قول اهل خبره است و در حجّت قول اهل خبره اطمینان معتبر است و در واقع اطمینان حجّت است. حال اگر از قول لغوی برای ما اطمینان حاصل شد بر ما حجّت است و اگر برای ما اطمینان حاصل نشد بر ما حجّت نیست. پس قول لغوی از باب اطمینان حجّت است.

این وجه بسیار عجیب است زیرا در سیره عقلاء قول اهل خبره، خودش حجّت است نه این که از باب اطمینان حجّت باشد. شاهد بر این مطلب کلام مرحوم آخوند در کفایه در بحث حجّت فتوای فقیه است که قائل شد حجّت فتوای مجتهد از باب اماره و حجّت قول اهل خبره است و این طور نیست که از فتوای مجتهد برای عامی اطمینان پیدا شود تا حجّت فتوای مجتهد بخواهد از این باب باشد. بنابراین قول اهل خبره مطلقاً حجّت است چه برای انسان اطمینان حاصل شود و چه اطمینان حاصل نشود.

<sup>۱</sup> - الکفایه: ۲۸۷.

وجه چهارم : اگر قول لغوی حجت باشد از باب حجّیت قول اهل خبره است. اهل خبره اصطلاحاً به کسی گفته می‌شود که براساس حدس و اجتهاد به مطلب برسد. ولی لغوی براساس حدس و اجتهاد به مطلب نمی‌رسد بلکه براساس تتبع و مسموعات عمل می‌کند و به موارد استعمال - یعنی به کتب و محاورات - رجوع می‌کند و معنای مستعمل فیه را به دست می‌آورد و همان را ذکر می‌کند و تتبع و فحص از امور حسی است.

این وجه تمام نیست زیرا اولاً این طور نیست که ما از روی متکلم یا نوشته‌ها بتوانیم معانی و مدالیل عرفی یا موضوع له الفاظ را به دست آوریم بلکه این نیاز به حدس دارد تا بتوانیم یک معنایی را بگوییم که عرف کلمه را در آن معنا به کار می‌برد. اهل لغت می‌بیند که یک کلمه را در موارد گوناگون استعمال می‌کنند اما این که معنای عرفی آن کلمه چه چیزی است این نیاز به حدس دارد. ثانیاً بر فرض این که این فرمایش درست باشد این کلام در درد کسانی می‌خورد که قائل اند: (خبر ثقه در موضوعات حجت نیست) ولی ما گفتیم که خبر ثقه در موضوعات حجت است ولو ثقه اهل خبره نباشد و آن امر، امر حدسی و اجتهادی نباشد.

وجه پنجم: لغوی یا معنای مستعمل فیه را معین می‌کند و یا - نهایش این است که - معنای موضوع له را معین می‌کند و این به درد فقیه نمی‌خورد زیرا آن چه که برای فقیه حجت است معنای مستعمل فیه و موضوع له الفاظ نیست بلکه ظهور برای او حجت است و لغوی ظهور را بیان نمی‌کند. موضوع له مدلول تصویری است و ظهور مدلول تصدیقی است و مدلول تصدیقی حجت است. بنابراین حتی اگر لغوی موضوع له را معین کند فائده‌ای ندارد زیرا تمام موضوع حجّیت ظهور است.

این وجه درست نیست زیرا ما گفتیم که سه تا ظهور - یا دلالت - داریم که عبارتند از: ظهور تصویری و ظهور استعمالی و ظهور جدّی. و فقط ظهور جدّی موضوع حجّیت است و ظهور تصویری و ظهور استعمالی متصف به حجّیت نمی‌شود و این دو در تحقق ظهور جدّی نقش دارند یعنی در موضوع حجّیت نقش دارند. اگر بخواهیم مثال بزنیم مانند این است که مثلاً می‌گوییم: (خبر ثقه حجت است) و نجاشی می‌گوید: (زراره ثقه است) مفاد کلام نجاشی حکم شرعی نیست زیرا نجاشی به ما نمی‌گوید که نماز جمعه واجب است بلکه خبر زراره از امام ۷ به ما می‌گوید که نماز جمعه واجب است. کلام نجاشی موضوع حجّیت را برای ما درست می‌کند و اگر نجاشی نمی‌گفت که زراره ثقه است و قول او حجت است، ما نمی‌توانستیم وجوب نماز جمعه را به دست آوریم و قول او برای ما حجت نبود.

در ما نحن فیه ظهور جدّی حجت است و یکی از اجزایی که محقق ظهور است مدلول استعمالی الفاظ است و مدالیل استعمالی الفاظ را اهل لغت برای ما معین می‌کنند مثلاً می‌گویند: (مدلول استعمالی لفظ (صعید) ارض است و ما در استظهار از آیه‌ی (تیمّموا صعيداً طيباً) استفاده می‌کنیم که تیمم بر مطلق وجه الارض جایز است.

این ظهور جدّی است که آن را به برکت مدلول عرفی کلمه‌ی (صعید) - یعنی ارض - استفاده کردیم. و این قول اهل لغت به منزله‌ی قول نجاشی است که می‌گوید: (زراره ثقه است) یعنی موضوع حجّیت را درست می‌کند. پس همیشه موضوع حجّیت، ظهور جدّی است و مدالیل عرفیه در تحقیق و استظهار این ظهور جدّی نقش دارند.

ما حاصل بحث این شد که ما قائلیم قول اهل لغت حجّت است در جایی که موارد استعمال را تعیین می‌کند اما تشخیص این که چه کسی لغوی است و چه کسی لغوی نیست مشکل است و اگر بخواهیم به اهل لغت رجوع کنیم باید به افراد شناخته شده و ائمه‌ی لغت - مانند فیروز آبادی و خلیل و امثال این‌ها - رجوع کنیم. این تمام کلام رد جهت ششم بود.

#### الجهة السابعة: فی الظهور الحالی

تا الان بحث مادر ظهور لفظی بود و گفتیم که ظهور لفظی حجّت است. در این جهت بحث می‌شود که آیا ظهور حالی حجّت است یا نه؟ ابتداء باید ببینیم که ظهور حالی چه ظهوری است و بعد از حجّیت آن بحث کنیم.

ظهور حالی عبارت است از این که از انسان فعلی - اعم از وجودی و عدمی - صادر شود و در نزد عرف، این فعل ظهور، در یک معنایی دارد، مثال معروفش سکوت است و گفته شد که اگر انسانی جلوی عالمی وضوء گرفت و آن عالم ملتفت بود و اعتراضی نکرد یا ساکت بود این عدم اعتراض یا سکوت ظهور در امضاء دارد. به این ظهور، ظهور حالی گفته می‌شود.

علماء این را پذیرفتند که ظهور حالی حجّت است زیرا امضای حجّیت یک شیء مثل خبر ثقه را از ظهور حالی به دست می‌آورند کلام در این است که دلیل حجّیت ظهور حالی چه چیزی است؟ بیان دلیل حجّیت ظهور حالی با مشکلی برخورد کرده است و برای بیان این مسئله به ظهور لفظی بر می‌گردیم.

ما برای حجّیت ظهور لفظ عمده‌ها دو دلیل بیش‌تر نداشتیم یکی سیره‌ی متشرعه بد و دیگری سیره‌ی عقلاء بود. در سیره‌ی متشرعه و سیره‌ی عقلاء نکته‌ای وجود داشت که در ظهور حالی نمی‌آید.

اما سیره‌ی متشرعه در ظهور حال نمی‌آید زیرا نکته‌ای در ظهور لفظی وجود دارد که در ظهور حالی وجود ندارد و آن نکته وجود کثرت ابتلاء در ظهور لفظی است چون تمام معاش و معاد مردم مبتنی بر همین ظهور است به همین خاطر ما قطع پیدا می‌کنیم که متشرعه به این ظهور لفظی اعتماد می‌کردند و اگر متشرعه به آن اعتماد نمی‌کردند حتماً وجود بدیل آن به ما می‌رسید چون بدیل آن باید چیز مهم و عجیبی بود و امور مهم و عجیب مخفی نمی‌ماند. ولی چنین بدیلی به ما نرسیده است، پس یقین پیدا می‌کنیم که در زمان ائمه طاهرین: متشرعه به ظهور لفظی اعتماد

داشتند و ائمه‌ی طاهرین: هم آن را امضاء کردند اما ظهور حالی خیلی محل ابتلاء نبود لذا به قطع نمی‌توانیم بگوییم که اصحاب ائمه: به ظهورات حالیه اخذ می‌کردند به نحوی که این اخذ و عمل به ظهورات حالیه را از ائمه: تلقی کرده باشند بنابراین برای حجّیت ظهور حالی نمی‌توان به سیره‌ی متشرعه تمسّک کرد.

اما سیره‌ی عقلاء در ظهور حالی نمی‌آید به این خاطر که در ظهور لفظی گفتیم که سیره‌ی عقلاء بر حجّیت خبر ثقه است و امام ۷ نیز سکوت کرده است. از سکوت امام امضای او را استفاده کردیم. این در ظهور لفظی خوب است ولی در ظهور حالی نمی‌آید زیرا این اوّل کلام است که ظهور حالی در شریعت هم حجّت باشد یعنی وقتی می‌گوییم که در سیره‌ی عقلاء ظهور حالی حجّت است اگر ائمه: نسبت به آن سکوت کرده باشند این سکوت دلیل بر امضاء است علاوه بر این که با سکوت که خودش ظهور حالی است نمی‌توانیم اثبات کنیم که ظهور حالی حجّت است پس این اوّل کلام است که ظهور حالی شرعاً حجّت است یا نیست.

بنابراین تنها راه اثبات حجّیت ظهور حالی وجدان است یعنی اگر انسان قطع پیدا کند که همان طوری که ظهور حالی عندالعقلاء حجّت است عندالشارع نیز حجّت است، - به این جهت که اگر شارع مقدّس به حجّیت ظهور حالی راضی نبود به یک شکلی ابراز و اعلام می‌کرد و اعلامش به ما می‌رسد - اگر کسی به این قطع رسید مطلوب ثابت است و اعلامش به ما می‌رسد - اگر کسی به این قطع رسید مطلوب ثابت است و اگر به این قطع نرسید حجّیت ظهور حالی را به سیره‌ی متشرعه و سیره‌ی عقلاء نمی‌توانیم اثبات کنیم.

این تمام کلام در جهت هفتم بود و بحث ظهور در این جا تمام شد و اماره‌ی بعدی که از آن بحث می‌کنیم اجماع است.

#### اجماع

به‌طور متعارف اجماع را بر سه قسم تقسیم کردند: اجماع محصلّ و اجماع مرکّب و اجماع منقول.

اجماع محصلّ اجماعی است که فرد خودش به کلمات رجوع می‌کند و مخالفی در بین فقهاء پیدا نمی‌کند. اگر گفتیم که اجماع اتفاق فقهاء است آن فرد اتفاق همه‌ی فقهاء را به دست آورد و اگر گفتیم که اجماع وجود مخالفت است او کلمات فقهاء را تتبع کند و مخالفی پیدا نکند. در این حالت خود فرد محصلّ اجماع است.

قسم دوّم اجماع مرکّب است. اجماع مرکّب این است که فقهاء چند فتوا دارند مثلاً دو فتوا در مسأله نماز جمعه در عصر غیبت دارند عده‌ای فتوا به وجوب تعیینی آن دادند و عده‌ای فتوا به حرمت آن دادند. در این جا اگر کسی فتوا

دهد که نماز جمعه وجوب تخییری دارد این خلاف اجماع مرکّب است یعنی خلاف فتاوی کلّ فقهاء است چون کلّ فقهاء دو دسته شدند و کسی قائل به وجوب تخییری نماز جمعه در عصر غیبت نشد.

قسم سوّم اجماع منقول است و این اجماع در واقع نقل اجماع است مثل این که فقیهی بگوید: (اجمع الفقهاء) یا بگوید: (بلا خلاف) یا بگوید: (اتفقت الاصحاب) و امثال ذلک.

همان طوری که گفتیم اجماع منقول در واقع نقل اجماع است و در بحث نقل اجماع می آید که همان طوری که خبر واحد در غیر مورد اجماع حجّت است آیا خبر واحد در مورد نقل اجماع هم حجّت است یا نیست؟

#### المقام الاول: فی الاجماع الحصل

در حجّیت اجماع محصل سه مبنا وجود دارد و ما به ترتیب آن ها را بیان می کنیم: مبنای اوّل حجّیت اجماع محصل براساس عقل عملی است و مبنای دوّم حجّیت آن براساس عمل نظری است مبنای سوّم حجّیت آن براساس دلیل شرعی است.

مبنای اوّل مبنایی است که به قدمای فقهایی ما نسب داده شده است و در رأس آن ها به مرحوم شیخ طوسی نسبت داده شده است که آنان از طریق اجماع حکم شرعی را براساس یک حکم عقل عملی کسف می کردند و از آن حکم عقل عملی تعبیر به قاعدهی لطف می شود. قاعدهی لطف این است که می گوید: (لطف بر خداوند واجب است) و این که چطور این قاعده را تقریب می کردند و چگونه آنان از طریق اجماع به ضمیمهی قاعدهی لطف به حکم شرعی می رسیدند توضیح آن را خواهیم داد. منتهی قبل از آن، خود قاعدهی لطف را توضیح می دهیم.

قاعدهی لطف قاعدهای بود که متکلمین برای اثبات بعضی از عقاید خود به آن تمسک می کردند. مثلاً آیا بر خداوند متعال واجب است که ارسال رسول کند یا نه؟ کسانی که قائل به قاعدهی لطف بودند می گفتند که ارسال رسول از باب لطف بر خداوند واجب است. اینان می گفتند که ارسال رسول لطف است و لطف واجب است پس ارسال رسول واجب است.

یکی از نزاع های معروف بین متکلمین شیعه و غیر شیعه همین قاعده است یعنی متکلمین شیعه قائل به وجوب لطف بر حق تعالی بودند و متکلمین غیر شیعه قائل به عدم وجوب لطف بر حق تعالی بودند. علمای شیعه از طریق قاعده لطف اموری را اثبات می کردند مثلاً اثبات می کردند که ارسال رسول بر خداوند واجب است یا عصمت انبیاء بر خداوند واجب است یا وجوب تعیین امام ۷ و عصمت او را از باب قاعدهی لطف قائل بودند.

متکلمین در مقام تعریف لفظ گفتند: (کلّ ما یقرّب العبد الی الطاعة ویبعدهن المعصیه فهو لطف) بعد در مقام تطبیق و مصداق به دنبال نقل می‌رفتند مثلاً کسانی که دعوی رسالت کردند و کاذب بودند از بین رفتند و فقط چند نفر دعوی رسالت کردند و صادق بودند و این دعوی باقی مانده است مانند حضرت عیسی ۷ و حضرت موسی ۷ و نبی اکرم ۶ و اگر اینان نبی نباشند شخص دیگری نبی نخواهد بود چون فرد دیگری ادعای نبوت نکرد مگر کسانی که یقین به کذب آنان داریم مانند مسیله‌ی کذاب و یا در تاریخ اسلام که کسی مدعی امامت از جانب خدا نشد مگر ائمه‌ی طاهرین: پس کسی متعین در امامت نیست مگر دوازده امام معصوم:

مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> تفسیر بهتری از قاعده لطف را بیان کرده است و فرمود: متکلمین حقوقی را برای خداوند بر عباد و حقوقی را برای عباد بر خداوند قائل بودن مثلاً گفتند که حق خداوند بر عباد شکر است و شکر منعم عقلاً واجب است و شکر الهی به معنای اطاعت از اوست. و حق عباد بر خداوند هدایت است یعنی خداوند که عباد را خلق کرد عباد حق هدایت دارند نه این که آن‌ها را رها کند. مقتضای این حق این است که خداوند به ارسال رسول و عصمت او و تعیین امام و عصمت او آنان را هدایت کند و برای تأدّب و حفظ احترام الهی از این حق عباد بر خداوند، تعبیر به (لطف) شده است و در واقع لطف چیزی جز حق العباد بر خداوند نیست. این توضیح را مرحوم آقای صدر دادند و توضیح ایشان بعید به نظر نمی‌رسد.

این بیان مقدمه‌ای راجع به قاعده‌ی لطف بود.

اما در مقام بیان حجّیت اجماع محصل از باب قاعده لطف می‌گوییم که یکی از ادله در بین اهل سنت اجماع بود که براساس حدیثی از نبی اکرم ۶ از طریق اهل سنت، این قضیه شکل گرفت و درآینده به این حدیث اشاره می‌شود، علمای شیعه هم که در آن زمان در اقلیت فوق العاده بودند وقتی که ادله را در فقه شکل دادند آن را به چهار دلیل تقسیم کردند که عبارت بودند از: کتاب و سنت و عقل و اجماع. علمای شیعه در دلیلیت اجماع به مشکل برخورد کردند چون اهل سنت که اجماع را دلیل می‌دانستند آن را براساس یک دلیل شرعی تمام می‌دانستند و آن دلیل شرعی نزد علمای ما تمام نبود چون حجّیت اجماع براساس حدیثی از پیامبر: از طرق اهل سنت بود. لذا فقهای متقدم ما از یک طرف اجماع را اخذ کردند و از طرف دیگر در دلّیش مانده بودند. به همین خاطر علمای متقدم به این فکر افتادند که از طریق عقل عملی حجّیت اجماع را درست کنند به برکت این قاعده‌ی لطف - که از آن استفاده کردند که ارسال رسول و نصب امام و عصمت آنان واجب است - بر خداوند نیز واجب است کاری کند که امت یعنی مؤمنین از اجماع و اتفاق بر خطا محفوظ باشند به این تقریب که اگر تمام امت - یعنی تمام فقهای شیعه - اجماع بر حرمت

<sup>۱</sup> - البحوث ۴: ۳۰۵.



نماز جمعه داشته باشند و در واقع نماز جمعه واجب باشد به خاطر مصلحتی که در آن وجود دارد، اگر بنا باشد فقهای اجماع بر حرمت آن کنند و خداوند امت را به طریقی که خودش می‌داند هدایت نکند، لازم می‌آید که آن مصلحت لزومیه فوت شود، برای عدم لزوم تفویت مصلحت لزومیه، به مقتضای قاعده لطف نباید بگذارد که مردم در گمراهی و اشتباه وارد شوند و همان طوری که از باب لطف بر خداوند، تعیین رسول و امام و عصمت آنان لازم است بر او لازم است که از باب لطف مردم را به یک شکلی هدایت کند مثلاً یکی از فقهاء پیدا شود که بگوید نماز جمعه واجب است. حال اگر ما دیدیم که علمای شیعه متفق بر یک حکمی شدند که خلاف تکلیف واقعی است - مثل فتوا به حرمت نماز جمعه - و هیچ فقهی فتوا به وجوب آن نداد به مقتضای قاعده‌ی لطف کشف می‌کنیم که در لوح واقع حکم آن، وجوب نیست بلکه حکم آن حرمت است و اگر در لوح واقع نماز جمعه واجب بود به یک طریق بیان می‌شد گرچه به قول و فتوای یک فقیه باشد.

اگر قاعده‌ی لطف را قبول کنیم اجماع از امارات نمی‌شود - زیرا شرط اماره بودن این است که مفید قطع نباشد - بلکه از ادله‌ی قطعیه مثل خبر متواتر می‌شود.

اشکال: فقهاء و اصولیین ما وقتی وارد نقد این قاعده در مسأله‌ی حجّیت اجماع شدند سعی کردند به گونه‌ای این قاعده را نقد کنند که قاعده‌ی لطف در کلام از کار نیفتند. چون اثبات اصول اعتقادات - مثال‌هایی که قبلاً ذکر شد - از باب قاعده‌ی لطف است چون متکلمین گفتند که اگر ما نتوانیم ارسال رسل و نصب امام را بر خداوند واجب کنیم هیچ‌گاه به ادله‌ی نقلیه نمی‌توانیم آن را اثبات کنیم بلکه حتماً در مرحله‌ی سابق باید ثابت کنیم که بر خداوند ارسال رسول و نصب امام واجب است.

اشکال استدلال به قاعده‌ی لطف این است که نهایت چیزی که در مورد قاعده‌ی لطف می‌توانیم بگوییم این است که خداوند حکیم است و یقیناً خداوند حکیمی است که افعالش را از روی حکمت انجام می‌دهد. اما اگر بخواهیم به لحاظ مصداقی تعیین کنیم که چه کاری حکیمانه است و چه کاری حکیمانه نیست و خلاف حکمت است نمی‌توانیم این را بفهمیم، چون ذهن ما محدود است و اگر خیلی حکیم باشیم تا صد سال بلکه صد هزار سال آینده - بلکه بیش‌تر - را پیش‌بینی می‌کند و امکان دارد کاری را که به نظر ما حکیمانه است در آینده‌ای ولو دور خلاف حکمت باشد یا کاری که به نظر ما خلاف حکمت است در آینده‌ی دور حکیمانه باشد. بنابراین ما نمی‌توانیم بفهمیم که کدام عمل حکیمانه است و کدام عمل حکیمانه نیست و فقط کسی می‌تواند کار حکیمانه را تشخیص دهد که احاطه‌ی علمی برآینده داشته باشد چون حوادث علم بسیار به هم مرتبط و به هم پیچیده است. حال اگر امت اسلام اتفاق بر حرمت نماز جمعه کردند و این حکم مخالف با واقع است چون در لوح واقع نماز جمعه واجب است چا بسا القاء خلاف

حکمت نداشته باشد و یا حکمت داشته باشد ولی مزاحم نیز داشته باشد این‌ها را ما نمی‌توانیم بفهمیم چون به حوادث آینده علم نداریم. لذا ما نمی‌توانیم براساس قاعده‌ی لطف اثبات کنیم که اگر فقه‌های اسلام برحکمی اجماع کردند از این اجماع به ضمیمه‌ی قاعده‌ی لطف کشف کنیم که این حکم مطابق با واقع است.

مبنای دوم اثبات حجّیت اجماع محصل براساس عقل نظری - استفاده از قیاس و استقراء و حساب احتمالات - است. این مبنا مربوط به مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> می‌شود. ایشان از حساب احتمالات استفاده کرده است و ما مختصراً آن را توضیح می‌دهیم و بعد آن را بر مقام تطبیق می‌کنیم.

در حساب احتمالات ما وقتی یک واقعه‌ای را در نظر می‌گیریم با دو صورت برخورد می‌کنیم: صورت ممکنه و صورت محتمله، وقتی ما یک صورت محتمله را در نظر می‌گیریم و نسبتش را با صورت ممکنه می‌سنجیم هرچه که احتمال صورت ممکنه زیادتر می‌شود درصد و احتمال نفسانی ما نسبت به آن تقویت می‌شود تا جایی که به قطع می‌رسیم. مثلاً وقتی سکه‌ای به آن تقویت می‌شود تا جایی که به قطع می‌رسیم. مثلاً وقتی سکه‌ای را به طرف بالا پرتاب می‌کنیم و بر روی زمین قرار می‌گیرد دو صورت ممکنه - از شیر یا خط - وجود دارد. پس احتمال این که روی سکه خط باشد ۵۰ درصد است و احتمال طرف مقابل هم ۵۰ درصد است. اگر سکه را دوباره متعاقباً به طرف بالا پرتاب کنیم وقتی سکه روی زمین قرار می‌گیرد دو صورت ممکنه چهار صورت است و احتمال این که هر دو بار روی سکه قرار گرفته بر زمین خط باشد ۲۵ درصد است نسبت بین این صورت محتمله به صورت ممکنه، یک به چهار است و صورت مخالفش - که سه صورت است - احتمالش ۷۵ درصد است. اگر سکه را سه بار متعاقباً به طرف بالا پرتاب کنیم وقتی روی زمین قرار می‌گیرد صورت ممکنه آن هست صورت است و اگر هر سه دفعه خط بیاید این یک صورت محتمله است که احتمالش  $\frac{12}{5}$  درصد است و احتمال این که مخالفش باشد  $\frac{87}{5}$  درصد است. حال اگر سکه را چهار بار متعاقباً به طرف بالا پرتاب کنیم وقتی روی زمین قرار صورت ممکنه شانزده صورت می‌شود و یک صورت محتمله آن این است که هر چهار بار خط باشد و نسبت آن به صورت‌های ممکنه  $\frac{6}{25}$  درصد است و احتمال این که صورت مخالفش باشد  $\frac{93}{25}$  درصد است حال اگر سکه را برای بارهای بیشتری به طرف بالا پرتاب کنیم صورت ممکنه احتمالش بیشتر می‌شود و احتمال صورت محتمله بسیار کم می‌شود. مرحوم آقای صدر فرمود که هرچه پرتاب سکه به طرف بالا زیاد باشد به هر تعدادی که باشد احتمال صورت محتمله هیچ‌گاه به سفر نمی‌رسد و صورت مخالف نیز احتمالش به ۱۰۰ درصد نمی‌رسد. این درصدها به لحاظ ریاضی است. حال اگر از کسی سؤال شود که اگر این سکه را صدبار پشت سر هم به طرف بالا پرتاب کنیم شما احتمال نفسی می‌دهید که هر صد بار خط بیاید؟ او می‌گوید: من قطع و یقین دارم که

۱- البحوث ۴: ۳۰۹.

نمی‌شود هر صد بار خط بیاید. با این که به لحاظ ریاضی احتمال این که هر صد بار خط بیاید صفر نیست کما این که احتمال مخالفش نیز ۱۰۰ درصد نیست. مرحوم آقای صدر نام این یقین را که برای ما حاصل می‌شود توالد ذاتی عمل نامیده است زیرا منشأ تحقق این علم نکته‌ای است که متقوم به ذات ما است و نفس ما این گونه خلق شده است.

مرحوم آقای صدر از حساب احتمالات در بسیاری از موارد استفاده کرده است مثل خبر متواتر و خبر مستفیض و مانحن فیه که اجماع محصل است.

اگر فرض کنیم که زید خبری را به ما داد. ما ۵۰ درصد احتمال صدق و ۵۰ درصد احتمال کذب می‌دهیم - مراد صدق و کذب مخبری است نه خبری، یعنی مخبر تعمداً دارد خلاف واقع می‌گوید ولو کلامش خلاف واقع نباشد و در حجّیت خبر بحث از صدق و کذب مخبری است - بعد که نفر دوم نیز همین خبر را می‌دهد صور ممکنه به لحاظ صدق و کذب مخبری چهار تا می‌شود و احتمال این که هر دو صادق باشد یک صورت محتمله است و نسبت آن به صور ممکنه، یک به چهار است بنابراین احتمال صدق این خبر ۲۵ درصد است و ۷۵ درصد آن، احتمال صورت‌های مخالف است. حال اگر به جای دو نفر، سه نفر این خبر را بدهند ما ۱۲/۵ درصد احتمال صدق هر سه را می‌دهیم و احتمال مخالفش ۸۷/۵ درصد می‌شود. حال اگر صدق و کذب را به معنای صدق و کذب خبری و مخبری با هم بگیریم اگر در این سه خبر، یک خبر صادق داشته باشیم برای ما کافی است بنابراین اگر نسبت سنجی کنیم می‌بینیم احتمال صدق یکی از سه جزء، به نحو صدق و کذب خبری و مخبری، احتمال بالایی است مثلاً ۷۵ درصد است.

مثال واضح‌ترش این است که نفر اول بگوید: (زید مرده است) ما احتمال می‌دهیم که او دچار اشتباه شده باشد یا دچار اشتباه نشده باشد. احتمال خطا و صوابش ۵۰ درصد است. اگر نفر دوم هم بگوید: (زید مرده است) ما احتمال خطا و صواب را در او هم می‌دهیم، صور ممکنه چهار صورت است و احتمال این که حداقل یکی از این دو دچار خطا نشده باشد - نه این که خبرش درست باشد - ۷۵ درصد است. اگر سه نفر به ما این خبر را بدهند احتمال این که یکی از این سه نفر مصیب باشد - یا دچار خطا نشده باشد - ۸۷/۵ درصد می‌شود و در این صورت به مردن زید اطمینان پیدا می‌کنیم و در فقه و اصول گفته شد که اطمینان حجّت است. اگر چهار نفر این خبر را به ما بدهند احتمال صدق یکی از این چهار نفر - که مخالف صورت محتمله صدق هر چهار نفر است - ۹۳/۷۵ درصد می‌شود و در این صورت برای ما یقین پیدا می‌شود که زید مرده است. - بله اگر عده‌ی زیادی از یک نفر خبر را شنیده باشند و برای ما نقل کنند احتمال صواب و خطا، همان مقدار ۵۰ درصد است چون همه‌ی این‌ها در واقع یک خبر است. هرچه که احتمال صور ممکنه بیشتر شود احتمال مخالف بیشتر می‌شود و تقویت می‌شود و در مرحله‌ای که احتمال صور مخالف بسیار زیاد می‌شود مرحوم آقای صدر قائل است که در این حال انقلاب کیفی صورت می‌گیرد. این در خبر حسی بود.

در اجماع - که خبر حدسی است - ما با یک عدد کثیری از علمای بزرگ برخورد می‌کنیم که تک‌تک این‌ها فتوا دادند و این فتاوی باهم موافق است مثلاً همه فتوا به وجوب نماز جمعه دادند - فرق فتوا با خبر این است که خبر اخبارش حسن است و فتوا اخبار از حکم الله عن حدس است. اگر کسی خودش از امام ۷ می‌شنید که نماز جمعه واجب است این اخبارش حسن بود اما وقتی فقیه در رساله می‌نویسد که (تجب صلاة الجمعة) این فتوا است و در واقع اخبار از حکم عن حدس است. وقتی عده‌ای از علمای بزرگ فتوا به وجوب نماز جمعه دادند در واقع همه‌ی این علماء اخبار از وجوب نماز جمعه می‌دهند و اخبار آنان عن حدس است. وقتی اخبار عن حس باشد احتمال صواب از احتمال خطا بیشتر است و اگر اخبار عن حدس باشد احتمال خطایش بیشتر از صوابش است. - حال اگر فرض کنیم که در اخبار عن حدس احتمال صوابش ۱۰ درصد و احتمال خطا ۹۰ درصد باشد اگر مجتهد اول خبر دهد که نماز جمعه واجب است احتمال صوابش ۱۰ درصد و احتمال خطا ۹۰ درصد است. اگر فقیه دوم فتوا به وجوب غسل جمعه دهد همین دو احتمال را می‌دهیم اما احتمال این که در این دو فتوا حداقل یک فتوا به واقع اصابت کند و استنباطش درست باشد ۱۹ درصد می‌شود چون احتمال خطای هر دو ۸۱ درصد می‌شود زیرا اگر ۹۰ درصد را در ۹۰ درصد ضرب کنیم حاصل آن ۸۱ درصد می‌شود، بنابراین ۱۹ درصد احتمال صواب حداقل یک فتوا وجود دارد. هرچه که تعداد فتاوی بیشتر شود احتمال خطای همه‌ی آن‌ها، کم‌تر می‌شود و احتمال صواب حداقل یکی از آن‌ها بیشتر می‌شود تا حدی که ما به یقین می‌رسیم که در این تعداد زیاد، حداقل یک نفر به صواب رفته است. این مثال در مورد اصابت خود فتوا به واقع است.

اما تطبیق بحث حساب احتمالات بر اجماع محصل این است که اگر عدد کبیری از فقهای بزرگ قدیم فتوایی دادند که این فتوا باهم مطابق است مثلاً وقتی به کتب فتوایی اصحاب رجوع می‌کنیم که پنجاه نفر - یا بیشتر - از فقهای قبل از علامه فتوا دادند که (نماز جمعه واجب است) ما گفتیم که افتاء، اخبار از رأی معصوم ۷ عن حدس است. به طور کلی در اخبار عن حدس، ۹۵ درصد احتمال خطا می‌دهیم یعنی افراد متعارف، ۹۵ درصد از حدسیات آنان اشتباه است و فقط در ۵ درصد حدسشان درست است. - مانند این که وقتی یک طبیب به بیمار می‌گوید: (اگر شما این عمل را انجام دهید ۹۸ درصد احتمال خوب شدن شما وجود دارد) معنایش این است که افراد مشابه شما وقتی تحت عمل مشابه قرار گرفتند ۹۸ نفر از صد نفر خوب شدند و دو نفر خوب نشدند چون در پزشکی این‌گونه عمل‌ها آمارگیری می‌شود و بعد براساس این آمار اصلاح و فعالیت‌های علمی صورت می‌گیرد. -

در ما نحن فیه وقتی فقیه اول فتوا به وجوب نماز جمعه داد احتمال خطایش ۹۵ درصد و احتمال صوابش ۵ درصد است وقتی فقیه دوم فتوا به وجوب نماز جمعه دهد همان دو احتمال وجود دارد ولی احتمال این که هر دو فتوا خطا کرده باشند در صدش کمتر می‌شود - مثلاً ۹۰ درصد می‌شود - اگر سه نفر این فتوا را داده باشند احتمال خطای هر

سه نفر با هم ۸۶ درصد می‌شود. حال اگر تعداد فقهای ما در این فتوا سی نفر باشد احتمال خطای همه‌ی آنان براساس حساب احتمالات ۲۰ درصد می‌شود یعنی ۸۰ درصد احتمال مطابقت فتوای مجمعین را با واقع می‌دهیم و این مقدار به معنای اطمینان به رأی معصوم ۷ است و اگر تعداد مجمعین به پنجاه نفر - یا بیشتر - رسید احتمال خطای همه‌ی آنان بسیار کم می‌شود مثلاً به ۴ درصد می‌رسد که این مقدار به معنای قطع و یقین به رأی معصوم ۷ است. این براساس حساب احتمالات است که مرحوم آقای صدر قائل به آن است.

ایشان سعی کردند که تمام عقاید دینی را براساس حساب احتمالات اثبات کند. در حکمت، وجود خداوند را به قیاس اثبات می‌کردند برهان به لحاظ صورت قیاس است و به لحاظ ماده متشکل از یقینیات است. ولی ایشان برای اولین بار آن را براساس حساب احتمالات اثبات کرد. همچنین اثبات رسالت و امامت و معجزه بودن قرآن و اثبات معاد را بر همین اساس بنیان نهاد. مثلاً ایشان راجع به رسالت نبی اکرم ۶ دو قضیه - یعنی پیامبر اکرم ۶ وجود داشتند و پیامبر اکرم ۶ ادعای رسالت کردند - را پایه و اساس اثبات آن قرار داد و تمام مؤیدات آن را ذکر کرد و از راه حساب احتمالات رسالت نبی اکرم ۶ را نتیجه گرفت.

بعد مرحوم آقای صدر ۱ - در ما نحن فیه - فرمود که برای این که چنین اتفاق عددی از فقهاء برای ما مفید قطع یا اطمینان به رأی معصوم ۶ باشد باید چهار شرط متوفر باشد.

شرط اول این است که باید این اجماع از علمای متقدم باشد چون این‌ها به عهد معصومین: نزدیک هستند اینان می‌توانستند ارتکازات اصحاب ائمه: و متحدین را کشف کنند و آن را بفهمند - اما علمای زمان ما اگر همه‌ی آنان اجماع بر مسأله‌ای - مانند حرمت سود معادل با تورم - کنند ما احتمالش را نمی‌دهیم که این فتوایشان ارتباطی با ذهنیت و ارتکاز اصحاب ائمه: داشته باشد.

شرط دوم این است که همه‌ی مجمعین یا تعداد معتدبه آنان مدرکی را برای فتوای خود ذکر نکرده باشند. اما اگر مدرکی را ذکر کرده باشند - چه شرعی باشد و چه عقلی باشد - نمی‌توانیم از اجماع آنان، رأی معصوم ۷ را کشف کنیم و باید ببینیم که آیا آن مدرک ارزش دارد یا ندارد.

گاهی وجود مدرک ضربه‌ای به استدلال به اجماع وارد نمی‌کند مثلاً فقهای ما مگر عده‌ی محدودی قائل شدند که خمس ارباح مکاسب واجب است. با این که ما درباه‌ی خمس ارباح مکاسب - علاوه بر استدلال بعضی از فقهاء به آیه‌ی (واعلموا انما غنمتم...) - روایت داریم که (الخمس فی کلّ ما افاد الناس من قليل او كثير) با این وجود فقهای

متقدّم ما فرمودند که این روایت به استدلال به اجماع بر وجوب خمس در ارباح مکاسب ضربه‌ای وارد نمی‌کند. زیرا اگر خمس در ارباح مکاسب واجب نبود. قطعاً در این مسأله که محل ابتلاء و مسأله‌ی مالی است ارتکاز اصحاب بر عدم وجوب آن وجود داشت و عادتاً ممکن نیست که این ارتکاز اصحاب شکل گرفته باشد ولی برای فقههای معاصر با آنان مخفی مانده باشد. اتفاق فقهاء و اجماعشان بر وجوب خمس در ارباح مکاسب به ما نشان می‌دهد که ارتکاز اصحاب ائمه بر وجوب خمس بود. وقتی ارتکاز اصحاب بر وجوب خمس بود قطعاً رأی امام ۷ نیز بر وجوب خمس در ارباح مکاسب بود چون احتمالش نیست که در مسأله‌ی مالی رأی امام بر عدم خمس باشد اما ارتکاز اصحاب امام ۷ بر خمس باشد. بنابراین اتفاق علماء کاشف از ارتکاز اصحاب است و ارتکاز اصحاب کاشف از رأی معصوم ۷ است لذا در خمس ارباح مکاسب با این که روایات متعدّدی بر وجوب خمس در آن داریم ولی اجماع خودش دلیل دیگری بر وجوب آن است چون در این مورد اتفاق فقهاء به وساطت ارتکاز اصحاب کاشف از رأی معصوم ۷ است با توجّه به این نکته که فقهاء در زندگی خود از خمس استفاده نمی‌کردند پس احتمال ندارد که به‌خاطر خودشان فتوا به وجوب خمس داده باشند. این گونه اجماعی که ذکر شد اجماع مدرکی نیست. در این گونه اجماعات که موافق با ارتکاز اصحاب ائمه است اگر روایتی برخلاف آن هم باشد از این اتفاق فقهاء و ارتکاز اصحاب، رأی معصوم ۷ کشف می‌شود.

که دلالت کند ارتکاز اصحاب برخلاف اجماع بوده است والاّ آن اجماع کشف قطعی یا اطمینان از رأی معصوم ۷ نمی‌کند. اگر قرائنی داشته باشیم که ارتکاز اصحاب برخلاف فتاوی فقهاء است نمی‌توانیم از این اجماع به رأی معصوم ۷ برسیم مثلاً اتفاق فقهاء بر این بود که اهل کتاب نجس هستند. ما می‌خواهیم از این اتفاق فقهاء به ارتکاز اصحاب و از ارتکاز اصحاب به رأی معصوم ۷ برسیم. مرحوم آقای صدر قائل است که اگر روایات را بررسی کنیم می‌بینیم که اصلاً ارتکاز اصحاب بر نجاست آنان نبود. مثلاً از امام ۷ پرسیدند که همسایه‌ی ما یهودی است و شرب خمر می‌کند و ما با او در ارتباط هستیم ما باید چه کنیم؟ از نفس این سؤال معلوم می‌شود که اگر در ارتکاز اصحاب ائمه: نجاست اهل کتاب بود، این نجاست عرضی را مطرح نمی‌کردند. خلاصه این که فقهاء برنجاست اهل کتاب اجماع کردند ولی قرائن می‌گوید که ارتکاز برنجاست نبود. این اجماع به درد ما نمی‌خورد و کاشف از رأی معصوم ۷ نیست.

شرط چهارم این است که این فتوای که مجمعی دادند صغرای یک قاعده شرعی یا قاعده عقلی یا قاعده عقلایی نباشد و الاّ اگر صغرای یکی از این قواعد باشد ما نمی‌توانیم ارتکاز اصحاب را کشف کنیم و به بتع آن نمی‌توانیم رأی امام ۷ را کشف کنیم چون احتمال دارد فتوای مجمعی مستند به همان قاعده نزد ما تمام است باید سراغ خود قاعده برویم و ببینیم که آن قاعده نزد ما تمام است یا نه. مثلاً می‌بینیم همه فقهاء گفتند که (ید) یا (اتلاف) با اسباب ضمان است و ما احتمال می‌دهیم که این فتوایشان مستند به یک قاعده‌ی عقلایی مرکوز در اذهان بود نه این که

بازتاب ارتکاز اصحاب باشد. این اجماع کاشف از رأی معصوم<sup>۷</sup> نیست و ما باید سراغ خود قاعده برویم و ببینیم که آن قاعده شرعی یا عقلی تمام است یا نه. قاعده عقلی مثلاً این که امر به شیء نهی از ضد می کند مثلاً فقهای قدیم فتوا دادند که اگر کسی در وسعت وقت ازالهی نجاست از مسجد فتوا دادند که اگر کسی در وسعت وقت ازالهی نجاست مسجد را ترک کرد و مشغول نماز شد نمازش باطل است. ما احتمال می دهیم که این فتوا مستند به قاعدهی عقلی مذکور باشد چون صلاة ضدّ ازاله است و وقتی شارع مقدّس امر به ازاله کرد صلاة منهی عنه می شود و چون فقهاء صلاة را منهی عنه دیدند فتوا به بطلان آن دادند.

اگر چهار شرطی که ذکر شد متوفر باشد از اجماع، قطع و اطمینان به رأی معصوم<sup>۷</sup> پیدا می کنیم و به اجماع اخذ می کنیم.

به نظر ما کبرای فرمایش مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> درست است زیرا ایشان قائل به اجماعی است که مفید قطع و اطمینان است ایشان در تعریف اجماع فرمود: (هر اتفاق عدد کبیر من اهل النظر و الفتوی فی الحکم بدرجۀ توجب احراز الحکم الشرعی) این تعریف از قبیل قضیه به شرط محمول است و قابل مناقشه نیست زیرا هر اتفاقی که از «حکم شرعی احراز شود - مراد ایشان از (احراز) جامع بین قطع و اطمینان است - باید به آن عمل کرد و در واقع این عمل، عمل به قطع و اطمینان است. بنابراین کری قابل مناقشه نیست. تمام کلام در صغرای این قضیه است و این به عهدی فقه است که چند تا از این اجماعات را داریم که بر اساس حساب احتمالات بتوانیم ارتکاز اصحاب را کشف کنیم و از ارتکاز به حکم شرعی - که رأی معصوم<sup>۷</sup> است - برسیم. روی این مبنای مرحوم آقای صدر، اجماع از امارات شرعیه نیست بلکه مانند سیره است یعنی از ادله قطعیّه است و اگر ما مقدمات دیگر جمع شود مفید قطع است به عبارت دیگر اجماع سبب تکوینی برای ایجاد قطع است.

بنابراین اجماع را چه از باب قاعدهی لطف بپذیریم و چه از باب حساب احتمالات بپذیریم از امارات شرعیه نیست و فقط روی مبنای سوّم، اجماع از امارات است اگر مبنای سوّم تمام باشد.

مبنای سوّم براساس دلیل و تعبد شرعی است و آن دلیل و تعبد شرعی روایتی است که عامه از پیامبر اکرم<sup>۶</sup> نقل کردند. این روایت به چند مضمون ذکر شده است و عمده مضمونی که برای آن آمده است این است که: (لا یجمع الله هذه الأمّة علی الضلالة أبداً)<sup>۲</sup> این متن حدیثی است که در کتاب مستدرک حاکم نیشابوری نقل شده است.

<sup>۱</sup> - الدروس ۱: ۲۴۳.

<sup>۲</sup> - المستدرک ۱: ۱۱۵.

تقریب این روایت بر حجّیت اجماع محصلّ این است که این روایت می‌گوید: خداوند متعال امت اسلامی را هیچ وقت بر گمراهی جمع نمی‌کند یعنی امکان دارد که امت اسلام بر ضلالت و گمراهی اجتماع کنند بنابراین اگر امت بر امری اجتماع کردند حتماً بدانید که آن امر مطابق با واقع است. از این روایت فهمیده می‌شود که بین اجماع و بین ضلالت و گمراهی تنافی است پس از آن استفاده می‌شود که اجماع حجّت است. مثلاً اگر اجماع بر وجوب نماز جمعه قائم شد به توسط این روایت می‌فهمیم که فقهاء در این حکم دچار گمراهی و ضلالت نشدند.

بر این وجه اشکالاتی وارد شده است:

اشکال اول این است که این روایت از طرق معتبر عندنا نقل نشده است و حتّی گفته شد که این روایت از طرق عامه نیز بر طبق مبانی روایی آنان سنداً ضعیف است. حاکم نیشابوری کتابی به نام مستدرک داشت. در این کتاب احادیثی را جمع کرد که بر مسلک بخاری و مسلم صحیح بودند و از قلم آنان افتاده است و همچنین تعدادی از احادیثی را ذکر کرد که بر مذهب این دو شیخ صحیح نبوده است. او راجع به حدیث مذکور نیز گفته که این حدیث بر مذهب این دو شیخ نفی السند نیست.

إن قلت: اگر قبول کنیم که سند این روایت نفی نیست - اگر بگوییم که این خبر تواتر معنوی دارد - لاأقل این خبر، خبر مستفیض است و در علم اصول گفته شد که خبر مستفیض حجّت است.

قلت: درست است که خبر مستفیض حجّت است ولی حجّیت آن از باب حساب احتمالات است. گاهی یک خبر مستفیض هست ولی حجّت نیست زیرا حساب احتمالات در آن کارساز نیست. زیرا در مثل این حدیث احتمال جعل، زیاد است، زیرا گویا این حدیث مستمسکی برای اثبات حقانیت بعضی از خلفاء بود چون همه‌ی امت اسلام در آن وقت با اولی بیعت کردند و خلافت اولی را پذیرفتند و خلافت اولی و دومی مبتنی بر اجماع بود. لذا این شبهه وجود دارد که این حدیث مجعول باشد.

اشکال دوم این است که در این روایت لفظ (ضلالت) آمده است. بر فرض این که تمام فقهاء ما فتوا به وجوب نماز جمعه داده باشند و در لوح واقع واجب نباشد به خاطر این فتوا گفته نمی‌شود که فقهاء گمراه شده‌اند، چون آنان به آنچه که وظیفه‌شان دانستند عمل کردند ولی در تشخیص وظیفه‌ی خود اشتباه کردند گمراهی در مقابل هدایت است و گمراه کسی است که از وظیفه‌ی خود تعدّی کرده باشد.



اشکال سوّم این است که بر فرض این که ضلالت را به معنای خطاب بگیریم کما این که در یک روایت لفظ (خطا) ذکر شده است (لا تجتمع امتی علی الخطأ)<sup>۱</sup> پیامبر اکرم ۶ نفرموده است که شیعه یا فقهاء اجتماع بر خطا نمی کنند. بلکه فرمود که تمام امت بر خطا اجتماع نمی کنند. حال اگر تمام فقهای شیعه فتوا داده باشند که خمس ارباح مکاسب واجب است اما علمای عامه فتوا داده باشند که خمس آن واجب نیست. در این جا صادق است که گفته شود: (لا تجتمع امتی علی الخطأ) زیرا بلا اشکال عامه نیز از امت اسلام هستند. پس ممکن است فقهای شیعه اتفاق بر فتوایی داشته باشند که خلاف واقع است بنابراین با این روایت نمی توان حجّیت اجماع را ثابت کرد زیرا روایت گفته که امت اسلام بر خطا اجتماع نمی کنند و نگفته است که علمای شیعه بر خطا اجتماع نمی کنند.

بنابراین این روایت سنداً و دلالهً - چه تعبیر به ضلالت شده باشد و چه تعبیر به خطأ شده باشد - تمام نیست. بنابراین ما نمی توانیم از این روایت استفاده کنیم که اجماع فقهای امامیه تعبداً حجّت است.

ما حصل بحث این شد که در مبانی سه گانه ی حجّیت اجماع محصل فقط مبنای دوّم را که عقل نظری بود کبرویاً قبول کردیم یعنی قبول کردیم که اگر از اجماع فقهاء رأی معصوم احرار - قطع یا اطمینان - شود به آن اخذ می کنیم اما این که این کبرا در فقه صغرا هم دارد یا ندارد بر عهده ی فقه است.

بر حجّیت اجماع محصل اشکالاتی وارد شد و ما به سه اشکال رایج آن اشاره می کنیم و می گوئیم که این اشکالات وارد نیست.

اشکال اوّل این است که ما فتاوای فقهای عصر حضور ائمه: را در درست نداریم و فقهای عصر غیبت هم با ائمه: مصاحب نبودند بنابراین فتاوای این فقهاء که نقل می شود چگونه می تواند کاشف از رأی معصوم ۷ باشد.

جواب این اشکال روشن است زیرا اجماع قدمات کاشف از ارتکاز اصحاب است و ارتکاز اصحاب کاشف از رأی معصوم ۷ است. مستشکل واسطه را نادیده گرفته است و ما هم قبول داریم که هیچ اجماعی مستقیماً - بدون وساطت ارتکاز اصحاب - کاشف از رأی معصوم ۷ نیست.

اشکال دوّم از مرحوم اصفهانی است. ایشان اوّل برای حجّیت اجماع محصل تقریبی را ذکر کرد و فرمود که ما نهایت تقریبی که بخواهیم برای حجّیت اجماع ذکر کنیم این است که ما وقتی می بینیم علمای بزرگ ما فتوا به امری دادند قطعاً این فتوا مستند به روایت معتبری بوده است و آن روایت به ما نرسیده است چون احتمال ندارد که آنان بدون

۱- المصنّفی ۱: ۱۳۸.

روایت فتوایی دهند. بنابراین از فتوای علماء وجود یک روایت معتبر را کشف می‌کنیم و وقتی که یک روایت معتبر بر فتوا موجود باشد ما هم می‌توانیم طبق آن فتوا دهیم گرچه خودتان آن را ندیدیم.

بعد مرحوم اصفهانی بر این تقریب اشکال کرده است که اولاً این احتمال یک مبعّدی دارد و آن مبعّد این است که اگر واقعاً روایت معتبری در کار بود چرا به دست ما نرسیده است. این عادتاً امر معقول و ممکن نیست. ثانیاً فرض کنیم که روایتی در کار بود که نزد آنان معتبر بوده است از کجا معلوم که وقتی این روایت بر ما می‌رسید نزد ما هم معتبر بوده باشد چون معتبر بودن روایات امر نسبی است یعنی ممکن است نزد کسی یک روایت معتبر باشد و نزد دیگری همان روایت معتبر نباشد.

اشکال دوم وارد نیست زیرا ما از اجماع فقهایی متقدّم وجود ارتکاز اصحاب را درک می‌کنیم و از ارتکاز اصحاب رأی معصوم ۷ را درک می‌کنیم و الاً احتمال روایت معتبری که به ما نرسیده باشد نمی‌دهیم ولی این مضرّ به آن چه که ما گفتیم نیست چون از اتفاق علماء با واسطه ارتکاز اصحاب به رأی معصوم ۷ می‌رسیم.

اشکال سوم: بعضی برای عدم حجّیت اجماع محصلّ به روایات تمسّک کردند. وقتی ما به روایات رجوع می‌کنیم می‌بینیم ائمه ۷ در احکام شرعی دو مرجع را معرفی کردند که یکی کتاب و دیگری سنّت است و از این روایات نفی مرجعیت امر سوم فهمیده می‌شود و اگر اجماع محصلّ حجّت باشد لازم می‌آید که ما در احکام شرعی سه مرجع داشته باشیم.

از این اشکال جواب داده شد که اجماع طریق اثباتی سنّت است و عدل و در عرض سنّت نیست مانند خبر واحد که طریق اثباتی سنّت است و در عرض سنّت نیست و مرجع همان دو امری است که بیان شد.

ما حصل بحث این شد که اجماع محصلّ بر مبنای قاعده‌ی لطف، حجّیت آن ثابت نیست و بر مبنای دلیل شرعی هم حجّیت آن ثابت نیست و بر مبنای عقل نظری می‌توان به آن اخذ کرده به این شرط که از آن قطع و احسان به رأی معصوم ۷ حاصل شود. بنابراین مبنا، اجماع از امارات ظنیه شمرده نمی‌شود بلکه از ادلّه‌ی قطعیه قطعیه است. این تمام کلام در مقام اوّل - یعنی اجماع محصلّ - بود.

المقام الثانی: فی الاجماع المركب

مقابل اجماع مرکّب اجماع بسیط است. اجماع بسیط این است که مجموع فقهاء بر یک فتوا اتفاق کرده باشند و در اجماع مرکّب، مجموع فقهاء دو یا چند فتوا دارند منتهی همه‌ی آنان اجماع به نفی قول سوم - یا قول چهارم - دارند.

مثلاً فقهاء در عصر غیبت راجع به نماز جمعه بر دو دسته شدند: دسته‌ای گفتند که نماز جمعه حرام است و دسته‌ی دیگر گفتند که نماز جمعه واجب تعیینی است و همه‌ی آنان اتفاق دارند که نماز جمعه واجب تخییری نیست.

در اجماع مرکب سؤال این است که آیا این مجموع فتاوی در نفی قول سوّم - در جایی که مجمعی دو فتوا داشته باشند - حجّیت است یا نیست؟

اجماع مرکب در نفی قول ثابت دو صورت است: صورت اوّل این است که با قطع نظر از قول خودشان - یعنی اگر قول خودشان را هم ترک کنند - قول سوّم را نفی می‌کنند، مثلاً جماعتی از فقهاء گفتند که نماز جمعه واجب تعیینی دارد و جماعت دیگری از فقهاء گفتند که نماز جمعه حرمت دارد و هر دو دسته قائل شدند که اگر ما دست از فتوای خود بکشیم فتوا به وجوب تخییری نماز جمعه نمی‌دهیم. در این صورت روی هر سه مبنا در حجّیت اجماع، این اجماع مرکب حجّت است و نفی قول ثالث می‌کند، زیرا هر دو دسته قائل شدند که نماز جمعه در هر صورت وجوب تخییری ندارد. بنابر قاعده‌ی لطف، حجّیت اجماع مرکب واضح است، زیرا به مقتضای لطف الهی، امت بر خطا اتفاق نمی‌کنند بنابراین نفی قول ثالث که متفق علیه آنان است خطا نیست. بنابر مبنای عقل نظری هم حجّیت اجماع مرکب در نفی قول ثالث واضح است، زیرا همه‌ی امت در نفی وجوب تخییری اشتراک دارند حتی اگر دست از قول خودشان بکشند. و بنابر مبنای دلیل شرعی هم اجماع مرکب در نفی ثالث حجّت است زیرا دلیل شرعی می‌گوید که امت اجتماع بر خطا و ضلالت نمی‌کنند. اگر در لوح واقع نماز جمعه واجب تخییری باشد لازمه‌اش اجتماع امت بر خطا است در حالی که دلیل شرعی آن را نفی می‌کند.

صورت دوّم این است که این دو دسته که با فتوایشان قول ثالث - مثل وجوب تخییری نماز جمعه - را نفی کردند به این خاطر است که فتوای خودشان را اختیار کردند و اگر دست از فتوای خودشان بکشند ممکن است که فتوا به وجوب تخییری نماز جمعه دهند. در این صورت، نتیجه به حسب مبنای سه‌گانه مختلف است. بنابر قاعده‌ی لطف، اجماع مرکب در نفی قول ثالث حجّت است زیرا اگر قول سوّم مطابق با واقع باشد خلاف لطف است پس مقتضای قاعده‌ی لطف این است که قول سوّم مطابق با واقع نباشد. بنابر مبنای دلیل شرعی نیز اجماع مرکب در نفی قول ثالث حجّت است. اما بنابر مبنای عقل نظری، اجماع مرکب - در این صورت - در نفی قول ثالث حجّت نیست زیرا جماعتی از فقهاء گفتند که نماز جمعه حرام است و جماعتی آن را واجب تعیینی دانستند، در این حال لااقل یکی از دو نفر فتوا قطعاً خطا است چون با هم متعارض هستند و فتوای دیگر بر فرض مصیب بودنش، ارزش احتمال صوابش ضعیف می‌شود لذا در نفی قول سوّم احتمال قوی نخواهیم داشت که مفید قطع یا اطمینان باشد، این تمام کلام در اجماع مرکب بود.

### المقام الثالث: الاجماع المنقول

مراد از اجماع منقول، نقل اجماع است. یعنی در مواردی که اجماع کاشف از رأی معصوم<sup>۷</sup> است خودمان اجماع را تحصیل نکرده باشیم بلکه اجماع برای ما نقل شده باشد. آیا این اجماع حجّت است یا نیست؟

طبیعی است که بحث از حجّیت اجماع منقول بعد از فراغ از سه اصل موضوعه در بحث حجّیت خیر واحد است که عبارتند از: حجّیت خبر ثقه و اختصاص حجّیت خبر ثقه به خبر حسی و اصاله الحسن عند الشک فی الحسن و الحدس. در بحث حجّیت خبر واحد می‌آید که اگر کسی خبری داد و ما شک کردیم که اخبارش از حس است یا از حدس است، گفته شد که یک اصلی عند العقلاء به نام اصاله الحسن وجود دارد که اخبارش را حمل بر اخبار از حسن می‌کنند.

بعد از قبول سه اصل مذکور، این بحث مطرح می‌شود که آیا نقل اجماع یا اجماع منقول حجّت است یا حجّت نیست؟ نقل اجماع بر سه قسم است: تارةً به نحو کاشف است یعنی ناقل اجماع و اتفاقی را که کاشف از رأی معصوم<sup>۷</sup> است برای ما نقل می‌کند. مثلاً اگر فتوای پنجاه فقیه کاشف از رأی معصوم<sup>۷</sup> باشد ناقل فتوای پنجاه نفر را نقل می‌کند، مثلاً می‌گوید: (همه‌ی قدمای اصحاب ما فتوا به وجوب نماز جمعه دادند).

قسم دوم این است که ناقل منکشف - یعنی قول معصوم<sup>۷</sup> - را نقل می‌کند به این صورت که ناقل اجماع را به دست می‌آورد و هنگام نقل، اجماع را نقل نمی‌کند بلکه از اجماع به رأی معصوم<sup>۷</sup> می‌رسد و برای ما رأی معصوم<sup>۷</sup> را نقل می‌کند.

قسم سوم این است که ناقل جزء الکاشف را نقل می‌کند مثلاً اگر با اتفاق پنجاه فقیه بر فتوایی، قطع به رأی معصوم<sup>۷</sup> پیدا می‌کنیم ناقل فقط فتوای سی فقیه را نقل کند و فتوای بیست فقیه دیگر را خودمان به دست می‌آوریم.

اما صورت اول که نقل کاشف است مثل این که ناقل می‌گوید: (فقهائ متقدّم ما اتفاق بر این مسأله دارند) در این مورد بلا اشکال قول ناقل حجّت است زیرا او اخبار عن حسن می‌کند چون فتاوی فقهاء را خودش دیده است و آن را نقل می‌کند خصوصاً اگر اساسی فقهاء را نام ببرد. منتهی باید به تعبیر و سیاق بیان او توجه کنیم، و از مسأله‌ای که دارد نقل می‌کند می‌توان فهمید که آیا وارد اقوال فقهاء را نقل می‌کند یا چیز دیگری را نقل می‌کند - مثلاً - علی القاعده آن را بیان می‌کند - و ما در آخر بحث اجماع منقول به این نکته اشاره می‌کنیم.

إن قلت: نقل کاشف نباید حجّت باشد زیرا وقتی ناقل فتاوی فقهاء را نقل می‌کند مدلول مطالبی آن فتوای فقهاء است که نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است و درست است که بین فتاوی این تعداد از فقهاء و رأی

معصوم ۷ ملازمه برقرار است ولی این ملازمه حدسی است نه عقلی. بنابراین نقل اجماع به نحو نقل کاشف نباید حجت باشد چون در جای خودش گفته شد که خبر وقتی حجت است که مضمونش یا حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی باشد.

قلت: در مدالیل التزامیه همانطوری که ملازمه عقلیه حجت است در سیره‌ی عقلاء ملازمات حدسیه هم حجت است و در بحث امارات همانطوری که خبر واحد در مدالیل التزامیه عقلیه‌اش حجت است مدالیلی التزامیه حدسیه آن - که مبتنی بر برهان و نظر است - نیز در سیره‌ی عقلاء حجت است. و در بحث حجّیت خبر واحد خواهد آمد که گاهی مدلول مطابقی خبر حجت نیست ولی مدلول التزامی آن حجت است یعنی مدلول مطابقی خبر گاهی نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است ولی مدلول التزامی آن حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی است. مثلاً کسی شهادت می‌دهد که (من ساعت ۸ زید را در مسجد دیدم) و ساعت ۸ عمرو در خارج از مسجد به قتل رسیده است. مدلول مطابقی شهادت، حکم شرعی و موضوع حکم شرعی نیست اما مدلول التزامی آن این است که (زید قاتل عمرو نیست) یعنی قاتل بودن را که موضوع حکم شرعی است نفی می‌کند و این مدلول التزامی حجت است. در ما نحن فیه ناقل نقل فتاوی فقهاء می‌کند که نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است - به فتوای فقیه برای عامی حجت است نه فقهای دیگر - اما لازمه‌ی این فتاوی رأی معصوم ۷ است و این لازمه اثر شرعی دارد. بنابراین نقل اجماع اگر به نحو نقل کاشف باشد حجت است.

صورت دوم نقل منکشف است مثلاً ناقل می‌گوید: (رأی امام ۷ این است) یا می‌گوید: (حکم الله این است) در این نحوه از اجماع منقول، خود ناقل از اجماع حکم شرعی و رأی معصوم ۷ را حدس می‌زند و آن را مستنداً به اجماعی که خودش آن را تحصیل کرده است. برای من نقل می‌کند. واضح است که نقل اجماع در این صورت حجت نیست زیرا شرط حجّیت خبر این است که باید اخبار عن حس باشد و ما می‌دانیم که ناقل رأی امام ۷ را خودش از امام ۷ شنیده است یا با واسطه برای او نقل نشده است و خود شخص با تفحص در فتاوی فقهاء به این نتیجه رسیده است که رأی امام ۷ این است.

صورت سوم این است که ناقل جزء الکاشف را نقل می‌کند مثلاً ناقل فتوای سی نفر از فقهاء را نقل می‌کند که از فتوای این سه نفر قطع به رأی معصوم ۷ پیدا نمی‌کنیم. اما اگر فتوای چند نفر دیگر - مثلاً فتوای بیست فقیه دیگر - را به آن ضمیمه کنیم قطع به رأی معصوم ۷ پیدا می‌کنیم. حال اگر فتوای بیست فقیه دیگر را مطابق با فتاوی آن سی فقیهی که ناقل نقل کرده است به دست آوریم آیا این نقل اجماع حجت است؟ یعنی آیا می‌توانیم به نقل همین

ناقل اکتفا کنیم و دیگر خودمان فحص نکنیم یا قولش اعتباری ندارد و خودمان باید برویم و فتاوی آن سی فقیه را که او نقل کرده است فحص کنیم و به دست آوریم.

این اجماع منقول نیز حکمش واضح است و مانند نقل کاشف است و قولش به مقدار خودش حجت است به نحوی که اگر ما فتاوی بیست فقیه را به دست آوریم و به فتاوی منقول شخص ناقل ضمیمه کنیم قطع به رأی معصوم ۷ پیدا می‌کنیم. سپس این اجماع منقول نیز حجت است.

مرحوم محقق اصفهانی<sup>۱</sup> فرمود که نقل جزء الکاشف هیچ وقت حجت نیست زیرا وقتی که یک کلام حجت است یا در مدلول مطابقی خود حجت است و یا در مدلول التزامی خود حجت است - علی سبیل منع الخلو - و کلام وقت حجت است که مضمونش حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد. ناقل اجماع می‌گوید که (فتاوی سی نفر از فقهاء این است) مدلول مطابقی این نقل، نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است و مدلول التزامی هم ندارد زیرا بین فتاوی سه نفر از فقهاء و رأی معصوم ۷ ملازمه‌ای وجود ندارد. بلکه بین فتاوی پنجاه فقیه و رأی معصوم ۷ ملازمه وجود دارد. پس نقل اجماع به نحو جزء الکاشف حجت نیست.

مرحوم آقای صدر<sup>۲</sup> در جواب این اشکال فرمودند که ما به مدلول التزامی آن اخذ می‌کنیم. وقتی که ناقل فتاوی سی نفر از فقهاء را نقل می‌کند - که مثلاً نماز جمعه واجب است - مدلول التزامی این نقل این است که رأی امام ۷ نیز وجوب نماز جمعه است مشروط به این که فتاوی بیست نفر از فقهای دیگر نیز همین باشد. و کسی که منقول الیه است یا بالوجدان و یا بالتعبد آن شرط را احراز کرده است یعنی فتاوی بیست نفر دیگر را به دست آورده است (بالوجدان) یعنی این که خودش فحص کرده است و آن را به دست آورده است و (بالتعبد) یعنی فرد دیگری از فقهاء فتاوی بیست نفر از فقهاء را برای او نقل کرده است. بنابراین مدلول التزامی نقل جزء الکاشف، رأی امام ۷ است اگر فتاوی بیست نفر دیگر از فقهاء نیز به این تعداد ضمیمه شود. این تمام کلام در سه قسم اجماع - یعنی اجماع محصل و مرکب و منقول - بود.

مرحوم آقای صدر<sup>۳</sup> در آخر منقول را علی القاعده درست کردیم ولی نکته‌ای باید توجه شود و آن نکته این است که اگر کسی ممارست فقهی کند و به کلمات فقهاء رجوع کند می‌بیند که فقهاء کثیراً ما در فقه، به فقهایی برخورد می‌کنیم که در مسأله ادعای اجماع کرده‌اند و حال این که فتاوی مشهور برخلاف آن است یا گاهی در مسأله اقوال

<sup>۱</sup> - النهایة ۳: ۱۹۱.

<sup>۲</sup> - المباحث ۲: ۳۱۴.

<sup>۳</sup> - البحوث ۴: ۳۲۰.

عديده‌ای است و هر قائلی در آن ادعای اجماع کرده است یا این که با مسائلی برخورد می‌کنیم که در بین قدماء مطرح نبوده است ولی متأخرین در آن مسأله ادعای اجماع کرده‌اند یا می‌بینیم که گاهی یک فقیه در چند کتاب خود اقوال مختلفی را اختیار کرده است و در هر قولی ادعای اجماع کرده است. به‌طور کلی وقتی که به کلمات اصحاب رجوع می‌کنیم مسأله‌ای از مسائل فقه را نمی‌بینیم الاً این که در آن مسأله کسی پیدا شده است و ادعای اجماع کرده است و این تسامح در نقل اجماع به قدری زیاد است که باعث شده است در بین متأخرین به نقل این اجماعات هیچ اعتمادی نمی‌شود و سبب این گونه ادعاهای اجماع این بود که فقهاء چون می‌دیدند که دلیل یک مسأله واضح است و مورد پذیرش فقهای دیگر است لذا در آن مسأله ادعای اجماع می‌کردند به این جهت در بین متأخرین به نقل اجماع با دیده ظن سوء و بدگمانی برخورد می‌شد، این تمام کلام در بحث اجماع بود.

### الشهرة

شهرت در لغت به معنای وضوح است و در اصطلاح علمای اصول تارةً شهرت به روایت اضافه می‌شود و تارةً به عمل اضافه می‌شود و تارةً به فتوا اضافه می‌شود. پس ما سه شهرت داریم که عبارتند از: شهرت روایی و شهرت عملی و شهرت فتوایی.

مراد از شهرت روایی، روایتی است که راویان آن، متعدّد و متکثرند اما به حدّ تواتر نمی‌رسند. بحث از شهرت روایی در بحث تعارض ادله در آخر اصول مطرح می‌شود و در آن جا بحث می‌شود که شهرت روایی از مرجحات باب تعارض هست یا نیست؟

مراد از شهرت عملی این است که جماعتی از فقهاء به یک خبر ضعیف عمل کنند در این جا می‌گویند که این روایت شهرت عملی دارد بحث از شهرت عملی در بحث حجّیت خبر واحد مطرح می‌شود و در آن جا بحث می‌شود که آیا عمل مشهور جابر ضعف سند هست یا نیست؟

مراد از شهرت فتوایی این است که جماعتی از فقهاء به مسأله‌ای فتوا دهند اما تعدادشان به حدّ اجماع نرسد، بحث ما این است که آیا این شهرت حجّت است و کاشف از رأی امام ۷ است یا نیست؟ اگر این شهرت بخواهد حجّت باشد حجّت بر همان فتوایی - مثل وجوب نماز جمعه - است که مشهور به آن قائل هستند. این قسم سوم محلّ بحث ما است.

ما در شهرت فتوایی در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اول بحث از حجّیت شهرت برطبق مقتضای قاعده است - مراد از قاعده، قاعده نقلی یا عقلی یا عقلایی است و مراد از آن در این جا قاعده‌ی عقلی (یا علمی) یعنی حساب احتمالات است. - و مقام دوم بحث از حجّیت شهرت براساس برخی از روایات خاصه است.

#### المقام الاول: حجية الشهرة على القاعدة

در این مقام حرفی رائد بر حرفی که در حجّیت اجماع محصل گفتیم نمی‌گوییم. یعنی اگر شهرت فتوایی بخواهد حجّت باشد براساس حساب احتمالات است. چطور در بحث اجماع محصل گفتیم که حجّیت آن براساس حساب احتمالات است و اگر حساب احتمالات به جایی رسید که از فتاوی فقهاء، ما به قطع اطمینان به رأی امام ۷ رسیدیم آن قطع یا اطمینان حجّت است. در این جا نیز همین مطلب را می‌گوییم یعنی اگر شهرت فتوایی که تعداد فتاوی فقهاء کمتر از فتاوی در اجماع است، باعث شود که فقیه‌ی براساس حساب احتمالات به قطع یا اطمینان برسد قطع و اطمینانش حجّت است و معلول است که در حساب احتمالات ما باید عوامل کمی و کیفی را در نظر بگیریم. عوامل کمی یعنی تعداد افرادی که مشهور هستند. گاهی تعداد آنان به صد نفر و بیش‌تر می‌رسد. عوامل کیفی یعنی موقعیت و منزلت علمی این افراد، که خیلی مهم است و خود مسأله را هم باید در نظر گرفت و هم‌چنین قرب و بعد آنان به زمان ائمه: را باید در نظر بگیریم.

اما باید توجه داشت که در شهرت فتوایی دو قصور کمی و کیفی وجود دارد که در اجماع نیست. شهرت فتوایی از نظر کمی قاصر است زیرا در اجماع، اتفاق فقهای متقدم بود ولی در شهرت فتوایی، مشهور فتاوی فقهای متقدم است پس شهرت فتوایی به لحاظ کمی دون اجماع است. به لحاظ کیفی نیز همین‌طور است چون در اجماع معارضی وجود نداشت ولی در شهرت فتوایی همیشه معارض وجود دارد و وجود معارض موجب می‌شود که ارزش احتمالی صواب شهرت براساس حساب احتمالات ضعیف شود.

ما حصل کلام این است که خود شهرت فی نفسه از حجج نیست مگر این که به لحاظ حساب احتمالات به نحوی باشد که منجر به قطع یا اطمینان شود که در این صورت قطع یا اطمینان حجّت است و ما گفتیم که در شهرت دو قصور وجود دارد که به خاطر آن، نوعاً از شهرت فتوایی قطع یا اطمینان حاصل نمی‌شود. این تمام کلام در مقام اول بود.

#### المقام الثانی: حجية الشهرة على اساس التعبدات و الروایات الخاصة

در این مقام برای حجّیت شهرت فتوایی به وجوهی استدلال شده است.



وجه اول تمسک به مقبوله عمر بن حنظله است. در این روایت آمده است که کسی خدمت امام ۷ رسید و عرض کرد که دو تن از اصحاب شما در میراث یا دین نزاعی دارند و نزد دو نفر می‌روند و آن‌ها دو جور حکم می‌کنند - یکی به نفع این طرف و دیگری به نفع طرف دیگر - و وجه اختلاف آنان این است که هر کدام به روایتی از روایات شما استناد می‌کنند - یعنی به دو روایت مختلف استناد می‌کنند - امام ۷ می‌فرماید به (أعدلهما) رجوع کنید. راوی فرض می‌کند که هر دو در عدالت با هم مساوی هستند. امام ۷ می‌فرماید: (ینظر الی ما کان من روایتیما عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه عنہ اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یتروک الشاذّ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان المجمع علیه لاریب فیه) گفت شد که این روایت به وضوح دلالت می‌کند بر این که شهرت فتوایی حجت است.

دلالت این روایت بر حجّیت شهرت فتوایی مبتنی بر دو مقدمه است که اگر تمام باشد دلالت این روایت نیز تمام است و از آن استفاده می‌شود که شهرت فتوایی حجت است.

مقدمه اول این است که در این روایت، دوبار کلمه (المجمع علیه) ذکر شده است. اگر مراد از (مجمع علیه) متفق علیه باشد مربوط به بحث ما نمی‌شود. اما اگر مراد از آن مشهور باشد مربوط به بحث ما می‌شود و در این روایت دو مرتبه وجود دارد بر این که مراد از مجمع علیه مشهور است.

قرینه اول این است که مقابل (مجمع علیه) را (شاذّ) قرار داد در حالی که اگر مراد از (مجمع علیه) متفق علیه بود، در مقابل آن (شاذّ) قرار ندارد زیرا در مقابل متفق علیه هیچ قوی وجود ندارد. از این که در مقابل (مجمع علیه)، (شاذّ) قرار گرفت استفاده می‌شود که مراد از آن مشهور است.

قرینه دوم این است که خود امام فرمود: (یتروک الشاذّ الذی لیس بمشهور) و فرمود: (لیس بمجمع علیه). از این که در مقابل (شاذّ)، مشهور قرار داده شد استفاده می‌شود که مراد از (مجمع علیه) مشهور است.

مقدمه دوم این است که در روایت آمده است: (فان المجمع علیه لاریب فیه) مراد از (مجمع علیه) روایت مجمع علیها است چون سخن درباره‌ی روایت است و ظاهر از (فان المجمع علیه لاریب فیه) تعلیل است و در مقدمه اول گفتیم که مراد از (مجمع علیه) مشهور است بنابراین معنای جمله تعلیلیه این می‌شود که (فان المشهور لاریب فیه) و اگر چه این تعلیل در مورد روایت است اما در جای خودش گفته شد که مورد مخصّص وارد نیست لذا آن را به هر مشهوری تعمیم می‌دهیم. مورد روایت شهرت روایی است ولی آن را به هر مشهوری تعمیم می‌دهیم پس شامل شهرت فتوایی هم می‌شود و در روایت آمده است که در مشهور ربیبی وجود ندارد.

۱- الوسائل ۲۷: ۱۰۶، أبواب صفات القاضي: ب، ۹، ح ۱.

اگر این دو مقدمه تمام باشد نتیجه‌اش این می‌شود که شهرت فتوایی حجت است.

به نظر ما هیچ یک از دو مقدمه تمام نیست.

اما مقدمه اول تمام نیست به این خاطر که روایت در مقابل (مجمع علیه)، شاذ را قرار داده است بنابراین فتوای مجمع علیه با فتوای شاذ با هم جمع نمی‌شود. اگر مجمع علیه را به معنای متفق علیه بگیریم در مورد روایت این حالت واقع می‌شود مثل این که دو روایت داریم که یک روایت را همه‌ی روات نقل کردند و روایت دیگر را که معارض روایت اول است فقط تعداد محدودی از روات نقل کرده‌اند پس (مجمع علیه) را بر معنای خودش - یعنی متفق علیه - حمل می‌کنیم و کلمه‌ی (شاذ) قرینه نمی‌شود که مراد از (مجمع علیه) مشهور است. و این که گفته شد قرینه‌ی دوم (لیس بمشهور) است، مراد از مشهور، معنای اصطلاحی آن نیست که در مقابل اجماع است بلکه مراد از مشهور، معنای اصطلاحی آن نیست که در مقابل اجماع است بلکه مراد معنای لغوی آن است و در لغت معنای مشهور، معروف و شناخته شده است و قول معروف و شناخته شده هم می‌تواند قول متفق علیه باشد و هم می‌تواند قول مشهور باشد. اما بحث ما در مشهور اصطلاحی است که به معنای فتوای جماعت کثیری از علماء است. با این بیان روشن شد که مقدمه اول تمام نیست. چون مراد از مجمع علیه، متفق علیه است و متفق علیه شامل شهرت فتوایی نمی‌شود.

اما مقدمه دوم تمام نیست زیرا مراد از (لاریب فیه) این است که آن چیز مورد تردید و شک نیست بلکه مورد علم و قطع است. از این تعلیل نمی‌توانیم تعمیم را استفاده کنیم و از مورد روایت تعدی کنیم و به شهرت فتوایی تسری دهیم زیرا بر فرض قبول کنیم که امام ۷ فرموده است که در مشهور ریبی نیست. در مورد مشهور روایی واقعاً (لاریب فیه) است به این جهت که وقتی تعداد کثیری از علماء و محدثین روایتی را ذکر کنند چون روایت امر حسی است و وقتی که تعداد زیادی از محدثین یک روایتی را ذکر نوعاً برای ما علم عادی - یعنی اطمینان - حاصل می‌شود که این کلام از امام ۷ صادر شده است به خلاف فتوا که اگر پنجاه نفر فتوایی دهند از آن برای ما علم عادی به رأی معصوم ۷ حاصل نمی‌شود زیرا فتوا خبر حدسی است و در امور حدسیه کثرت خطا وجود دارد لذا باید تعداد علمایی که فتوا می‌دهند به قدری زیاد باشد که برای انسان علم عادی ایجاد شود اما در روایت اگر چند نفر یک روایت را نقل کنند برای ما علم عادی به صدورش حاصل می‌شود. پس اگر (مجمع علیه) به معنای مشهور باشد شهرت روایی را شامل می‌شود ولی شهرت فتوایی را شامل نمی‌شود، زیرا امام ۷ فرمود که مجمع علیه ریبی ندارد یعنی حقیقتاً (لاریب فیه) است ولی شهرت فتوایی حقیقتاً لاریب فیه نیست چون برای ما علم عادی ایجاد نمی‌کند.

در این جا شبهه‌ای مطرح می‌شود که این که در روایت گفته شد که (المجمع علیه) لاریب فیه است. نباید در مقابل آن (شاذّ) باشد بلکه باید (مما لاریب فی بطلانه) باشد پس روایت علاوه بر این که شهرت فتوایی را شامل نمی‌شود نباید شهرت روایی را هم شامل شود.

جواب شبهه‌ی مذکور این است که امام ۷ فرمود: (المجمع علیه لاریب فی) و مراد از آن این است که در صدور این روایت از امام ۷، هیچ ربیی وجود ندارد نه این که صدق و مطابقت آن با واقع، لاریب فیه است و امکان دارد که حق با همان روایت شاذّ باشد زیرا ممکن است که امام ۷ به خاطر نکته‌ای - مثل ثقیه - این بیان را فرموده باشد.

این تمام کلام در وجه اوّل بود و ما حصل بحث این شد که ما نمی‌توانیم برای حجّیت شهرت فتوایی به روایت عمر بن حنظله تمسّک کنیم چون علاوه بر آن چه که ذکر شد روایت سنداً نیز ضعیف است زیرا در نزد ما وثاقت عمر بن حنظله ثابت نیست. امّا چون فقهاء به این روایت عمل کردند نام این روایت را مقبوله گذاشته ولی ما روایت او را قبول نکرده‌ایم.

وجه دوّم تمسّک به مرفوعه زراره است. مرحوم صاحب عوالی اللّالی از مرحوم علامه، و مرحوم علامه از زراره نقل کرده است (قال: سألت الباقر ۷، فقلت: جعلت فداک، یأتی عنکم الخبران او الحدیثان المتعارضان، فیأیهما أخذ؟ فقال ۷ یا زراره، خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذّ النادر) ۱ در این روایت، زراره از امام ۷ سؤال کرده است که دو حدیث متعارض از شما به ما می‌رسد ما به کدام یک عمل کنیم؟ حضرت فرمودند که به مشهور بین اصحاب خود اخذ کن. مورد روایت دو خبر متعارض است و در جای خودش گفته شد که مورد مخصّص وارد نیست بنابراین وارد مطلق است و امام ۷ که فرمود: (به مشهور اخذ کن) مشهور هم شامل مشهور روایی و هم شامل مشهور فتوایی می‌شود که محل بحث ما نیز همین مشهور است. و این کلام مانند این است که کسی خدمت امام ۷ می‌رسد و سؤال می‌کند که دستم خون آمده است آیا این خون پاک است یا نجس است؟ امام ۷ می‌فرماید: (الدم نجس) اگر چه سؤال در مورد خون دست یا مرد است ولی در اصول گفته شده که خصوصیت مورد مخصّص نیست و از روایت استفاده می‌شود که مطلقاً هر خونی نجس است. چون امام ۷ فرموده است: «مک نجس» بلکه فرمود: (الدم نجس). ما نحن فیه از همین قبیل است و از (ما اشتهر) مطلق مشهور فهمیده می‌شود که یکی از آن‌ها شهرت فتوایی است.

بر این وجه اشکالاتی وارد است. اولاً این روایت سنداً ضعیف است زیرا مرفوعه است چون علامه (رحمه الله) از زراره نشنیده است و بین علامه و زاره صدها سال فاصله است و مرحوم علامه سندش به زراره را ذکر نکرده است لذا گفته می‌شود که این روایت از مرسل هم ضعیف‌تر است زیرا در مرسل راوی از یک شخص شنیده است ولی نامش را

۱ - المستدرک ۱۷: ۳۰۳؛ صفات القاضی: ب ۹، ح ۲.

تصریح نمی‌کند اما در این روایت ما احتمال نمی‌دهیم که مرحوم علامه مسندی به زراره داشت باشد ثانیاً دلالت روایت هم ضعیف است زیرا در روایت نیامده است: (خذ بالمشهور) بلکه آمده است: (خذ بما اشتهر بین اصحابک) و (ما) موصوله و مبهم است و ظاهر روایت در مورد خبر تعارض است و معنایش این است که (خذ بالخبر المتعارض المشهور بین اصحابک). ثانیاً بر فرض این که (ما اشتهر) اطلاق داشته باشد، ظاهر روایت این است که حجّیت مشهور حجّیت ترجیحی است نه حجّیت تأسیسی و ابتدایی یعنی اگر دو شیء با هم تعارض کردند مشهور بین آن دو حجّت است. اگر فرض کنیم که این روایت شامل شهرت فتوایی شود، اگر دو فتوا با هم تعارض کردند - در جایی که فتوا حجّت باشد - فتوای مشهور ترجیح دارد. نه این که در همان ابتداء بدون این که تعارضی پیش آید شهرت فتوایی حجّت باشد و یا اگر دو خبر با هم تعارض کردند خبر مشهور حجّت است. ولی بحث ما در مورد حجّیت تأسیسی و ابتدایی است و بحث در این است که وقتی فتوایی مشهور شد آیا شهرت فتوایی از حجج و امارات است یا نیست؟ بنابراین وجه دوم نیز تمام نیست.

وجه سوم تمسّک به دلیل حجّیت خبر واحد است. در اصول گفته شد که خبر واحد عند الشارع حجّت است و برای حجّیت آن به آیه یا روایت یا سیره تمسّک کردند. در این وجه قائل شدند که از همین ادله می‌توان حجّیت شهرت را هم استفاده کرد مثلاً بعضی از آیه نبأ حجّیت خبر عادل را استفاده کردند. اگر این آیه به مفهومی بر حجّیت خبر واحد دلالت کند به مفهومی دلالت بر حجّیت شهرت فتوایی نیز می‌کند به این بیان که وقتی آیه می‌فرماید: خبر واحد حجّت است. ما به مناسبت حکم موضوع می‌فهمیم که خبر واحد بما هو خبر واحد خصوصیتی ندارد بلکه به لحاظ کاشفیت و طریقیّتش از واقع حجّت است یعنی چون عادتاً خبر واحد به واقع اصابت می‌کند و شارع مقدّس به جهت طریقیّت و کاشفیت خبر، آن را حجّت قرار داد نه به این عنوان که خبر واحد است. اگر ۷۰ درصد از شهرت فتوایی به واقع اصابت نکند حداقل ۷۰ درصد آن به واقع اصابت می‌کند - پس از دلیل حجّیت خبر واحد استفاده می‌کنیم که حجّیت آن تعبّدی نیست بلکه براساس طریقیّت و کاشفیت است و همین خصوصیت - عین آن یا اقوای از آن - در شهرت فتوایی نیز هست. پس از دلیل حجّیت خبر واحد، حجّیت شهرت فتوایی نیز استفاده می‌شود.

این استدلال تمام نیست. زیرا اولاً کاشفیت و طریقیّت خبر واحد اقوی از کاشفیت و طریقیّت شهرت است و این خصوصیتی در خبر و افتاء است. فرق بین خبر و افتاء این است که خبر، اخبار عن حسن است و افتاء، اخبار عن حدس است و خطا در اخبار عن حدس خیلی زیاد است و این طور نیست که در خبر واحد، اگر در ۱۰۰ خبر، ۷۰ خبر به واقع اصابت می‌کند، در شهرت فتوایی نیز در ۱۰۰ فتوا، ۷۰ فتوا به واقع اصابت می‌کند لذا نمی‌توان تنقیح مناط کرد و از مورد روایت تعدی نمود.

ثانیاً دلیلی که می‌گوید: (خبر واحد حجّت است) دلیل امضایی است یعنی خبر واحد عن العقلاء حجّت است و شارع مقدّس نیز آن را امضاء کرده است. فرض کنیم که طریقت شهرت فتوایی عین طریقت خبر باشد اما شهرت عند العقلاء حجّت نیست زیرا اگر شهرت فتوایی عند العقلاء حجّت بود برای حجّیت شهرت فتوایی به سیره‌ی عقلاء تمسّک می‌شد و حال این که به آن تمسّک نشده است پس معلوم می‌شود که شهرت عن العقلاء حجّت نیست. وقتی که دلیل حجّیت خبر واحد امضایی بود عرفاً نمی‌توانیم از آن دلیل که موردش خبر واحد است تعدی کنیم و امضای شهرت را نیز از آن نتیجه بگیریم زیرا احتمال می‌دهیم که خصوصیتی در خبر واحد بود که عند العقلاء حجّت شد و مورد امضاء قرار گرفت و آن خصوصیت در شهرت فتوایی وجود ندارد تا عند العقلاء حجّت باشد.

ماحصل بحث شهرت این شد که ما دلیلی بر حجّیت آن نداریم و شهرت فتویّی نه علی القاعده حجّت و اماره است و نه بر اساس روایات خاصه حجّت و اماره است. این تمام کلام در شهرت بود.

#### خبر واحد

اماره چهارم که اصلی‌ترین اماره است خبر واحد است. قبل از ورود به بحث مقدّمه‌ای را ذکر می‌کنیم.

در اصطلاح، خبر را به خبر علمی و خبر غیر علمی تقسیم کرده‌اند. خبر علمی خبری است که مفید قطع یا اطمینان است و خبر غیر علمی خبری است که مفید یا اطمینان نیست بنابراین خبر به سه قسم تقسیم می‌شود: خبر مفید قطع و خبر مفید اطمینان و خبر غیر علمی (یعنی خبری که مفید قطع یا اطمینان نیست).

از این سه قسم خبر، دو قسم از محل بحث خارج است: یکی خبر مفید قطع است زیرا در اصول گفته شده است که قطع حجّت است و دیگر معنا ندارد که بحث کنیم آیا خبر مفید قطع حجّت است یا حجّت نیست. و دوم خبر مفید اطمینان است. این قسم نیز از محل بحث خارج است زیرا در اصول مفروغ‌ عنه است که اطمینان در حجّیت به منزله‌ی قطع است... منتهی فرق بین قطع و اطمینان این است که حجّیت قطع عقلی است ولی و حجّیت اطمینان تعبّدی و شرعی است.

پس مورد بحث خبری است که نه مفید قطع است و نه مفید اطمینان است و به هر خبر غیر علمی، خبر واحد گفته می‌شود و بحث در این است که آیا خبر واحد حجّت و اماره‌ی بر حکم است یا نیست؟

منتهی مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> به مناسبت مقدمه‌ای را در مورد خبر علمی فرموده است که ابر زمصادیق آن خبر متواتر است و ما هم به ایجاز لبّ کلام ایشان را بیان می‌کنیم - و کلام ایشان را نیز قبول کردیم - و به تفصیل آن نمی‌پردازیم.

هر خبری بما هو خبر دو احتمال دارد که عبارتند از: موافقت با واقع و مخالفت با واقع، از موافقت با واقع تعبیر به (صدق) و از مخالفت واقع تعبیر به (کذب) می‌شود. احتمال مخالفت یا کذب در هر خبر یکی از دو منشأ را دارد: یا منشأ خطای مخبر است و یا منشأش تعدد بر کذب است مثلاً کسی به ما می‌گوید: (زید فی المدرسه) این خبر اگر کذب باشد کذبش ناشی از یکی از دو امر است یا به این جهت است که ناقل و راوی خطا کرده است و در واقع عمرو را در مدرسه دید و چون عمرو با زید مشابهت دارد او را اشتباه گرفته است یا شخصی را دید که لباسش شبیه لباس زید است و فکر کرد که او زید است لذا گفت: (زید فی المدرسه). و یا این که مخالفت و کذبش از تعدد بر کذب ناشی می‌شود یعنی خودش می‌داند که زید در مدرسه نیست اما روی غرضی که دارد یا مصلحتی که در نظر گرفته است این دروغ را مرتکب می‌شود. حال اگر مخبر به جای یک نفر، دو نفر باشند و به ما بگویند: (زید فی المدرسه) یا سه نفر به ما خبر دهند که (زید فی المدرسه) در تک‌تک این خبرها همان دو احتمال وجود دارد. (یکی خطا و دیگری تعدد بر کذب) اما اگر احتمال خطا و تعدد بر کذب را در مجموع این سه خبر در نظر بگیریم درصد این دو احتمال ضعیف می‌شود. مثلاً اگر در نظر بگیریم که در خبر هر فردی، احتمال ۵۰ درصد در آن احتمال کذب وجود دارد. نفر دوم هم که گفت: (زید فی المدرسه) احتمال تعدد بر کذب او نیز ۵۰ درصد است و نفر سوم نیز همین‌طور است و احتمال این که دو نفر از آنان با هم تعهد بر کذب داشته باشند ۲۵ درصد می‌شود و احتمال این که هر سه نفر با هم تعدد بر کذب داشته باشند ۱۲/۵ درصد است و همین‌طور که تعداد مخبرین بالاتر رود درصد تعدد بر کذب مجموع آنان کمتر می‌شود ولی هیچ‌گاه درصد تعدد بر کذب آنان به حدّ صفر نمی‌رسد ولی به فرموده‌ی مرحوم آقای صدر خداوند ذهن بشر را به گونه‌ای آفرید که وقتی درصد یک احتمال بسیار کم شود از ذهن ما محو می‌شود و ما قطع و یقین به خلاف آن احتمال پیدا می‌کنیم یعنی انقلاب کیفی در ذهن ما ایجاد می‌شود.

در خبر متواتر تعداد مخبرین به حدّی است که درصد احتمال کذب مجموع آنان بسیار کم است و ذهن ما این احتمال بسیار ضعیف را حفظ نمی‌کند و آن را محو می‌کند و ما قطع و یقین به خلاف احتمال تعدد بر کذب آنان - یعنی قطع بر صدق آنان - پیدا می‌کنیم. بنابراین اساس علم و خبر متواتر بر حساب احتمالات است.

به کمیت خبری که موجب علم می‌شود تواتر گویند و به خبری که موجب علم می‌شود متواتر گویند.

تواتر بر سه قسم است که عبارتند از: تواتر لفظی و تواتر معنوی و تواتر اجمالی.

تواتر لفظی این است که مخبرین متعدّد، یک لفظ را نقل کنند مثلاً همه‌شان بگویند: (زید فی المدرسه)

تواتر معنوی این است که مخبرین متعدّد یک مضمون را با الفاظ مختلف نقل کنند. مثلاً یک نفر بگوید: (زید اسد) و دیگری بگوید: (زید لایخاف احداً) و سومی بگوید: (زید یحارب مأه انسان) و مضمون همه‌ی این خبرها شجاعت زید باشد.

تواتر اجمالی این است که خبر به لحاظ لفظ و مضمون مختلف است ولی مضمون، قدر متیقن از همه‌ی آنها است مثلاً یک نفر خبر دهد: (زید معصوم) و دیگری خبر دهد: (زید عادل) و سومی خبر دهد: (زید ثقه). خبر این سه نفر وثاقت زید تواتر اجمالی پیدا می‌کند چون وثاقت زید قدر متیقن از مضمون سه خبر مذکور است.

این که به قسم سوم متواتر اجمالی گفته می‌شود به این خاطر است که ما اجمالاً می‌دانیم یکی از این اخبار قطعاً صادر شده است مثلاً اگر صد نفر، صد خبر را از امام صادق ۷ نقل کنند منتهی اخباری باشند که در مضمون مختلف هستند ما احتمال نمی‌دهیم که هیچ یک از این صد خبر از امام ۷ صادر نشده باشد بلکه اجمالاً می‌دانیم که یکی یا بعضی از این اخبار از امام صادق ۷ صادر شده است این علم اجمالی با تواتر اجمالی در بحث حجّیت خبر واحد بسیار مفید است. مثلاً اگر کتب اربعه را در نظر بگیریم این‌ها مشتمل بر هزاران روایتی است که از امام ۷ نقل شده است و این روایات بر دو دسته‌اند بعضی از این روایات متضمن تکلیفند و بعضی دیگر متضمن تکلیف نیستند مثلاً گفتند که فلان عمل واجب نیست و یا این که مضمونش مربوط به احکام و تکالیف نیست بلکه اخلاقی یا تاریخی است. در میان اخباری که متضمن تکلیف - یعنی وجوب و حرمت - هستند علم اجمالی پیدا می‌کنیم که بعضی از آنها از امام صادق ۷ صادر شده است. این تواتر اجمالی می‌شود، منتهی این تواتر اجمالی اثری دارد که در بحث حجّیت خبر واحد گفته می‌شود.

گاهی تواتر اجمالی یک فائده‌ی اضافه هم دارد و آن فائده این است که در میان اخبار یک روایتی داریم که مضمونش علی تقدیر صدور هر یک از اخبار، صادق است مثل این که سه روایت از امام ۷ داریم که در یک روایت وارد شده است که زید معصوم است. و در روایت دوم آمده است که زید عادل است. و در روایت سوم آمده است که زید ثقه است. اگر علم اجمالی داشته باشیم که یکی از این‌ها از امام ۷ صادر شده باشد در این جا لااقل مضمون سومی ثابت است چون اگر زید معصوم باشد ثقه هم است و اگر عادل باشد باز هم ثقه است و اگر ثقه باشد باز هم ثقه است. پس تواتر اجمالی این فائده را هم دارد که در ابتدای بیان تواتر اجمالی به آن اشاره شد.

بعد مرحوم آقای صدر فرمود که در این سه قسم تواتر، نوعاً تواتر لفظی بیشتر مفید علم است زیرا احتمال تواطی بر کذب مخبرین، بر لفظ واحد بعیدتر به نظر می‌رسد تا تواطی آنان بر معنای واحد. لذا اگر ده نفر خبری را به لفظ واحد نقل کردند این خبر زودتر برای ما مفید قطع می‌شود تا این که مضمون واحدی را به الفاظ مختلف خبر دهند.

مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> فرمودند که در مسأله‌ی خبر متواتر عواملی وجود دارد که باید در نظر گرفته شود. دو عاملی که در خبر متواتر بسیار مهم است عامل کمی و کیفی مخبرین است. عامل کمی مربوط به عدد مخبرین است یعنی هرچه که عدد مخبرین بالاتر رود احتمال خطا و احتمال کذب آنان پایین‌تر می‌آید. عامل دوم عامل کیفی مخبرین است. اگر مخبرین افراد ناصالحی باشند دیرتر برای ما علم به صدق خبر پیدا می‌شود اما اگر همه افراد صالحی باشند برای ما زودتر علم به صدق خبر پیدا می‌شود.

ایشان فرمودند که علاوه بر کم و کیف مخبر دو خصوصیت دیگر هم در مضمون و مفاد خبر مهم است نام یکی از آن دو را خصائص عامه و نام دیگری را خصائص نسبیه گذاشته است. این دو خصوصیت مربوط به مفاد خبر است و در خبر متواتر وجود دارد.

منظور از خصائص عامه این است که ما خبر را با قطع نظر از مخبر در نظر بگیریم این مفاد خبر خودش عامل مساعدی نسبت به صدق و کذب خبر است مثلاً اگر مفاد و مضمون خبر امر عجیب و غریبی باشد مثلاً کسی می‌گوید که (من دوستی دارم که در هر دستش چهارده انگشت دارد) مضمون این خبر مساعد با کذب است. اما اگر خبرش عجیب و غیر متعارف نباشد مثلاً همسایه‌ای پیر و مریض داشت و خبر ده که (همسایه‌ی ما فوت کرده است) مضمون این خبر مساعد با صدق آن است. اما اگر همسایه‌ای جوان و سالم و ورزشکار داشته باشد و این خبر را دهد این خبر مضمونش مساعد بر کذب است. خلاصه این که مفاد بعضی از خبرها با عقل سلیم سازگار است این دسته از اخبار مضمونشان مساعد با صدق است و مفاد بعضی از خبرها با عقل سلیم سازگار نیست این‌ها مساعد با کذب هستند.

مراد از خصائص نسبیه این است که این مضمون وقتی با مخبر سنجیده شود مساعد با صدق یا کذب آن می‌شود مثلاً اگر کسی که اهل سنت است فضائلی را برای اهل بیت ذکر کند وقتی این مضمون را که فضیلت اهل بیت است با مخبر آن که اهل سنت است بسنجیم این مساعد بر صدق است زیرا به‌طور عادی اهل سنت داعی ندارد که فضیلتی را برای امام ۷ جعل کند. اما اگر همین اهل سنت فضائلی را برای یکی از خلفاء ذکر کند همین مضمون با توجه به

<sup>۱</sup> - البحوث ۴: ۳۳۵.



مخبرش مساعد بر کذب است زیرا او داعی بر جعل این خبر را دارد. به این خصائص، خصائص نسبیه گفته می‌شود چون مضمون با خبر دهنده سنجیده می‌شود.

تمام این عوامل در حساب احتمالات دخالت دارد لذا وقتی ادعیه را می‌بینیم این‌ها را مرحوم کلینی یا مرحوم صدوق از محدثی برای ما نقل کرده است مثلاً زیارت جامعه کبیره را مرحوم صدوق از موسی به عبد الله نخعی نقل کرده است. ما احتمال این که خود مرحوم صدوق این زیارت را جعل کرده باشد نمی‌دهیم زیرا ما قاطعیم که مرحوم صدوق ثقة است و احتمال این که این زیارت را به خطا نقل کرده باشد وجود ندارد زیرا این زیارت فقط یک جمله ندارد بلکه جملات بسیار زیادی دارد و نمی‌شود که مرحوم صدوق همه‌ی این جملات را به خطا نقل کرده باشد. سؤال در راوی از امام هادی ۷ است - یعنی موسی بن عبد الله نخعی - این راوی به تمام معنا مجهول است زیرا نام این راوی در هیچ کتاب روایی برده نشده است مگر در یکجا که آن هم در سند همین زیارت است. ممکن است کسی احتمال دهد که این زیارت را خود این راوی جعل کرده باشد اما گفته می‌شود که این مضامین عالیه زیارت جامعه را اگر خودش جعل کرده باشد به‌طور طبیعی باید فرد معروفی باشد چون نمی‌شود که کسی این همه مضامین عالی را در کلماتش به کار ببرد و کسی او را شناسد بنابراین مضمون این زیارت مساعد بر این است که این راوی آن را از خودش جعل نکرده است. در این مثال هم خصائص عامه و هم خصائص نسبیه وجود دارد چون از یک طرف راوی کاملاً مجهول است و از طرف دیگر هم مضامین عالیه وجود دارد. بنابراین خصائص عامه و خصائص نسبیه با هم سنجیده می‌شود و در حجّیت یک خبر باید این دو عامل به همراه عوامل دیگر مورد سنجش قرار گیرد.

ماحصل کلام این است که براساس حساب احتمالات است که خبر متواتر مفید قطع می‌شود.

این مطالب شرح کلام مرحوم آقای صدر در مورد خبر متواتر بود که به‌طور مختصر بیان شد.

#### خبر واحد

خبر واحد عبارت از خبر غیر علمی است. مراد از علم اعم از قطع و اطمینان است. وقتی در لسان فقهاء (علم) به کار می‌رود علم در نظر عرف معیار است و در نظر عرف همان‌طور که قطع علم است اطمینان هم علم است. به خبری که مفید قطع و اطمینان نباشد خبر واحد گفته می‌شود چه خبر یکنفر باشد و چه خبر چند نفر باشد مشروط به این که به حدّ تواتر نرسد. البته این قید توضیحی است زیرا در خبر غیر علمی همین شرط فهمیده می‌شود، چون متواتر خبری است که مفید علم است. بحث ما در حجّیت خبر واحد است.

کسانی که قائل به حجّیت خبر واحد شدند مرادشان حجّیت فی الجملة است نه این که هر خبر واحدی راحت بداند. یعنی مرادشان حجّیت خبر عادل یا خبر ثقة است.

ما در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اوّل در اثبات حجّیت خبر واحد فی الجملة است و در مقام دوّم بحث از تحدید دایره‌ای حجّیت خبر واحد بر شروط آن است.

المقام الاول: اثبات حجّیه خبر الواحد.

مشهور بین علمای ما این است که خبر واحد حجتی است و بر حجّیت آن به ادلّه‌ی اربعه - یعنی کتاب و سنت و عقل و اجماع - استدلال شده است و ما این ادلّه را بررسی می‌کنیم.

دلیل اوّل کتاب کریم است. به آیاتی از کتاب برای اثبات حجّیت خبر واحد استدلال شده است. یکی از این آیات - که شاید مهم‌ترین آیه‌ای باشد که به آن حجّیت خبر واحد استدلال شده است تأیه ی نبأ است که می‌فرماید: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)<sup>۱</sup> یعنی اگر فاسقی برای شما خبری آورد تبیین و تحقیق کنید تا مبادا در اثر ترتیب اثر دادن به خبر فاسق، با قویم از روی جهالت برخورد کنید بعد بر آن چه که انجام دادید پشیمان شوید.

شأن نزول آیه این است که پیامبر شخصی را برای جمع‌آوری زکات فرستاد وقتی مردم آن‌جا شنیدند که نماینده‌ی پیامبر اکرم می‌آید گروهی را برای استقبال او فرستادند ولی این شخص چون سابقه عناد و دشمنی با این قوم داشت وقتی دید که جماعتی به طرف او می‌آیند فکر کرد که آنان برای انتقام و جنگ می‌آیند لذا پا به فرار گذاشت و هنگامی که نزد پیامبر اکرم آمد و به نبی اکرم نگفت که من فرار کردم. بلکه گفت که این‌ها از دستور شما تمرد کردند و گفتند که ما زکات نمی‌دهیم. پیامبر اکرم دستور داد تا سپاه آماده شود تا به جنگ با آن قوم بروند. این آیه نازل شد.

برای دلالت آیه شریفه بر حجّیت خبر واحد دو تقریب ذکر شده است که اگر یکی از این دو تقریب یا هر دو تقریب تمام باشد آیه از ادلّه حجّیت خبر واحد می‌شود. در تقریب اوّل از مفهوم شرط و در تقریب دوّم از مفهوم وصف استفاده شده است.

تقریب اوّل این است که در آیه جمله شرطیه وجود دارد و در جمله شرطیه سه چیز داریم که عبارتند از: موضوع و حکم و شرط کسانی که قائل به مفهوم برای جمله شرطیه هستند در نظر آنان جمله شرطیه بر انتفاء حکم از موضوع

<sup>۱</sup> - الحجرات: ۶.

عند انتفاء شرط دلالت می‌کند مثلاً در جمله (ان جاءک زید فأکرمه) موضوع جمله شرطیه (زید) است و حکم آن وجوب اکرام است و شرط مجبیه زید است. این جمله دلالت بر انتفاء وجوب اکرام زید عند عدم مجبیه او می‌کند. این جمله شرطیه دو مدلول دارد که عبارتند از مدلول منطوق و مدلول مفهومی. منطوق جمله شرطیه این است که وجوب اکرام زید عند مجبیه او ثابت است و مفهومی انتفاء وجوب اکرام او عند مجبیه او است.

در آیه شریفه (ان جاءکم فاسق بنبأ فتبينوا) موضوع (نبأ) است و حکم وجوب تبیین و تحقیق است و شرط (مجبیه الفاسق بالنبا) است. آیه شریفه می‌فرماید که تبیین از نبأ عند مجبیه الفاسق به واجب است و مفهومی این است که اگر کسی که خبر را آورد فاسق نبود تبیین از خبر او واجب نیست.

این که تبیین از خبر کسی واجب نیست دو احتمال دارد: یک احتمال این است که چون قولش حجت است تبیین در آن واجب نیست اگر این احتمال محقق باشد - مطلوب - یعنی حجیت خبر عادل - ثابت است و احتمال دیگرش این است که تبیین در آن واجب نیست زیرا اگر تبیین هم کنید نمی‌توانید به قول عادل عمل کنید. اگر این احتمال درست باشد حجیت خبر عادل ثابت می‌شود.

در این دو احتمال، احتمال اول متعین است و احتمال دوم به دو جهت درست نیست: هت اول این است که از این احتمال لازم می‌آید که عادل اسوء حالا از فاسق باشد، چون معنای آیه این می‌شود که اگر فاسق خبر داد، تبیین کنید و اگر خبرش درست بود به آن عمل کنید. اما به قول عادل حتی در صورت تبیین هم عمل نکنید. این احتمال برخلاف امر مرکوز عند العقلاء است. جهت دوم این است که بعد از تبیین واقع بر ما معلوم می‌شود و آیه می‌فرماید: تبیین نکنید چون حتی اگر تبیین کردید و واقع برای شما معین شد باز هم به خبر عادل عمل نکنید و این درست نیست. پس احتمال اول متعین است و آیه به مفهومی دلالت دارد که خبر عادل حجت است.

بر این تقریب اعتراضاتی وارده شده است که ما به أهم آنها اشاره می‌کنیم.

اشکال اول، اشکالی است که از گذشته معروف شده است و آن اشکال این است که این جمله شرطیه فاقد مفهوم است، چون جمله شرطیه وقتی مفهوم دارد که شرط محقق موضوع نباشد اگر شرط محقق موضوع باشد جمله شرطیه مفهوم ندارد. مثال معروفش (ان رزقت ولداً فاختنه) است. در این عبارت، موضوع وجود ولد است و حکم وجوب ختان است و شرط رزق ولد است رزق الولد به معنای وجود الولد است و معنایی ندارد که گفته شود اگر ولد نداشته ختنه او بر تو واجب نیست. لذا این جمله شرطیه مفهوم ندارد. ما نحن فیه نیز همین‌طور است. موضوع جمله شرطیه (نبأ) است و حکم (وجوب تبیین) است و شرط (مجبیه الفاسق بالنبا) است. مجبیه خبر فاسق به معنای وجود خبر فاسق

است و اگر خبر فاسق وجود نداشت عدم وجوب تبیین آن بی معنا است. بنابراین جمله شرطیه (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فاقد مفهوم شرط است چون شرط محقق موضوع است.

مرحوم آقای صدر فرمود که اشکال مذکور بر این استدلال وارد نیست، زیرا در موضوع جمله‌ی (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که موضوع جمله شرطیه، طبیعی (نبأ) است و حکم (وجوب تبیین) است و شرط (مجبیء الفاسق بالنبأ) است کأنه آیه شریفه فرمود: (النبأ إن جاء به الفاسق فتبينوا). احتمال دوم این است که موضوع (نبأ الفاسق) و شرط (مجبیء الفاسق بالنبأ) است کأنه آیه شریفه فرمود: (نبأ الفاسق إن جاءكم فتبينوا). احتمال سوم این است که موضوع (الجائی بالنبأ) است و بشرطش (إذا كان فاسقاً) است کأنه آیه شریفه فرمود: (الجائی بالنبأ إذا كان فاسقاً فتبينوا).

اگر موضوع جمله شرطیه در آیه شریفه، احتمال سوم باشد این جمله شرطیه مفهوم دارد زیرا مفهومی این است که (الجائی بالنبأ إذا لم یکن فاسقاً فلا تبینوا). و اگر موضوع آن، احتمال دوم - یعنی نبأ الفاسق - باشد واضح است که جمله شرطیه مفهوم ندارد زیرا شرط آن - یعنی إن جاءكم به - محقق موضوع - یعنی نبأ الفاسق - است و معنایی ندارد که با انتفاء موضوع گفته شود که تبیین آن واجب نیست.

کلام در احتمال اول است که موضوع جمله شرطیه، طبیعی (نبأ) است و جمله شرطیه (النبأ إن جاءكم به الفاسق فتبينوا) است. مرحوم آقای صدر قائل است که این احتمال اول مانند احتمال سوم مفهوم دارد و ظاهر آیه نیز احتمال اول است نه احتمال دوم و سوم.

شرط محقق موضوع بر دو قسم است تارة شرط محقق موضوع مفهوم ندارد و آن در جایی است که شرط در جمله شرطیه، تنها راه تحقق موضوع است مثل (إن رزقت ولداً فاختنه). وتارة راه دیگری هم علاوه بر شرط مذکور، برای تحقق موضوع وجود دارد مثل (إن رزقت ولداً فی الصیف فاختنه). راه فرزنددار شدن منحصر در رزق ولد در صیف نیست، بلکه راه دیگری هم وجود دارد و آن رزق ولد در غیر صیف است. اگر جمله شرطیه محقق موضوع از این قبیل بود مفهوم دارد.

ما نحن فیه از همین قبیل است کأنه آیه شریفه فرموده است: (النبأ إن أوجده الفاسق فتبينوا) و تنها راه ایجاد نبأ در عالم منحصر به فاسق نیست و اگر عادل هم نبأ را بیاورد خبر ایجاد می شود. پس این آیه مفهوم دارد و مفهومی عبارت از (النبأ إن لم یوجده الفاسق - ای أوجده العادل - فلا یجب فیه التبین).

ما فرمایش مرحوم آقای صدر را قبول کردیم و گفتیم که ظاهر آیه شرطیه محقق موضوعی است که مفهوم دارد و مفهوم آیه این است که (إن جاءكم عادل بنأ فلا یجب فیه التبیّن).

اشکال دوم: ما قبول می‌کنیم که آیه مقتضی را برای مفهوم دارد اما به خاطر وجود یک مانعی این مفهوم محقق نمی‌شود و آن مانع این است که در آیه شریفه برای جزاء و حکم - که عبارت از وجوب تبیین است - علتی ذکر شده است و آن علت عبارت از (أن تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین) است. (أن تصیبوا) علت وجوب تبیین است. یعنی (مبادا با قومی از روی جهالت برخورد کنید و نتیجه‌ی این برخورد ندامت شما باشد) و رد جای خودش گفته شد که علت معمّم است. از این تعلیل فهمیده می‌شود که هر امری که علمی - عین مفید علم - نباشد در آن تبیین واجب است. و چون خبر عادل مفید علم نیست - زیرا اگر مفید علم باشد از بحث حجّیت خارج است - تعلیل که می‌گوید هر جا که جهل و عدم علم است تبیین در آن واجب است شامل خبر عادل می‌شود پس تبیین در خبر عادل واجب است. بنابراین آیه فاقد مفهوم می‌شود و دلالت ندارد که خبر عادل حجّت است.

از این اشکال به وجوهی پاسخ داده شد.

جواب اول به این است که تعلیل معمّم است اما این تعلیل به مفهوم تخصیص می‌خورد. تعلیل می‌گوید: (امری که مفید علم نیست اعتباری ندارد) این تعلیل اطلاق دارد و شامل هر امری که مفید علم نیست می‌شود. یکی از اموری که مفید علم نیست خبر عادل است. شهرت و فتوای فقیه و اجماع نیز از همین امور است. ما فرض کردیم که آیه مقتضی را برای مفهوم دارد و مفهوم آیه می‌گوید: (خبر عادل حجّت است) نسبت بین این مفهوم و آن تعلیل عموم و خصوص مطلق است و تعلیل به همین مفهوم تخصیص می‌خورد و خبر عادل از عموم تعلیل خارج می‌شود.

این جواب درست نیست چون مفهوم و تعلیل در یک خطاب آمده است نه دو خطاب، و در یک خطاب اگر تعلیل تعمیم داشته باشد مفهوم شکل نمی‌گیرد لذا گفته می‌شود که تعلیل مانع انعقاد مفهوم برای آیه می‌شود. زیرا مفهوم در طول منطوق است - یعنی اول منطوق شکل می‌گیرد و تمام می‌شود و بعد نوبت به مفهوم می‌رسد - و منطوق معلّل شده است و علتش نیز عام است و دیگر مفهومی برای آیه شکل نمی‌گیرد.

جواب دوم از مرحوم میرزای نائینی<sup>۱</sup> است. ایشان تعارض بین مفهوم و تعلیل را به این صورت حل کرده است که مفهوم حاکم بر تعلیل است و بین دلیل حاکم و دلیل محکوم تعارضی نیست. مثلاً دلیلی می‌گوید: (اکرم کلّ عالم) و دلیل دوم می‌گوید: (الفاسق لیس بعالم) خطاب دوم در واقع خطاب اول را تفسیر می‌کند یعنی می‌گوید که مراد از

<sup>۱</sup> - الفوائد ۳: ۱۷۲.

(عالم) مؤمن عالم است و این دو خطاب با هم تنافی ندارند. موضوع وجوب اکرام (العالم) است و موضوع خطاب دوم (الفاسق) است و نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است ولی در دلیل حاکم و محکوم نسبت سنجی نمی‌شود و همیشه حاکم بر محکوم مقدم است. لازم به ذکر است که مسلک مرحوم میرزا در باب حجج، طریقت است یعنی شارع حجج و امارات را علم اعتبار کرده است. شاعر مقدّس در مفهوم آیه نبأ فرمود که (خبر عادل حجت است) و طبق مسلک میرزا حجّیت خبر عادل به معنای این است که خبر عادل علم است. و تعلیل می‌گوید: (مالا یکنونو بعلم فلیس بحجّة) و مفهوم می‌گوید: (خبر العادل علم). بین این دو عبارت تنافی وجود ندارد و خطاب اول یعنی مفهوم برخطاب دوم یعنی تعلیل حاکم می‌شود زیرا عملیت خبر عادل وجدانی نیست بلکه تعبّدی است. اگر این علمیت وجدانی بود خطاب اول برخطاب دوم وارد می‌شد اما چون علمیت خبر عادل تعبّدی است مفهوم حاکم بر تعلیل می‌شود.

این فرمایش مرحوم نائینی درست نیست زیرا منطوق آیه شریفه می‌گوید: (خبر الفاسق لیس بحجّة) و تعلیل که ذکر شد معمم است و این منطوق را تعمیم می‌أهد و منطوق با توجّه به تعلیل این گونه می‌شود که (مالا یکنون علمیا فلیس بحجّة) و از این عبارت مفهوم گرفته نمی‌شود که (خبر العادل علم أو حجّة). لّٰنه مرحوم میرزای نائینی منطوق را جدای از تعلیل معنا کرده است در حالی که مجموع تعلیل و معلّل، معنای منطوق را شکل می‌دهد پس تعلیل مانع انعقاد مفهوم می‌شود.

جواب سوم از مرحوم آخوند ۱ است. ایشان فرمود که این اعتراض وارد نیست چون در ذیل آیه تعلیل آورده است که (أن تصیبوا قوما بجهالة) جهالت به معنای جهل و عدم علم نیست بلکه به معنای سفاهت است. یعنی امری که سفهی باشد حجت نیست و اعتباری ندارد. آیه شریفه نفرمود: (أن تصیبوا قوما بجهل)، بلکه فرمود: (أن تصیبوا قوما بجهالة) اگر ما به خبر عادل عمل کنیم این عمل سفیهانه نیست چون همه عقلاء به آن عمل می‌کنند، پس تعلیل خبر عادل را شامل نمی‌شود و از تعلیل نمی‌توانیم استفاده کنیم که صدر آیه فاقد مفهوم است.

مرحوم اصفهانی ۲ فرمود که این جواب درست نیست. خبر عادل با قطع نظر از مفهوم آیه یا حجت است و یا حجت نیست. اگر حجت باشد ما احتیاجی به مفهوم آیه نداریم و اگر حجت نیست عمل به لاحت سفیهانه می‌شود و ذیل آیه شامل آن می‌شود و دیگر برای آیه مفهوم تشکیل نمی‌شود.

۱ - الکفایة: ۲۹۷.

۲ - النهایة ۳: ۲۱۱.

مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> فرمود که اشکال مرحوم اصفهانی وارد نیست خبر عادل عند العقلاء حجّت است و عمل به خبر عادل سفیهانه نیست و این که به دنبال مفهوم آیه هستیم به این خاطر است که با ما مفهوم آیه می‌خواهیم حجّت شرعی خبر عادل را هم ثابت کنیم.

مرحوم آقای صدر بر جواب مرحوم آخوند اشکال گرفتند و فرمودند که در معنای جهالت دو احتمال است: یکی احتمال این است که مراد از جهالت، جهالت به عقل نظری - یعنی جهل - باشد. و احتمال دوم این است که مراد از آن، جهالت به عقل عملی - یعنی سفاهت - باشد و در آیه شریفه قرینه‌ای وجود دارد که مراد از جهالت، جهالت به عقل نظری است زیرا در ذیل تعلیل (ندامت) ذکر شده است و ما وقتی نادم می‌شویم که به واقع اصابت نکنیم و عدم اصابت به واقع از جهل ناشی می‌شود، نه وقتی که عمل سفیهانه باشد. مثلاً وقتی خانه‌ای که ارزش آن ده میلیون تومان است به ۲۵ میلیون تومان بفروشیم و بعد از آن بلافاصله قیمت خانه ۲۰۰ میلیون شود در این حال از فروش آن خانه به قیمت مذکور نادم می‌شویم نه به این خاطر که عمل ما سفیهانه بوده است بلکه به این خاطر که به واقع نرسیدیم. اما وقتی که خانه را که قیمت آن ده میلیون تومان است به ۵ میلیون تومان بفروشیم و بعد از آن بلافاصله قیمت خانه ۱ میلیون تومان شود در این حال عمل ما سفیهانه است ولی ندامتی در کار نیست بلکه خیلی هم خوشحال هستیم پس معلوم می‌شود که ندامت نتیجه عمل سفیهانه نیست بلکه نتیجه عمل جاهلانه است.

ما بر فرمایش مرحوم آقای صدر یک تعلیق داریم و آن این است که ذیل تعلیل با جهالت به معنای سفاهت هم می‌سازد به خاطر دو نکته: نکته‌ی اول این که نوعاً سفاهت با جهالت به عقل نظری مقارن است و نکته‌ی دوم این است که به نظر می‌رسد که گاهی ما بر عمل سفیهانه خود هم نادم و پشیمان می‌شویم مثلاً کسی که از روی سفاهت دزدی می‌کند بعد از آن نادم و پشیمان می‌شود در حالی که از این دزدی خسارت هم ندیده است.

ما حاصل بحث این است که ما اعتراض دوم را قبول داریم چون لفظ (جهالت) که در تعلیل در آیه ذکر شده است در کتاب لغت به دو معنا - جهل و سفاهت - آمده است و جهالت در آیه باهر دو معنا سازگار است بنابراین آیه با مفهوم شرط نمی‌تواند بر حجّت خبر عادل دلالت کند.

اعتراض سوم این است که در آیه خصوصیتی وجود دارد که باعث شده است که آیه فاقد مفهوم شود و آن حضرت این است که آیه با این نحوه از شرط خواسته است ارشاد به فسق این است که آیا با این نحوه از شرط خواسته است ارشاد به فسق این خبر - یعنی ولید بن عقبه - کند و اگر کلمه (فاسق) ذکر نمی‌شد، آیه شریفه به فسق این مخبر

<sup>۱</sup> - البحوث ۴: ۳۶۰.

اشعار نداشت، والا در نزد حق تعالی نه خبر عادل حجت است تو نه خبر فاسق حجت است بنابراین جمله شرطیه فاقد مفهوم می‌شود چون همین احتمال موجب می‌شود که ظهور آیه از کار بیفتد.

ان قلت: اگر این اعتراض درست باشد معنایش این است که آیه‌ی شریفه مفهوم وصف ندارد - یعنی از لفظ (فاسق) نمی‌توانیم مفهوم بگیریم - نه این که آیه شریفه مفهوم شرط نداشته باشد. و بحث ما راجع به مفهوم شرط است.

قلت: اگر در آیه شریفه از جمله شرطیه استفاده نمی‌شد دیگر آیه به فسق مخبر مشیر نبود بلکه صراحت در فسق مخبر داشت و معنایش این می‌شد که فاسق به شما خبرداد و شما تبیین کنید. و این برخلاف بلاغت آیه است و اگر آیه بخواهد به اشاره بگوید باید از جمله شرطیه استفاده کند.

ان قلت: لازم نبود که در آیه تصریح به فسق مخبر شود و لازم نبود که جمله به صورت قضیه شخصیه بیان شود بلکه آیه می‌توانست از قضیه کلیه استفاده کند و بفرماید: (کلّ نبأ جاء به الفاسق فتبینوا) بنابراین عدم تصریح منحصر به آوردن جمله شرطیه نیست.

قلت: این اشکال درست نیست چون قضیه کلیه یا اصلاً اشاره به فسق این مخبر خاص نداشت و یا اگر به آن اشاره داشت اشاره‌اش خفی بود و به حدّ اشاره جمله شرطیه نمی‌رسید. بنابراین با مفهوم شرط از آیه نمی‌توان بر حجیت خبر عادل استفاده کرد.

ما حصل بحث این شد که آیه شریفه نبأ به مفهوم شرط دلالت بر حجّیت خبر واحد نمی‌کند.

تقریب دوم در استدلال به آیه نبأ، استفاده از مفهوم وصف است که به چند وجه بیان شده است.

وجه اول این است که حکمی که در آیه آمده عبارت از وجوب تبیین است و موضوع وجوب تبیین نبأ فاسق است. وقتی گفتیم که جمله وصفیه مفهوم دارد معنایش این است که وقتی نبأ عادل وجوب تبیین نداشته باشد معنایش این است که نبأ عادل حجت است.

اشکال این وجه این است که مبتنی بر مفهوم داشتن وصف است و در علم اصول، مشهور قائلند که وصف فاقد مفهوم است خصوصاً در مثل مقام که وصف بدون موصوف ذکر شده است و شبیه مفهوم لقب می‌شود.

وجه دوم این است که حتی اگر بگوییم وصف مفهوم ندارد در این آیه شریفه خصوصیتی وجود دارد که وصف در آن (یعنی فاسق) مفهوم دارد. قاعده‌ای به عنوان اصل عنوان وجود دارد و آن اصل، اصل احترازیت قید است. قید بر دو قسم است: قید توضیحی و قید احترازی. در قید توضیحی، مقید در دایره مصادیقش ضیق نمی‌شود بخلاف



قید احترازی که دایره مصادیق مقید ضیق می‌شود. مثلاً در (انسان عالم)، لفظ (عالم) قید احترازی است زیرا انسان را در دایره مصادیق ضیق می‌کند و باعث می‌شود که این مفهوم، شامل انسان‌های جاهل نشود، اما قید توضیحی دخالته در سعه و ضیق شدن مصادیق مقید ندارد. مثل (انسان دو پا) یعنی انسانی که مستوی القامه است و با قید (دوپا) از مفهوم انسان، مصداقی خارج نمی‌شود چون انسانی پیدا نمی‌شود که چهار پا داشته باشد یا مثل (انسان ضاحک بالقوه) یا (انسان ناطق) که این‌ها هم قید توضیحی هستند. و یک قاعده عقلایی و لفظی وجود دارد که اصل در قیود، احترازیست آن‌هاست و ما همیشه قیود را بر احترازیست حمل می‌کنیم مگر این که قرینه‌ای برخلاف آن داشته باشیم. در آیه شریفه برای موضوع قید (فاسق) ذکر شده است، چون گفتیم که موضوع (نبأ الفاسق) است و اصل در قیود هم احترازیست است پس موضوع وجوب تبیین نبأ فاسق می‌شود و عند الله یا خبر عادل وجوب تبیین دارد و یا وجوب تبیین ندارد. در صورتی که خبر عادل وجوب تبیین نداشته باشد مطلوب ثابت است و در صورت اول که خبر عادل وجوب تبیین دارد سه احتمال در آن وجود دارد: یا این وجوب تبیین، وجوبی است که روی شخص نبأ فاسق رفته است و یا وجوب تبیینی است که روی نبأ رفته است و یا وجوب تبیینی است که روی خبر عادل رفته است و هیچ یک از این سه احتمال درست نیست. احتمال اول درست نیست زیرا در جای خودش گفت شده است که با انتفاء قید حکم، هر شخص حکمی هم منتفی می‌شود و همیشه حکم به مقدار موضوعش ثابت است.

احتمال دوم هم درست نیست زیرا این احتمال با احترازیست قید نمی‌سازد زیرا معنای احترازیست قید (فاسق) این است که خود (نبأ) موضوع نیست. احتمال سوم هم درست نیست زیرا ما احتمال نمی‌دهیم که عدالت در وجوب تبیین نقش داشته باشد، بلکه عادل یک خصوصیتی است که نبأ او با عدم وجوب تبیین سنخیت دارد. پس ما نحن فیه یک خصوصیتی دارد که حجیت خیر عادل از آن استفاده می‌شود. منتهی باید یک اصلی را قبول کنیم و آن اصل، احترازیست قیود است و در آیه شریفه آمده است: (ان جاءکم فاسق) و نیامده است: (ان جاءکم مخبر) که اگر به این صورت می‌آمد آیه مفهوم نداشت و خبر عادل را هم شامل می‌شد.

براین وجه دو اشکال وارد شده است:

اشکال اول این است که قاعده احترازیست قیود مورد قبول است مشروط به این که قرینه‌ای برخلاف آن نباشد و در ما نحن فیه قرینه‌ای وجود دارد که باعث می‌شود که قید مذکور، قید احترازی نباشد و آن قرینه این است که ذکر وصف شاید اشاره و ارشاد به فسق این مخبر باشد بنابراین موضوع وجوب تبیین (نبأ) است و در آیه شریفه قید فسق آمده است به این خاطر که خواسته است به فسق این مخبر اشاره کند و با وجود این احتمال قاعده احترازیست قید از کار می‌افتد. پس ما می‌توانیم بگوییم که خبر عادل وجوب تبیین دارد زیرا طبیعی نبأ بر آن منطبق است.

اشکال دوم این است که اگر ما احتمال سوّم را اختیار کنیم و بگوییم که نبأ عادل موضوع وجوب تبیین است این وجوب تبیین وجوب شرعی نیست بلکه ارشاد به عدم حجّیت نبأ عادل است یعنی همان طوری که نبأ فاسق حجّت نیست نبأ عادل هم حجّت نیست پس این حکم، یک حکم عدمی از باب عدم اقتضاء حجّیت در خبر هر یک از این دو مخبر است و معنایش این نیست که عدالت امری است که در وجوب تبیین دخالت دارد.

وجه سوّم: این وجه از مرحوم شیخ<sup>۱</sup> است. قبل از بیان این وجه مقدّمه‌ای را ذکر می‌کنیم و آن مقدّمه این است که عناوینی که بر اشیاء منطبق است بر دو قسم است: عناوین ذاتی و عناوین عوضی عناوین ذاتی عناوینی است که لاینفک از ذات است مثل عنوان انسان و جسم و جوهر نامی برای زید. و عناوین عرضی عناوینی است که انفکاکش از ذات ممکن است مثل قائم و جالس و عالم برای زید. مرحوم شیخ فرمود: آیه شریفه می‌فرماید: (ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا) علّت وجوب تبیین یکی از این سه احتمال است: یا علّت وجوب تبیین خبر واحد است - یعنی چون این خبر، خبر واحد است وجوب تبیین است. و یا علّت وجوب تبیین فسق مخبر است. و یا علّت وجوب تبیین هم خبر و هم فسق مخبر است.

اگر علّت وجوب تبیین فسق مخبر باشد نتیجه‌اش این است که خبر عادل وجوب تبیین ندارد پس خبر عادل حجّت است. و اگر علّت وجوب تبیین خبر واحد باشد این خلاف ظاهر آیه است زیرا ظاهر آیه این است که خبر علّت وجوب تبیین نیست بلکه مخبر فاسق وجوب تبیین دارد و آیه نفرموده است: (ان جاءکم نبأ فتبینوا) و اگر علّت داشته باشد - در جای خودش گفته شد که (خبر واحد) عنوان ذاتی است و (فسق مخبر) عنوان عرضی است و عنوان ذاتی اقدم بر عنوان عرضی ایت و همیشه شیء مستند به اسبق العلل خودش است بنابراین احتمال اول درست است یعنی علّت وجوب تبیین فسق مخبر است بنابراین خبر عادل حجّت است.

مرحوم آقای صدر<sup>۲</sup> ابتداءً این دلیل را تکمیل کردند و بعد اشکالی بر آن وارد کردند. تکمیل وجه مذکور این است که احتمال رابعی هم وجود دارد و آن احتمال این است که علّت وجوب تبیین دو عنوان عرضی است: یک علتش فسق مخبر است و علّت دیگرش عدالت مخبر است و نتیجه‌اش این می‌شود که همان طوری که خبر فاسق حجّت نیست خبر عادل هم حجّت نیست. و اشکال این احتمال این است که عدالت مخبر تناسبی با وجوب تبیین ندارد پس نمی‌تواند علّت آن باشند.

۱- الفرائد ۱: ۲۵۴.

۲- المباحث ۲: ۴۰۴.

اشکال مرحوم آقای صدر بر وجه مذکور این است که ما می‌توانیم که علت وجوب تبیین یک عنوان ذاتی است و آن عنوان ذاتی، خبر واحد است و این احتمال خلاف ظاهر آیه نیست و این که در آیه قید (فاسق) ذکر شده است به خاطر اشاره و ارشاد به فسق این مخبر خاص است. بنابراین قید (فاسق) قید احترازی نیست.

اشکال دوم ایشان بر وجه مذکور این است که در کلام مرحوم شیخ مغالطه‌ای شکل گرفته است و آن مغالطه این است که مراد از این که گفته می‌شود هر شیء به اسبق علل خود مستند می‌شود، اسبق زمانی است نه اسبق رتبی. و تقدیم عنوان ذاتی بر عنوان عرضی از باب اسبقیت رتبی است نه اسبقیت زمانی. مثلاً اگر دو تیر به طرف یک حیوان پرتاب کنیم و هر دو تیر به قلب آن حیوان برخورد کند ولی یکی پس از دیگری باشد علت کشته شدن این حیوان همان تیر اول است - گرچه تیر دوم هم به نحوی برخورد کرد که اگر تیر اول نبود این تیر دوم نیز حیوان را می‌کشت - سرش این است که همان تیر اول کار حیوان را تمام کرد و تیر دوم نه علت کشته شدن حیوان بود و نه جزء العلة آن بود، چون تیر اول زماناً بر آن مقدم بوده است. اما اگر تیری پرتاب کنی و این تیر به تیر دوم برخورد و این دو تیر با هم به قلب یک حیوان اصابت کند در این صورت کشته شدن حیوان مستند به هر دو تیر است گرچه تیر دوم به علت برخورد تیر اول به آن، به قلب حیوان اصابت کرده است ولی تیر اول را رتبه، بر تیر دوم مقدم است زیرا برخورد تیر دوم معلول تیر اول است اما زمان اصابت هر دو تیر یکی است.

وجه چهارم: از مرحوم میرزای نائینی<sup>۱</sup> است. ایشان فرمودند که اگر در ثبوت یک حکم، یک عنوان ذاتی کافی باشد و ما آن را به عنوان عرضی نسبت دهیم عرفاً مستهجن است. مثلاً نجاستی که برای اعیان ثابت می‌شود دو قسم است: نجاست ذاتی (مثل نجاست دم) و نجاست عرضی (مثل نجاست دست ما با ملاقات با نجاست). حال اگر در مقام بیان نجاست دم بگوییم که (دم ملاقی با نجس، نجس است) عرفاً این کلام مستهجن است - اما اگر بگوییم که (دست ملاقی با نجس، نجس است) این کلام عرفاً مستهجن نیست - زیرا ملاقی با نجاست عنوان عرضی است و نجاست دم عنوان ذاتی است و عرفاً نجاست مستند به عنوان ذاتی می‌شود - در جایی که این عنوان وجود دارد - . ایشان فرمود که در آیه شریفه، موضوع وجوب تبیین یا (نبأ) است و یا (نبأ الفاسق) است. اگر موضوع وجوب تبیین (نبأ) باشد و ما بگوییم که (نبأ فاسق وجوب تبیین دارد و حجت نیست) این استناد، استناد به عنوان عرضی است در حالی که عنوان ذاتی - یعنی وجوب تبیین طبیعی (نبأ) - وجود دارد و این استناد عرفاً مستهجن است. اما اگر موضوع وجوب تبیین (نبأ الفاسق) باشد استناد وجوب تبیین به آن مستهجن نیست و نتیجه‌اش این می‌شود که نبأ عادل وجوب تبیین ندارد و حجت است.

۱ - الفوائد ۳: ۱۶۹.

اشکال این وجه همان اشکال سابق است و ما می‌گوییم که موضوع عدم حجّیت و وجوب تبیین، طبیعی (نبأ) است و این که آیه شریفه‌ی نبأ فاسق را ذکر کرده است به این خاطر است که ارشاد به فسق این مخبر خاص داشته باشد.

ما حصل بحث این شد که آیه نبأ نه به مفهوم شرط و نه به مفهوم وصف، بر حجّیت خبر عادل دلالت ندارد.

آیه‌ی دومی که به آن بر حجّیت خبر عادل استدلال شده است آیه نفر است و ادعا شده است که دلالت این آیه بر حجّیت خبر عادل بسیار واضح است.

آیه شریفه می‌فرماید: (وما كان المؤمنون الینفروا كافةً فلولاً نفر من كلّ فرقة منهم طائفةً لیتفقوها فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلّهم یحذرون).<sup>۱</sup>

لفظ (لولاً) در این آیه تحصیفیه است. یعنی چرا این کار را نمی‌کنند؟ و در واقع این جمله استفهامیه نیست بلکه در مقام تحضیض و تحریک و بعث به انجام آن کار است.

دلالت این آیه بر حجّیت خبر عادل مبتنی بر سه امر است و اگر این سه امر تمام باشد استدلال به آیه نیز تمام است:

امر اوّل این است که از عبارت (لعلّهم یحذرون) وجوب تحذّر استفاده شود. مراد از تحذّر، تحذر عملی است یعنی احتیاط و پرهیز کنند. امر دوّم این است که وجوب تحذّر مطلق باشد یعنی بر آن قوم مطلقاً تحذّر واجب باشد چه از انذار آن عده، برای آنان علم حاصل شود و چه برای آنان علم حاصل نشود. و امر سوّم این است که وجوب تحذّر به نحو مطلق مساوق با حجّیت انذار باشد. با تمام بودن این سه امر خبر واحد حجّت می‌شود، چون آیه شریفه می‌فرماید که تحذر واجب است و این وجوب تحذر مطلق است - چه علم حاصل شود و چه علم حاصل نشود - و وجوب تحذر مساوق با حجّیت انذار و خبر است. پس خبر واحد حجّت است.

اما امر اوّل: سه دلیل ذکر شده است که جمله (لعلّهم یحذرون) بر وجوب تحذر دلالت دارد.

دلیل اوّل: (لعلّ) از ادات ترجی است و مدخول آن - یعنی امری که بعد از ترجی می‌آید یعنی (تحذر) - امر مطلوب و مرغوب فیه است. مطلوبیت تحذر مساوق با وجوب آن است زیرا این تحذر یا مطلوب و واجب است و یا مطلوب بر واجب نیست. اگر سبب تحذر - یعنی احتمال عقوبت - موجود باشد تحذر مطلوب و واجب است زیرا دفع ضرر محتمل

<sup>۱</sup> - التوبة: ۱۲۲.

واجب است و اگر سبب تحذر محقق نشد تحذر نه واجب است و نه مطلوب است زیرا فرض این است که در ترک تحذر احتمال عقوبت نیست پس تحذر از عقوبت عمل، مطلوب هم نیست زیرا یقین داریم که عقوبتی در کار نیست.

دلیل دوم: تحذر در آیه شریفه غایت نفر قرار گرفته است زیرا آیه می‌فرماید: نفر واجب است و غایت نفر تفقه است و غایت تفقه، انذار است و غایت انذار تحذر است و غایه الغایه غایه - یعنی غایت، غایت یک شیء غایت آن شیء است - پس تحذر غایت نفر قرار می‌گیرد و غایت واجب، واجب است و چون نفر واجب است - (لولا) بر وجوب نفر دلالت دارد - تحذر هم که غایت نفر است واجب می‌شود.

دلیل سوم: اگر فرض کنیم که تحذر واجب نباشد امر به نفر لغو خواهد بود چون فائده‌اش منتفی است.

اما امر دوم: دلیلش همان ادله‌ای است که وجوب تحذر را اثبات کرد و این ادله وجوب مطلق تحذر را اثبات می‌کند نه وجوب مشروط آن را.

و اما امر سوم: دلیلش این است که اخبار منذر یا حجت است و یا حجت نیست. اگر اخبار منذر حجت نباشد وجوب تحذر معنا ندارد و اگر اخبار منذر حجت باشد وجوب تحذر معنا دارد پس مطلوب - یعنی مساوق بودن وجوب تحذر با حجیت قول منذر - ثابت است.

پس از این آیه استفاده می‌شود که هرگاه منذر خبری داد خبرش حجت است اعم از این که از قولش علم حاصل شود یا علم حاصل نشود.

ولی مشهور بین متأخرین این است که این آیه دلالت بر حجیت خبر واحد ندارد و هر سه امری را که حجیت خبر واحد بر آن متوقف است رد کردند.

اما امر اول که برای آن سه دلیل ذکر شد هر سه دلیل نادرست است. دلیل اول این بود که (لعل) از ادات ترجی است و دلالت می‌کند که تحذر مطلوب است و تحذر خصوصیتی دارد که مطلوبیت آن مساوق با وجوب آن است زیرا اگر سبب تحذر محقق باشد تحذر واجب است و اگر سبب آن محقق نباشد تحذر مطلوب هم نیست.

مرحوم اصفهانی فرمود که بین علماء اشتباهی رایج شده است که گفته‌اند: (لعل) از ادات ترجی است در حالی که (لعل) از ادات ترقب است نه ترجی. ترجی در جایی است که ما امیداوریم اموی که مرغوب و مطلوب ما است محقق شود. اما ترقب عبارت از انتظار چیزی است اعم از این که آن چیز مرغوب فیه باشد یا مرغوب عنه باشد مثلاً در دعا آمده است: (لعلک عن بابک تردتنی) و طرد از باب الله امر مرغوب عنه است. پس (لعلهم یحذون) ناظر به این نیست

که تحذر مطلوب و مرغوب فیه است بلکه به معنای این است که تحذر مورد انتظار است و در واقع خبر از این است که تحذر آنان امر تحملی است.

لایقال: درست است که (لعل) برای ترجی نیست بلکه برای ترقب است ولی در مانحن فیه خصوصیتی رجوع دارد که این امر مترقب، امر مطلوبی است، یعنی تحذری که مترقب است قطعاً مطلوب نیز هست. بر این امر دو قرینه وجود دارد. قرینه اول این است که آیه می‌فرماید: بروید نفر کنید و فقیه شوید و انذار کنید تا تحذر حاصل شود و این نشان می‌دهد که تحذر امر مطلوبی است. قرینه دوم مناسبت حکم و موضوع است. تحذر از خداوند تحذری مطلوب و مرغوب فیه است یعنی اگر انسان نسبت به مخالفت با حق تعالی بر حذر باشد این امر مطلوبی است.

فانه یقال: تحذر بما هو تحذر مطلوب نیست و آن چه که مطلوب است تحذر بعد از علم است. پس در ما نحن فیه خداوند می‌فرماید که انذار کنید شاید در اثر انذار شما، آنان عالم شوند و تحذر کنند. اما این که تحذر مطلقاً - حتی بدون علم - مطلوب باشد این از (لعل) فهمیده نمی‌شود پس (لعل) فقط ترقب تحذر را نشان می‌دهد و مطلوبیت تحذر وقتی است که علم حاصل شود و ما از قرینه سیاق و قرینه مناسبت حکم و موضوع مطلوبیت مطلق تحذر را نمی‌توانیم استفاده کنیم.

دلیل دوم بر وجوب تحذر این بود که تحذر غایت نفر است و نفر واجب است و غایت واجب، واجب است. این دلیل هم درست نیست این که قائل گفته است غایت واجب، واجب است یا مرادش این است که بین وجوب یک شیء و وجوب غایت آن دو ملازمه عرفی وجود دارد، هر کدام که باشد نادرست است. اما وجه ملازمه عقلی این است که وقتی ما را امر به ذی غایت کنند این امر طریقی است - زیرا ذی غایت طریقی به غایت است - ولا محاله خود غایت نفسی است و ذی غایت مطلوب غیری است. در ما نحن فیه ذی غایت (نفر) و غایت (تحذر) است.

جواب این وجه این است که شارع مقدس گاهی غایتی دارد و می‌خواهد باب عدم این غایت را از ناحیه‌ی بعضی از مقدماتش سبب کند و از ناحیه سایر مقدمات، داعی برسد باب عدم آن ندارد. فرض کنیم که برای تحذر مقدماتی لازم است. برای وجود ذی المقدمه باید همی مقدماتش موجود باشد اما برای عدم ذی المقدمه کافی است که فقط یک مقدمه‌اش معدوم شود. در ما نحن فیه غایت - یعنی تحذر - به منزله ذی المقدمه است و آن چه که شارع مقدس به آن عنایت دارد که سد باب عدم غایت به واسطه وجود آن مقدمه کند مقدمه نفر است. لذا می‌فرماید که این مقدمه را اتیان کنید و نسبت به سایر مقدمات سد باب عدم نمی‌کند زیرا می‌داند که به‌طور طبیعی بقیه مقدمات حاصل می‌شود و همین مقدار که این مقدمه - یعنی نفر - حاصل شود در ایجاد آن غایت کافی است چون مولی می‌داند که اگر نفر محقق شود بقیه مقدمات تحذر هم محقق می‌شود و تنها مقدمه‌ای که قلیل الوجود است نفر است لذا فقط امر به نفر

می‌کند - این که نفر را به عنوان ذی الغایه گفتیم به این خاطر است که نفر اولین ذی الغایه در آیه قرار گرفته است و در واقع سه تا ذی الغایه در آیه ذکر شده است که عبارتند از نفر و تفقه در دین و انذار - پس بین وجوب نفر و وجوب تحذر ملازمه عقلیه وجود ندارد. و این که شارع مقدس امر به نفر کرده است به این خاطر است که می‌خواهد با ایجاد این مقدمه باب عدم غایت را از ناحیه این مقدمه سد کند و همین مقدار برای غرض مولی کافی است چون سایر مقدمات حاصل است.

و اگر مراد ملازمه عرفی باشد مثل این که گفته شود: (اذهب الی المسجد لکی تصلی) عرفی از این عبارت وجوب صلات را می‌فهمد و اگر ذهاب به مسجد هم وجوب داشته باشد وجوب غیری دارد. آیه شریفه هم از همین قبیل است - یعنی (انفروا لکی عذر القوم) - عرفی از این عبارت می‌فهمد آن چه که واجب نفسی است تحذر است و نفر وجوب غیری دارد و به خاطر تحذر واجب شده است بنابراین بین وجوب نفر و وجوب تحذر ملازمه عرفیه است.

این هم درست نیست چون ملازمه عرفیه در یکجا درست است و آن جایی است که مامور به ذی الغایه و مامور به غایت یکی باشد مثل (اذهب الی المسجد لکی تصلی) که در این مثال خود مخاطب هم مامور به ذهاب و هم مامور به صلات است. اما اگر مامور به عنایت با مامور به ذی غایت فرق داشته باشد - مثل آن چه که در آیه آمده است که مامور به نفر - متفقه ت غیر از مامور به تحذر - قوم - است - در این گونه موارد بین وجوب ذی غایت و وجوب غایت ملازمه عرفی نیست.

اما دلیل سوم که گفته شد اگر تحذر واجب نباشد ایجاد انذار لغو خواهد بود، اشکالش این است که حتی اگر تحذر واجب نباشد انذار لغو نیست چون ممکن است که در اثر انذار، مندرین قطع پیدا کنند و وقتی که برایشان علم پیدا شد متحذر شوند. بنابراین ایجاب انذار از لغویت خارج می‌شود چون انذار اثر تکوینی دارد و آن تکوینی ایجاد قطع و اطمینان برای عده‌ای از افراد است و همین قطع و اطمینان بر آنان حجت است.

بنابراین امر اول تمام نیست زیرا سه دلیلی که برای امر اول ذکر شد هیچکدام از آن‌ها تمام نیست.

اما مقدمه دوم - وجوب مطلق حذر؛ چه برای مندر علم حاصل شود و چه علم حاصل نشود - وقتی معنا دارد که ما مقدمه اول را قبول کنیم و بفرض این که مقدمه اول را قبول کنیم بر مقدمه دوم مناقشه‌ای وارد شده است و آن مناقشه این است که از آیه شریفه نفر، وجوب مطلق حذر استفاده نمی‌شود. این مناقشه به دو وجه بیان شده است:

بیان اول این است که آیه در مقام بیان وجوب نفر و تفقه و انذار است. سیاق آیه نشان می‌دهد که آیه در مقام تشویق و ترغیب این سه امر یاد شده است و در مقام بیان وجوب حذر نیست و وقتی که آیه در مقام بیان وجوب حذر نبود از

این جهت اطلاق ندارد بلکه اهمال و اجمال دارد بنابراین حذر فی الجملة واجب خواهد بود و قدر متیقن از وجوبش این است که از انذار علم حاصل شود.

این بیان درست نیست. ما از سه راه وجوب حذر را استفاده کردیم: راه اول استفاده وجوب آن از لفظ (لعل) بود بنابراین راه خود آیه شریفه در مقام بیان وجوب حذر است و از آن اطلاق استفاده می‌شود. راه دوم این بود که حذر غایت نفر است و چون نفر واجب است غایت آن - یعنی حذر - هم واجب است در این راه هم باید اطلاق را در وجوب نفر جاری کنیم چون فرض این است که وجوب حذر را از وجوب نفر استفاده کردیم و در باب مقدمه واجب گفته شد که کسانی که قائل به وجوب شرعی مقدمه واجب هستند اطلاق و تقيید مقدمه را از اطلاق و تقيید ذی المقدمه استفاده می‌کنند و چون نفر بر همه مکلفین وجوب کفایی دارد خواه بعد از نفر برای آنان علم حاصل شود یا علم حاصل نشود، وجوب حذر هم که غایت نفر است مطلق خواهد بود. راه سوم لغویت امر به نفر و انذار در صورت عدم وجوب مطلق حذر بود، در این راه سوم باید اطلاق را در وجوب نفر و انذار جاری کنیم و حسب فرض در آیه شریفه وجوب نفر و انذار مطلق است چون آیه در مقام بیان وجوب این دو است و قیدی را ذکر نکرده است. از اطلاق وجوب نفر و انذار اطلاق وجوب حذر هم استفاده می‌شود ولو این که وجوب مطلق حذر را از باب لغویت وجوب انذار در صورت عدم وجوب مطلق حذر استفاده کنیم. بنابراین بیان اول در اشکال بر وجوب مطلق حذر درس نیست.

بیان دوم مستفاده از کلمات مرحوم شیخ است. ایشان فرمود: در آیه قرینه‌ای وجود دارد که باعث می‌شود از اطلاق در آیه رفع ید کنیم و در واقع قرینه‌ای بر تقيید در آیه وجود دارد - یعنی قرینه‌ای وجود دارد که دلالت دارد بر این که تحذر وقتی واجب است که انسان علم پیدا کند و آن قرینه این است که در آیه نیامده است هر کس انذار کرد بر شما تحذر واجب است بلکه آیه دلالت دارد بر این که از اندازی که به امر دین تعلّق گرفته است تحذر واجب است چون انذار به دنبال تفقه در دین ذکر شده است. به عبارت دیگر اگر منذر در امر دین انذار کرد تحذر بر ما واجب است مثلاً در شریعت، شرب خمر حرام است، اگر منذر ما را بر شرب خمر انذار کرد تحذر بر ما واجب است، اما اگر منذر ما را بر شرب سرکه انذار کرد تحذر بر ما واجب نیست زیرا در شریعت شرب سرکه حرام نیست. ما حصل کلام مرحوم شیخ این است که قرینه‌ای در آیه وجود دارد که نشان می‌دهد وجوب حذر اطلاق ندارد بلکه در جایی حذر واجب است که برای ما علم حاصل شود چون در آیه انذار بعد از تفقه در دین ذکر شده است و بر شخص منذر، وقتی حذر واجب است که بفهمد این انذار مربوط به دین است و مطابق با واقع است.

این فرمایش در بین متأخرین ایجاد شبهه کرده است و اشکالات عدیده‌ای را بر مرحوم شیخ وارد کردند و ما آن اشکالات را قبول نکردیم ولی خودمان بر کلام مرحوم شیخ اشکالی داریم و آن اشکال این است که در آیه شریفه



انذار بعد از ذکر تفقه در دین آمده است نه بعد از ذکر دین. و تفقه اعم از دین است یعنی اگر کسی تفقه در دین کرد و براساس تفقه انذار کرد حذر واجب می‌شود. تفقه در حبّیات به شنیدن است - در زمان نبی اکرم ۶ تفقه به شنیدن بود - و تفقه در فتوا به استنباط است. یعنی اگر کسی بعد از کشیدن سخن امام ۷، انذار کند یا بعد از این که استنباط کرد انذار کند حذر هم واجب می‌شود اشکال کلام مرحوم شیخ این بود که ایشان انذار را بعد از ذکر دین دانست در حالی که انذار بعد از ذکر تفقه در دین آمده است و همین که منذر تفقه در دین کرده باشد - یا به سماع از امام ۷ و یا به استنباط - اگر انذار کند حذر واجب می‌شود. لذا فرمایش مرحوم شیخ را قبول نکردیم.

بنابراین هر دو بیانی که از مناقشه بر مقدمه دوم ذکر شده است تمام نیست و ما بر فرض این که مقدمه اول را بپذیریم مقدمه دوم را تمام می‌دانیم.

اما مقدمه سوم این بود که بین وجوب مطلق حذر و حجّیت خبر واحد ملازمه باشد. مرحوم آخوند در کفایه بر این مقدمه اشکال وارد کرد و فرمود که اگر آیه شریفه بر وجوب حذر دلالت کند و این وجوب هم مطلق باشد هیچ ملازمه‌ای بین وجوب مطلق حذر و حجّیت خبر واحد وجود ندارد.

مرحوم آقای صدر اشکال مرحوم آخوند را پذیرفته است. منتهی خود مرحوم آخوند از اشکال مذکور جواب داده است و مرحوم آقای صدر جواب ایشان را نپذیرفته است.

اشکال مرحوم آخوند این است که آیه شریفه می‌فرماید که حذر مطلقاً واجب است و این وجوب حذر عند انذار المنذر و تخویف او ثابت است و تخویف و انذار ربطی به اخبار ندارد. مثلاً اگر عادل خبر داد که (نماز جمعه واجب است) در این عبارت انذار و تخویف وجود ندارد بلکه خبر است از این که امام ۷ فرمود که نماز جمعه واجب است. حجّیت خبر با حجّیت انذار دو چیز است بلکه ممکن است که این دو با هم مقارن باشند. آیه شریفه می‌فرماید اگر منذر انذار کرد مطلقاً حذر واجب است چه علم حاصل شود و چه علم حاصل نشود و این ارتباطی با حجّیت خبر واحد ندارد. انذار و تخریف وظیفه مرشد و مجتهد است. مرشد نسبت به مسترشد و فقیه نسبت به مقلد و عامی انذار می‌کنند. بلکه از این آیه می‌توان حجّیت فتوای مجتهد بر مقلد را استفاده کرد ولی نمی‌توان حجّیت خبر واحد را از آن استفاده کرد.

ما بر این اشکال دو جواب داریم:

جواب اول این است که - درست است که انذار غیر از اخبار است و انذار مقوله‌ای شبیه به انشاء است - وقتی که منذر انذار می‌کند - مثلاً می‌گوید: (اگر شما نماز جمعه را ترک کنید در روز قیامت مستحق عقوبت هستید - از دو حال خارج نیست، یا منذر نسبت به مورد انذار عالم است مثلاً عالم به وجوب نماز جمعه یا حرمت شرب خمر است و یا

عالم به آن نیست. اگر منذر به آن عالم باشد حجّیت انذار نسبت به او بی‌معنا است زیرا به نفس علم او به حکم، تکلیف بر او منجز شده است و اگر منذر آن را نداند باز حجّیت انذار نسبت به او بی‌معنا است زیرا کسی که علم به تکلیف ندارد به‌خاطر عدم علم، تکلیف بر او منجز نیست، پس چطور ممکن است انذار بر او حجّت باشد. منذر باید کاری کند که بر وجوب نماز جمعه حجتی داشته باشد و تنها حجتی که در این‌جا فرض می‌شود مدلول التزامی انذار است. وقتی منذر گفت: (مردم نماز جمعه بخوانید تا در روز قیامت مستحق عقوبت نشوید) مدلول التزامی آن این است که نماز جمعه واجب است مگر این که این خبر یعنی مدلول التزامی انذار بر منذر واجب باشد که در این صورت، احتمال فرق وجود ندارد بین این خبری که مدلول التزامی انذار است و خبری که مدلول التزامی انذار نیست بلکه مدلول مطابقی است مثل این که مخبری مستقیماً بگوید: (ای مردم، امام فرمود که نماز جمعه واجب است) پس از وجوب انذار می‌توانیم استفاده کنیم که خبر واحد در احکام حجّت است.

جواب دوم این است که بعید نیست - مراد از انذار در آیه تخویف نباشد بلکه مراد از آن بیان کلام شرعی باشد یعنی آیه شریفه می‌فرماید: (نفر کنید تا متفقه در دین شوید و مردم را انذار کنید) دین دو بخش دارد که عبارتند از: شریعت و عقاید. ما در دین، دو عقیده اساسی داریم که عبارتند از: توحید در ربوبیت و رسالت نبی اکرم. توحید بین همه ادیان مشترک است و فقط رسالت می‌ماند و بعید است که مراد از تفقه در دین خصوص رسالت باشد. به نظر می‌رسد که تفقه در دین، علم به شریعت و احکام شرعیه باشد و وجوب انذار آن به این معنا است که آن‌چه که از احکام آموختید به مردم برسانید. پس مراد از انذار تخویف نیست.

بنابراین مقدمه دوم را بر فرض تسلّم از مقدمه اول قبول کردیم و مقدمه سوم را نیز بر فرض تسلیم مقدمه اول و مقدمه دوم قبول کردیم ولی مقدمه اول را قبول نداریم و گفتیم که از آیه شریفه وجوب مذکور استفاده نمی‌شود. پس از آیه نفر حجّیت خبر واحد بدست نمی‌آید.

آیه سوم که به آن بر حجّیت خبر واحد استدلال شده است آیه کتمان است که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ».

گفته شد که این آیه شریفه ناظر به علمای یهود و نصاری است که خداوند متعال علائم و نشانه‌های نبوت نبی اسلام را در کتاب‌های تورات و انجیل فرستاده بود ولی علمای یهود و نصاری بعد از ظهور پیامبر اکرم این‌ها را از مردم کتمان می‌کردند تا مبدا مردم به نبی اکرم گرایش پیدا کنند و مسلمان شوند.

استدلال به این آیه بسیار شبیه به استدلال به آیه نفر است. آیه شریفه می‌فرماید که کتمان حرام است یعنی اظهار واجب است و از آیه استفاده می‌شود که اظهار مطلقاً واجب است چه مفید علم باشد و چه مفید علم نباشد. وقتی اظهار مطلقاً واجب باشد قبول نیز مطلقاً - چه مفید علم باشد چه نباشد - واجب است، زیرا اگر قبول واجب نباشد ایجاب اظهار لغو خواهد بود و آیه مطلق است و اطلاق وجوب قبول از آن استفاده می‌شود و اطلاق وجوب قبول قول مظهر حجت نباشد ولی قبول قول او واجب باشد.

بر استدلال به این آیه شریفه اشکالات عدیده‌ای وارد شده است و ما به دو اشکال اشاره می‌کنیم.

اشکال اول این است که منافاتی ندارد که اظهار مطلقاً واجب باشد ولی قبول فی الجملة واجب باشد و آن هم در صورتی است که برای انسان علم حاصل شود. گاهی شارع مقدس در مقام جعل، احتیاط می‌کند و گاهی جعل احتیاط می‌کند و بین این دو خیلی فرق است. این که گفته می‌شود (شارع در مقام جعل احتیاط می‌کند) معنایش این است که شارع مقدس موضوعی دارد و از آن موضوع غرضی دارد و چون آن غرض برای او مهم است در مقام جعل به نحو اوسع جعل می‌کند یعنی موضوع حکمش را اوسع از موضوع واقعی قرار می‌دهد. مثلاً گفته شده است که شارع مقدس عده طلاق را برای حفظ انساب جعل کرده است - موضوع عده جدایی زن از مرد است - و حال آن که ما می‌دانیم که مواردی وجود دارد که اصلاً احتمال حمل زن وجود ندارد مثل جایی که زن نازا است یا مرد عقیم است یا مرد و زن از هم دور بوده‌اند و همدیگر را ندیدند یا زن فاقد رحم است، در همه‌ی این موارد شارع مقدس فرموده است که زن باید عده نگه دارد و این بدان خاطر است که اگر شارع می‌فرمود که در موارد احتمال حمل عده نگه دارید مردم نوعاً در بسیاری از موارد احتمال صلّ نمی‌دهند و اشتباه می‌کنند. لذا شارع مقدس در مقام جعل احتیاط کرده است و فرموده است که هر زنی که از شوهرش جدا می‌شود باید عده نگه دارد. به این احتیاط اصطلاحاً، احتیاط شارع یا احتیاط مشرع گفته می‌شود. اما گاهی شارع مقدس جعل احتیاط می‌کند. مثلاً گفته شده است شما اگر به یک فردی برخورد کردید و نمی‌دانید که آیا او مهدور الدم است یا محقون الدم است شارع مقدس در این جا احتیاط را جعل کرده است یعنی انسان نمی‌تواند آن فرد را به قتل برساند.

ما نحن فيه از قسم اول - یعنی احتیاط شارع - است یعنی شارع مقدس در مقام جعل احتیاط کرده است و فرموده است که کتمان جایز نیست و اظهار واجب است خواه این اظهار مفید علم باشد یا مفید علم نباشد، ولی در مقابل وقتی قبول واجب است که برای آن شخص علم حاصل می‌شود.

اشکال دوم این است که اصلاً از آیه شریفه حرمت کتمان استفاده می‌شود و ذیل آیه شریفه که می‌فرماید: (اولئك يلعنهم الله) قرینه بر این امر است و طبق همین قرینه بعید نیست که حرمت کتمان در این آیه حرمت نفسی باشد و

ارتباطی به حرمت طریقی نداشته باشد به این بیان که وقتی دین واضح شده باشد و بینات و هدایت نازل شده باشند خود کتمان یک نوع معانده و تقابل با دین است زیرا کتمان در جایی به کار می‌رود که انسان حقیقتی را اخفاء کند. لذا خداوند متعال می‌فرماید که کتمان حرام است، زیرا این کار از اعظم معاضی است که انسان به تقابل بادین قیام کرده است و ظاهر آیه این است که این افراد به خاطر نفس کتمان مورد لعن قرار می‌گیرند و لعن تناسبی با حرمت طریقی ندارد بلکه با حرمت نفسی تناسب دارد. با توجه به این بیان وقتی گفتیم که کتمان حرمت نفسی دارد بین حرمت نفسی کتمان و وجوب قبول - که وجوب طریقی است - ملازمه‌ای وجود ندارد.

بنابراین آیه کتمان هم دلالتی بر حجّیت خبر واحد ندارد.

آیه چهارم که به آن بر حجّیت خبر واحد استدلال شده است آیه ذکر است که می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

این آیه درباره کفار و مشرکین مکه نازل شده است که آنان اشکال می‌کردند که اگر تو پیامبر خدا هستی چرا خداوند فرشته‌ای را برای پیامبری نفرستاده است. آیه به آنان می‌فرماید بروید که اهل ذکر سؤال کنید و ببینید که تمام انبیاء گذشته هم انسان بودند (ذکر) در قرآن به معنای کتابی که خدا فرستاده است آمده است مثل: (انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون). ظاهراً (ذکر) در این آیه مورد بحث نیز به همین معنا است پس اهل ذکر به معنای اهل کتاب است مثل یهود و نصاری.

وجه استدلال به آیه شریفه این است که خداوند امر فرموده است که سؤال کنید اگر نمی‌دانید. این وجوب سؤال مطلق است یعنی سوال کنید چه از جواب آنان برایتان علم حاصل شود چه نشود. از اطلاق وجوب سؤال اطلاق وجوب قبول جواب را استفاده می‌کنیم زیرا اگر قبول جواب مطلقاً واجب نباشد و فقط قبول جواب در صورت علم واجب باشد اطلاق وجوب سوال لغو خواهد بود. بنابراین از اطلاق وجوب سؤال، اطلاق وجوب قبول جواب را استفاده می‌کنیم ولو آن جواب مفید علم نباشد و معنای این بیان حجّیت جواب است چه مفید علم باشد و چه نباشد.

بر این وجه اشکالات عدیده‌ای وارد است و ما به اهم آن‌ها که سه اشکال است اشاره می‌کنیم:

اشکال اول این است که وجوب سؤال مطلقاً مستلزم وجوب قبول مطلقاً نیست زیرا شارع مقدّس به این غرض که سؤال و جواب برای عده‌ای مفید علم است فرموده است که سؤال کنید، خصوصاً این که در ذیل آیه شریفه دارد: «ان کنتم لاتعلمون» یعنی بروید سؤال کنید تا عالم شوید و این سوال و جواب ولو صددرصد مفید علم نیست ولی به همان درصدی که مفید علم است کافی است.

اشکال دوم: وجوب سؤال وجوب مولوی طریقی نیست - یعنی برای تنجیز نیست تا حجت باشد - بلکه ارشادی است زیرا (فاسألوا) بر جمله قبلش تفریع شده است یعنی اشاره به شبهه مشرکین است و امر شد که سؤال کنید تا شبهه برطرف شود و در تعدد شبهه برطرف نمی‌شود. اشکال سوم این است که آیه مربوط به اصول دین است - یعنی رسالت - و در آن خبر واحد حجت و کارساز نیست بلکه قطع لازم است. بنابراین (فاسألوا) اطلاقی ندارد تا شامل موارد شک هم شود - بنابراین آیه ذکر هم بر حجیت خبر واحد دلالت ندارد.

دلیل دوم: سنت

نکته‌ای که به عنوان مقدمه لازم به ذکر است این است که ما نمی‌توانیم به خبر واحد، بر حجیت واحد استدلال کنیم چون این دور می‌شود. کسانی که به روایات بر حجیت خبر واحد استدلال کردند، سعی کردند که بگویند این روایات در حد تواتر هستند.

تواتر به سه قسم است: تواتر لفظی، تواتر معنوی و تواتر اجمالی.

در روایات مورد بحث قطعاً تواتر لفظی نداریم. متأخرین - خصوصاً مرحوم آخوند که تواتر اجمالی را مطرح کرده است - سعی کرده‌اند که بر اساس تواتر اجمالی حجیت خبر واحد را ثابت کنند.

تواتر اجمالی این که از مجموعه‌ی روایات، برای ما قطع پیدا شود که قطعاً بعضی از این روایات از امام ۷ صادر شده است. در این صورت به خبری اخذ می‌شود که علی تقدیر صدور هر خبر، این خبر صادق باشد. کما این که مرحوم آخوند خواست یک تواتر اجمالی درست کند مبتنی بر این که بعضی از روایات حجیت خبر واحد صادر شده است.

اگر بخواهیم این روایات را ملاحظه کنیم در جلد اول کتاب جامع احادیث شیعه بحثی به عنوان حجیت اخبار ثقات مطرح شده است و روایاتی را که علماء به شکلی از آن‌ها بر حجیت خبر واحد استدلال کرده‌اند و شبهه‌ی این است که آن روایات بر حجیت خبر واحد دلالت کند، در این باب جمع شده است.

مرحوم صاحب وسائل در جلد بیست و هفتم، در چند باب از ابواب صفات قاضی، روایاتی را آورده است که فقهای ما به این روایات بر حجیت خبر واحد استدلال کرده‌اند. لذا اگر بخواهیم در ما نحن فیه به کتاب وسائل یا به کتاب مستدرک الوسائل مراجعه کنیم باید به همین ابواب مراجعه کنیم.

برای اثبات حجّیت خبر واحد به طوائف عدیده‌ای از روایات استناد شده است. مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> تا پانزده طائفه را ذکر کرده است. ما عمده‌ی این طوائف را بیان می‌کنیم و در هر طائفه به ذکر یک روایت اکتفاء می‌کنیم.

طائفه‌ی اوّل: روایاتی را داریم که وقتی به امام ۷ خبر واحدی را نشان دادند، امام ۷ بعد از ملاحظه، آن خبر را تصدیق و تأیید فرمودند.

یکی از این روایات، روایت ابی بصیر است که آمده است: «روی عن ابی بصیر حماد بن عبید الله بن أسیر الهروی عن داود بن قاسم أن اباجعفر الجعفری قال: أدخلت کتاب یوم ولیة الذی ألفه یونس بن عبد الرحمن علی أبی الحسن العسکری ۷ فنظر فیه و تصفحه کله ثم قال: هذا یعنی و دین آبائی وهو الحق کله»<sup>۲</sup>.

گرچه در این روایت، ابی بصیر از مجاهین است ولی علماء در بحث حجّیت خبر واحد، وقتی این روایت را مطرح می‌کنند سند روایت را در نظر نمی‌گیرند چون حجّیت خبر واحد اوّل بحث است و روایات باید به حدّ تواتر برسد و در خبر متواتر، صحّت و ضعف راوی معیار نیست.

وجه استدلال به روایت این است که کتاب یونس، خبر واحد است، چون کتابی است که خود یونس بن عبد الرحمن نوشته است. راوی خبر واحد را بر امام ۷ عرضه کرد و امام ۷ آن را تصدیق و تأیید کرده است. اگر خبر واحد حجّت نبود، تأیید و تصدیق امام ۷ معنا نداشت.

اشکال: این طائفه هیچ دلالتی بر حجّیت خبر واحد ندارد. امام ۷ مضمون خبر را تأیید کرده است اگر فرض کنیم که یک فرد کذاب خبری را به ما بگوید که خبرش راست باشد معنایش این نیست که این شخص کذاب ثقه است و خبر او حجّت است. چون انسان کذاب این طور نیست که همه سخنانش دروغ باشد. کذاب انسانی است که از دروغ گفتن اجتناب نمی‌ورزد و اگر یک سخن کذاب تأیید شود معنایش این نیست که او کذب نیست.

در ما نحن فیه وقتی امام ۷ کتاب یونس را دیدند فرمودند که این روایات مورد تأیید است یعنی این روایات از ائمه: صادر شده است و معنایش این نیست که او ثقه است و خبر ثقه حجّت است.

طائفه‌ی دوّم: روایاتی وارد شد بر این که پیامبر اکرم ۶ و ائمه معصومین: مردم را بر تحمل حدیث تشویق کردند یعنی فرمودند که احادیث را فراگیرید و آن‌ها را حفظ کنید و به دیگران منتقل کنید.

<sup>۱</sup> - البحوث ۴: ۳۸۵.

<sup>۲</sup> - الوسائل ۲۷: ۱۰۰؛ أبواب صفات القاضي: ب ۸، ح ۷۵.

یکی از این احادیث، حدیث نبوی است که ابن عباس آن را نقل کرده است: «عن النبی ۶ قال: من حفظ علی امتی أربعین حدیثاً من السنّة كنت له شفیعاً یوم القیامة» ۱.

در این باب احادیثی به همین مضمون داریم که عبارتند از: حدیث ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۷۱، ۷۳.

ظاهر عبارت (من حفظ علی امتی أربعین حدیثاً) این است که کسی چهل حدیث را به امت من منتقل کند، و مراد از سنّت، سنّت نبی اکرم ۶ است که اعم از قول و فعل و تقریر او است.

تقریب استدلال: این روایت به ملازمه عرفیه بر حجّیت خبر واحد دلالت دارد. گر بنا باشد که خبر واحد حجّت نباشد چطور نبی اکرم ۶ و ائمه: مردم را تشویق به انجام کاری می‌کنند که اعتبار ندارد. مثلاً مردم را به غسل روز دوشنبه تشویق کنند با این فرض که این عمل ترجیحی ندارد. یا مردم را به اخذ به قیاس دعوت و تشویق کنند در حالی که طبق فرض، قیاس فاقد اعتبار است.

اشکال: ملازمه عرفیه ثابت نیست، و هیچ اشکالی ندارد که خبر واحد عند الشارع اعتبار و حجّیتی نداشته باشد و در عین حال شارع به آن تشویق و ترغیب کند، چون در اثر نقل حدیث و کثرت حدیث، برای مردم علم و اطمینان پیدا می‌شود یا روایت متواتر یا مشهور محقق می‌شود و یا همین مقدار که به عنوان کلام نبی اکرم ۶ بیان می‌شود، ذکر و یاد او محسوب می‌شود.

مانند این طائفه است روایاتی که در مدح محدثین و روات وارد شده است یا روایاتی که ائمه: امر به حفظ احادیث و کتابت آن‌ها کرده‌اند.

طائفه سوّم: روایاتی وارد شده است که ائمه‌ی معصومین به بعضی از اصحاب فرمودند که این حدیث را برای دیگران نقل کنید.

یکی از این روایات، روایت ابان بن تغلب است که در آن آمده است: «عن أبی عبد الله ۷ قال: یا أبان اذا قدمت الکوفه فارو هذا الحدیث: من شهد ان لا اله الا الله مخلصاً وجبت له الجنة» ۲.

مراد از اخلاص این است که این شهادت را قلباً نیز باور داشته باشد و فقط در حدّ زبان نباشد.

۱- الوسائل ۲۷: ۹۴؛ ابواب صفات القاضی: ب ۸، ح ۵۸.

۲- الکافی ۲: ۵۲ / کتاب الدعاء، ب ۴۴، ح ۱.

وجه دلالت: خبر واحد یا حجت است و یا حجت نیست اگر خبر واحد عند الشارع حجت و معتبر نباشد، لازم می‌آید که امام ۷ ابان را امر به انجام کاری کرده باشد که فاقد اعتبار است و این فایده‌ای ندارد. پس بین امر به نقل حدیث و حجیت خبر واحد ملازمه‌ای عرفیه است.

اشکال: ملازمه‌ی عرفیه‌ای بین امر به نقل حدیث به حجیت خبر واحد ثابت نیست؛ چون اگر فرض کنیم ابان بن تغلب این روایت را نقل کند و برای تعداد محدودی از سامعین اطمینان به صدق این خبر حاصل شود، همین مقدار کافی است که امام ۷ امر به نقل حدیث کند، چون وقتی از نقل حدیث، برای اشخاص اطمینان حاصل شود خود اطمینان حجت است ولو خود خبر واحد حجت نباشد. پس بین نقل حدیث که امام ۷ به آن امر کرد و بین حجیت خبر واحد، ملازمه‌ی عرفیه ثابت نیست. بنابراین طائفه‌ی سوم هم بر حجیت خبر واحد دلالت ندارد.

طائفه چهارم: روایاتی داریم که ائمه معصومین: اصحاب خود را به بعضی از اشخاص ارجاع داده‌اند. یک از این روایات، روایت عبد العزیز بن مهتدی است. ایشان از خواص اصحاب امام رضا ۷ است. در این روایت آمده است: «سألت الرضا ۷ فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن»<sup>۱</sup>.

وجه استدلال: عبد العزیز از امام ۷ می‌پرسد مسائل این را از چه کسی بگیرم؟ امام ۷ فرمودند: «از یونس بگیر» اگر خبر واحد حجت نباشد، امام ۷ عبد العزیز را ارجاع می‌دهند به کسی که قولش حجت نیست. پس یک ملازمه‌ی عرفیه است بین اخذ به خبر یونس و بین این که خبر واحد باید در شریعت حجت باشد؛ چون قول یونس خبر واحد است و اگر خبر واحد حجت نباشد ارجاع به یونس معنا ندارد. چون ارجاع به قول کسی می‌شود که شرعاً قولش حجت نیست. این ارجاع به قول کسی می‌شود که شرعاً قولش حجت نیست. این ارجاع به یونس بن عبد الرحمن اختصاص ندارد و اشخاص معددی بودند که امام ۷ اصحاب را به آنان ارجاع دادند.

مرحوم آقای صدر ۲ بر این طائفه اشکال کردند و فرمودند «از این طائفه استفاده نمی‌شود که خبر واحد حجت است؛ زیرا ممکن است امام ۷ که عبد العزیز را به یونس ارجاع دادند خودشان علم داشتند که یونس هیچ وقت دروغ نمی‌گوید حضرت در مواردی که با مردم سروکار داشتند به علم عادی خود عمل می‌کردند نه به علم غیب. حضرت از کجا می‌دانستند که یونس در آینده دروغ نخواهد گفت مگر این که علم غیب خود را اعمال کرده باشند».

<sup>۱</sup> - الوسائل ۲۷: ۱۴۸ / أبواب صفات القاضي، ب ۱۱، ح ۳۴.

<sup>۲</sup> - البحوث ۴: ۳۸۶.



بعد خود مرحوم آقای صدر جواب دادند: این که یک شخصی در آینده دروغ خواهد گفت یا دروغ نخواهد گفت، احتیاجی به علم غیب ندارد. انسان نسبت به بعضی از اشخاص یقین دارد که آنان تعمداً دروغ نمی‌گویند یا تعمداً دروغ نخواهند گفت. بنابراین ممکن است وجه ارجاع به یونس این بود که امام ۷ می‌دانست که یونس دروغ نمی‌گوید. پس نمی‌توان از روایت به دست آورد مه خبر واحد ثقة حجّت است.

ما فرمایش مرحوم آقای صدر را نپذیرفتیم و گفتیم که دلالت این روایت تمام است.

خبر واحد خبر غیر علمی است یعنی خبری است که مفید قطع و اطمینان نباشد. دلیل این که خبر واحد را خبر غیر علمی می‌دانیم این است که دو تا احتمال کذب در هر خبری وجود دارد. یکی این که مخبر دروغ گفته باشد و دوم این که مخبر خطا کرده باشد این دو احتمال باعث شده است که ما به مضمون خبر واحد، عالم نشویم. ان شاء الله بعداً اشاره می‌شود که بحث ما در حجّیت خبر واحد ثقة در جایی است که نسبت به عدم تعمد مخبر بر کذب یا قاطعیم و یا مطمئنیم و فقط به خاطر احتمال خطای مخبر است که ما علم به مضمون خبر پیدا نمی‌کنیم.

این که گفتیم از ناحیه خطاب در خبر واحد ثقة احتمال وجود دارد ولی از جهت عدم تعمد از بر کذب یا باید قطع باشیم و یا مطمئن، این حالت یا مباشرتاً است یا مع الواسطه. مباشرتاً مثل این است که قطع یا اطمینان داشته باشیم که زید عمداً دروغ نمی‌گوید. و مع الواسطه مثل این است که بکر بگوید که زید ثقة است و دروغ نمی‌گوید، و ما یا قاطع باشیم و یا مطمئن باشیم که بکر دروغ نمی‌گوید.

در توثیقات رجالی ما باید این توثیقات را منتهی به فردی کنیم که به واثاقت او قاطع یا مطمئن باشیم، کما این که در توثیقات رجالی آن را به نجاشی ختم می‌کنند. مثلاً نجاشی می‌گوید: «ابان بن تغلب ثقة» ما از کجام می‌دانیم که خبر نجاشی دروغ نیست؟ چون نسبت به نجاشی قطع داریم که ا تعمداً دروغ نمی‌گوید.

این طائفه دلالتش خوب است و تنها مشکوکش این است که خبر واحد است و بحث ما الان در حجّیت خبر واحد است و با خبر واحد نمی‌توانیم حجّیت خبر واحد را ثابت کنیم.

طائفه ی پنجم: روایاتی داریم که ائمه معصومین: جماعتی از محدثین را مدح کردند.

یکی از این روایات، رعایت ابراهیم بن عبد الحمید و غیرش است که از امام صادق نقل شده است که فرمودند: «رحم الله زرارة بن اعین. لولان زرارة و نظرائه لاندروست أحادیث أبی. ۷»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> - الوسائل ۲۷: ۱۴۳ / ب ۱۱، ح ۲۰.

وجه دلالت: اگر قول زراره و امثال زراره حجت نباشد مدح آنان معنا ندارد. مدح آنان وقتی معنا پیدا می‌کند که قول آنان حجت باشد.

اشکال: این روایت هم دلالت ندارد. زیرا روایت اشاره به امر تکوینی است و معنایش این است که اگر این روایت، احادیث را نقل نمی‌کردند معالم دین باقی نمی‌ماند. مثل این است که ما بگوییم خدا فلانی را رحمت کند که اگر درس حکمت نمی‌گفت درس حکمت مندرس می‌شد. معنای این سخن این نیست که قول این استاد حجت است.

طائفه ششم: روایاتی است که ائمه معصومین: اصحاب را به نوشتن احادیث ترغیب کرده‌اند. حدیث وقتی که نوشته می‌شود خبر واحد می‌شود. اگر خبر واحد حجت نباشد، ترغیب به نوشتن چیزی که حجت نیست، معنا ندارد. مثل این که در روایت داریم: «احتفظوا بکتابکم فإنکم سوف تحتاجون الیها».

اشکال: بین کتابت احادیث و حفظ آن و حجیت خبر واحد ملازمه‌ی عرفیه ثابت نیست. کتابت می‌تواند به این خاطر باشد که بعداً از یاد انسان نرود یا به این خاطر است که برای کسانی که از آن نوشته‌ها برای آنان قطع یا اطمینان حاصل شد خود قطع یا اطمینان برای آنان حجت است. اما این که خبر واحد حجت باشد بر آن دلالتی ندارد.

طائفه‌ی هفتم: عمده‌ی روایات این باب است. متأخرین دلالت این طائفه را بر حجیت خبر واحد قبول کرده‌اند.

روایاتی که داریم که ائمه‌ی معصومین: افراد را به ثبات - مراد ثقه‌ی معینی نیست - ارجاع داده‌اند، و یا به یک ثقه ارجاع دادند منتهی تعلیلی در آن آمده است که تعمیم از آن استفاده می‌شود و ما به دو روایت که به لحاظ سندی صحیح است اشاره می‌کنیم.

یکی از این دو روایت، صحیح‌ه‌ی عبد الله بن ابی یعفور است که در آن آمده است: «قال: قلت لأبی عبد الله ۷ انه لیس کلّ ساعة ألقاک ولا یمكن القدوم و یجئ الرجل من أصحابنا فیسألین ولیس عندی کلّ ما یسألن عند، فقال: ما یمنعک من محمد بن مسلم الثقفی؟ فانه سمع من أبی و کان عنده وجیها».<sup>۱</sup>

در این روایت به جای این که امام ۷ عبدالله بن ابی یعفور را به محمد بن مسلم ارجاع دهد و بفرماید که برو از او سؤال کن، به صورت مؤاخذه او را ارجاع به یک امر مرکوز دادند و اگر خبر واحد ثقه حجت نبود، معنا ندارد که امام ۷ او را مؤاخذه کند. خود این سؤال توییحی امام ۷ نشان می‌دهد که حجیت خبر واحد ثقه امر مرکوزی بوده است. لذا فرمود: محمد بن مسلم که هست چرا نمی‌روی از او سوال کنی؟

<sup>۱</sup> - الوسائل ۲۷: ۱۴۴ / أبواب صفات القاضي، ب ۱۱، ح ۲۱.

در این جا شبهه‌ای مطرح شده است که شاید این روایت در مورد استفتاء باشد نه از باب سؤال. یعنی عبد الله بن ابی یعفور برود و حکم مسأله را از محمد بن مسلم بپرسد. بنابراین روایت دلیل بر حجّیت فتوا می‌شود نه دلیل بر حجّیت خبر واحد ثقه.

از این شبهه جواب داده شد که احتمالش نیست که امام عبدالله بن ابی یعفور را در استفتاء به محمد بن مسلم ارجاع دهد؛ چون عبد الله بن ابی یعفور اَفَقّه بود و کسی که مرجع است او را به مرجع دیگر ارجاع نمی‌دهند. از این جا معلوم می‌شود که سؤال مربوط به حدیث و خبر بود. ذیل خود حدیث هم امام ۷ فرمود: «فانه سمع من ابی و کان عنده وجیها» معنای وجاهت به مناسبت حکم و موضوع این است که محمد بن مسلم نزد پدرم ثقه بود. لذا این روایت نشان می‌دهد که محمد بن مسلم نزد پدرم ثقه بود. لذا این روایت نشان می‌دهد که محمد بن مسلم نزد پدرم ثقه بود. لذا این روایت نشان می‌دهد که محمد بن مسلم نزد پدرم ثقه بود. لذا این روایت نشان می‌دهد که محمد بن مسلم نزد پدرم ثقه بود. لذا این روایت نشان می‌دهد که محمد بن مسلم نزد پدرم ثقه بود. پس دلالت این روایت بر حجّت خبر انسان ثقه تمام است.

روایت دوم، صحیح‌ه‌ی یونس بن یعقوب است. در این صحیح‌ه آمده است: «قال: کنا عند ابی عبدالله ۷ فقال: أما لكم من مفزع؟ أملككم من مستراح تستريحون اليه؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري؟»<sup>۱</sup>

نحوه‌ی سؤال امام ۷ سرزنش است سرزنش از این که چرا مسائل شرعی و مسائل دینی خود را از حارث بن مغیره نمی‌پرسید؟ این سرزنش نشان می‌دهد که حارث، خصوصیتی ندارد و کسی که مثل حارث است و مورد وثوق است مشمول این روایت است.

وجه استدلال به این روایت مانند وجه استدلال به صحیح‌ه‌ی عبد الله بن ابی یعفور است، و این روایت نیز دلالت دارد بر این که اخبار ثقاتی مثل حارث نزد امام ۷ حجّت است.

در مجموع روایاتی که از آن‌ها استفاده شده است که خبر واحد فی الجمله حجّت است حدود ده یا پانزده روایت بیش‌تر نمی‌شود. و ادعا شده است که این روایات دلالت بر حجّیت خبر واحد فی الجمله دارند. این عدد به مقداری نیست که با آن، خبر، متواتر شود. لذا بعضی از اشخاص مانند مرحوم آقای صدر ۲ از اطمینان شخصی خود استفاده کردند؛ به این معنا که نسبت به پاره‌ای از این روایات ادعا کردند که اَمّا اطمینان شخصی داریم که آن‌ها از امام ۷ صادر شده‌اند. در واقع استدلال ایشان به سنتی است که اطمینان دارند از امام ۷ صادر شده است. پس در واقع مرحوم آقای صدر به

<sup>۱</sup> - الوسائل ۲۷: ۱۴۴ / أبواب صفات القاضي، ب ۱۱ ح ۲۴.

<sup>۲</sup> - البحوث ۴: ۳۸۹.

سنت به معنای قول و فعل معصوم<sup>۷</sup> استناد کرده است نه سنت به معنای خبر - سنت دو اصطلاح دارد: یکی به معنای خبر است و دیگری به معنای قول و فعل معصوم<sup>۷</sup> است. - و طریقه‌ی اثبات آن هم خبر واحد نیست، بلکه اطمینان شخصی خود ایشان است.

اگر کسی، از این مجموعه روایات، برایش اطمینان پیدا شود، حجت بر او تمام است و کسانی که از آن برایشان اطمینان پیدا نمی‌شود، سنتی که دلیل بر حجّیت خبر واحد باشد نزدشان وجود ندارد. ما هم از این افراد هستیم. بنابراین برای حجّیت خبر واحد نمی‌توانیم به سنت استدلال کنیم؛ چون برای این جهت احتیاج به خبر متواتر داریم و خبر متواتری که مثبت سنت باشد نداریم و مثبت سنتی که به معنای قول و فعل امام<sup>۷</sup> است اخبار آحاد است که حجّیت آن اول کلام است.

تا این جا دو دلیل بر حجّیت خبر واحد - که عبارتند از کتاب و سنت - بیان شد و در دلیل دیگر - یعنی اجماع و عقل - باقی ماند. یک بحثی هم در سیره باقی مانده است. چون ترتیب بحث ما به ترتیب بحث مرحوم آقای صدر است و ایشان سیره را در ضمن اجماع مطرح کرده است و در واقع از اجماع بحث نکرده است ما هم به ترتیب ایشان، اجماع و سیره را با هم بحث می‌کنیم. ابتداءً اجماع و بعد سیره را مطرح می‌کنیم.

دلیل سوم: اجماع و سیره

در مورد اجماع بر حجّیت خبر واحد، چهار تقریب وجود دارد.

تقریب اول: استفاده از اجماع منقول است و ناقل آن مرحوم شیخ طوسی است.<sup>۱</sup>

ایشان فرمود: «حجّیت خبر واحد عند الامامیه اجماعی است» و این کلام به صراحت دلالت دارد بر آن چه که ذکر شد.

این تقریب دو اشکال واضح دارد:

اشکال اول این است که اجماع منقول از افراد خبر واحد است و بحث ما در حجّیت خبر واحد است و ما نمی‌توانیم حجّیت خبر واحد را به اجماع منقول که خود نیز خبر واحد است اثبات کنیم.

<sup>۱</sup> - العده ۱: ۳۳۷.

اشکال دوم این است که حتی کسانی که قائل به حجّیت خبر واحد شدند، اجماع منقول را حجّت ندانستند؛ زیرا اجماع منقول، خبر واحد حدسی است - در ما نحن فیه کاشفیت اتفاق علماء از رأی معصوم ۷ به حدس مرحوم شیخ طوسی است - و این افراد خبر واحد حسی را حجّت می‌دانند.

تقریب دوم: به اجماع قولی تمسّک شده است به این بیان که وقتی به کلمات فقهاء مراجعه کردیم، دیدیم همه‌ی فقهاء گفته‌اند که «خبر واحد حجّت است» مگر مرحوم سید مرتضی و اتباع او، و مخالفت مرحوم سید مرتضی مخمّر نیست؛ زیرا مخالفت او وقتی می‌تواند مضرّ باشد که ما احتمال بدهیم او امام است یا احتمال بدهیم که این را از ناحیه امام ۷ فرموده است در حالی که از کلامش استفاده می‌شود که خودش به این مطلب رسیده است و احتمال ندارد که از طرف امام ۷ بخواهد بگوید که خبر واحد حجّت نیست. بنابراین مخالفتش مضرّ به اجماع نیست.

این تقریب دو اشکال دارد:

اشکال اول این است که فقهاء بحث حجّیت خبر واحد را در کتب اصولی ذکر می‌کنند نه کتب فقهی. و در بین علماء متقدّم ما کتاب اصولی اندک است. بله در کتب فقهی متقدّم به خبر واحد استدلال می‌کردند ولی این اجماع، اجماع عملی است که بخشش در آینده می‌آید. پس اجماع قولی ثابت نیست و به ظن قوی نزدیک به اطمینان چنین اجماع قولی نداریم.

اشکال دوم این است که فرض کنیم که اجماع قولی داشته باشیم و همه‌ی فقهاء در کتب فقهی فرموده باشند که «خبر واحد حجّت است»، فقهاء بسیار برای حجّیت خبر واحد به آیات و روایات و سیره و عقل استدلال کرده‌اند. احتمال این که بتوانیم از این اتفاق قولی رأی معصوم ۷ را کشف کنیم وجود ندارد. یا قطع داریم که این اجماع مدرکی است و یا احتمال می‌دهیم که این اجماع مدرکی است، و یک توافقی وجود ندارد که بتوانیم از آن به رأی معصوم ۷ برسیم؛ از زمان مرحوم شیخ به آیات مثل آیه‌ی نبأ استدلال شده است تا امروز که به ادله‌ی دیگری مثل سیره و عقل هم استدلال شده است.

بنابراین اجماعی که به نحو تعبّدی باشد و از آن به صورت قطع رأی معصوم را کشف کنیم در کار نیست.

تقریب سوم: اجماع تقدیری است. قائلین به این اجماع می‌گویند که همه‌ی فقهای ما حتی مرحوم سید مرتضی و اتباعش قائل به حجّیت خبر واحد هستند. به این بیان که اگر ما به مرحوم سید مرتضی بگوییم که باب علم - یعنی قطع و اطمینان - به احکام شرعی منسّد است، یعنی ما نمی‌توانیم به احکام شرعی قاطع یا مطمئن شویم، آیا در این ظرف خبر واحد حجّت است یا نه؟ مرحوم سید مرتضی و اتباع ایشان هم خواهند گفت که «خبر واحد حجّت است».

چرا به این اجماع، اجماع تقدیری می‌گوییم؟ چون این اتفاق بر قول، علی تقدیر انسداد باب علم است. این اجماع، تقدیری است چون در زمان مرحوم سید مرتضی باب علم منسَد نبوده است، زمان او نزدیک به زمان معصوم ۷ است. ولی در زمان ما باب علم به احکام شرعی منسَد است.

در بین فقه‌های شیعه کسی مخالف این اجماع تقدیری نیست.

اشکال مرتضی سؤال شود که در صورت انسداد، آیا خبر واحد حجت است؟ معلوم نیست که بفرماید: «خبر واحد حجت است» بلکه ممکن است پاسخش این باشد که ظن حجت است و خبر واحد از باب این که مصداق ظن است حجت است، و بحث ما الان در حجیت ظن نیست بلکه در حجیت خبر واحد است. پس اجماع تقدیری هم تمام نیست.

تقریب چهارم: اجماع عملی است به این بیان که درست است که فقهاء نفرمودند: «خبر واحد حجت است» ولی در تمام کتب فقهی استدلالی نه فتوایی، به فقیه‌ی بر خورد نمی‌کنیم که از خبر واحد به عنوان حجت و دلیل استفاده نکرده باشد و برطبق آن فتوا نداده باشد. پس فقهاء عملاً بر حجیت خبر واحد اجماع دارند.

بر این تقریب دو اشکال وارد است:

اشکال اول - که سابقاً هم ذکر شد - این است که بر فرض قبول این اجماع، این اجماع مدرکی است.

اشکال دوم این است که فقه‌های ما در عمل به خبر واحد، مبانی مختلفی داشتند، عده‌ای از باب حجیت خبر واحد به آن عمل می‌کردند و عده‌ای از این جهت که قرائن صدق در این خبر واحد مشاهده می‌کردند به آن عمل می‌کردند و عده‌ای به روایتی عمل می‌کردند که مشهور قدماء به آن عمل کرده باشند و عده‌ای به خبر واحد عمل می‌کردند از این باب که روایات کتب اربعه را قطعی می‌دانستند و عده‌ای به روایات کافی عمل می‌کردند چون روایات آن را قطعی می‌دانستند و عده‌ای به روایات صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه عمل می‌کردند چون آن را حجت و معتبر می‌دانستند و قطع به اعتبارش داشتند. فقه‌های ما این همه مسلک و مبنا در عمل به خبر واحد داشتند. پس اجماع عملی بر حجیت خبر واحد محقق نیست بلکه مشهور فقه‌های ما از باب حجیت خبر واحد، به خبر واحد عمل می‌کردند.

پس این اجماع هم تمام نیست. این تمام کلام در اجمع بود.

اما سیره:

سیره بر دو قسم است: سیره‌ی متشرعه و سیره‌ی عقلاء در ما نحن فیه در هر دو مورد بحث می‌کنیم:

## تقریب اول: سیره‌ی متشرعه

قبلاً در بحث سیره گفتیم که سیره متشرعه دو اصطلاح دارد: تارة مراد از آن، سیره‌ای است که اصحاب ائمه‌ی معصومین: داشتند و می‌دانیم که آن سیره را از ائمه: اخذ کرده‌اند، مثلاً می‌دانیم که سیره متشرعه این بود که نماز صبح را دو رکعت می‌خواندند و یقین داریم که این سیره را از صاحب شریعت اخذ کردند و خود معصوم: فرموده است که نماز صبح دو رکعت است. و تارة مراد از سیره‌ی متشرعه سیره‌ای است که مسلمین یا مؤمنین یا اصحاب ائمه: داشتند اعم از این که آن را از خود معصومین اخذ کرده باشند یا از غیر آنان اخذ کرده باشند، مثلاً می‌گوییم که در زمان معصومین: مردم خرید و فروش انجام می‌دادند و این امر مسلمی است و معنایش این نیست که مردم این بیع و شراء را از معصومین: اخذ کرده‌اند به این معنا که صاحب شریعت به آنان فرموده باشد که بیع و شراء انجام دهید یا صاحب شریعت بیع و شراء را اختراع کرده باشد، ما احتمال این معنا را هم نمی‌دهیم.

سیره‌ی متشرعه محل بحث، اصطلاح دوم آن است، یعنی سیره‌ی متشرعه‌ی مسلمین در زمان معصومین: اعم از این که این سیره را از خود معصومین: اخذ کرده باشند یا از غیر آنان اخذ کرده باشند.

## تقریب اول: استدلال به سیره متشرعه برای اثبات حجّیت خبر واحد.

سیره‌ی متشرعه به تقریبات مختلفی بیان شده است یکی از این تقریبات - که ممکن است بهترین تقریب باشد - تقریبی است که اصلش از مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> است با توضیحی که ما به آن اضافه می‌کنیم.

امروزه که به کتب روایی رجوع می‌کنیم تعداد زیادی از احادیث ائمه‌ی معصومین در اختیار ماست. برای مثال کتاب جامع احادیث الشیعه بیش از چهل و هشت هزار حدیث را در بردارد که تمامی این احادیث مربوط به احکام شرعی است. نام پشت جلد این کتاب، جامع احادیث الشیعه است که به نظر می‌رسد مجموع احادیث شیعه در آن جمع شده است ولی نام کامل این کتاب، جامع احادیث الشیعه فی احکام الشریعه است. لذا این طور نیست که احادیث تفسیر و عقاید و تاریخ و طب و امثال ذلک در این کتاب آمده باشد. تمام کتاب جامع الاحادیث مانند وسائل الشیعه، فقط احادیث مشتمل بر احکام شرعی اعمی از الزامیات و غیر الزامیات - مانند مکروهات و مستحبات و آداب و سنن - را در بردارد. تقریباً احادیث این کتاب هم اندازه با مجموع احادیث کتاب وسائل الشیعه و کتاب مستدرک الوسائل، بعد از حذف مکررات آن‌ها است. پس ما بیش از چهل و هشت هزار حدیث در مورد احکام شرعی در این کتاب داریم که عمده احادیث این کتاب از کتبی است که بلافاصله بعد از عصر حضور ائمه: تألیف شده است؛ مثل کتاب مرحوم کلینی

۱- البحوث ۴: ۳۹۶.

یعنی کافی که متجاوز بر شانزده هزار حدیث است. مرحوم کلینی در عصر غیبت صغری زندگی می کرد. مرحوم صدوق بعد از عصر غیبت صغری است. و مرحوم شیخ طوسی مقداری متأخرتر از اوست.

در این جا یک سؤال مطرح می شود. و آن این است که آیا همه ی این احادیث در عصر معصومین: بوده است یا این که بعد از آنان جعل شده است؟

به اعتقاد ما، همه ی این احادیث در زمان ائمه معصومین: بوده است، حتی اگر آن احادیث جعل هم شده باشد در زمان خود ائمه: جعل شده است. و این را براین اساس می گوئیم که وثاقت اصحاب این کتب برای ما قطعی است و احتمال نمی دهیم که مرحوم کلینی یا مرحوم شیخ صدوق یا مرحوم شیخ طوسی، این احادیث را خودشان جعل کرده باشند - و بر فرض این که مطمئن به وثاقت کلینی نباشیم، یک انسان به طور عادی نمی تواند این همه احادیث را با اسنادشان جعل کند - و اصحاب کتب هم نقل کردند که در زمان حضرت رضاؑ مجموع کتب روایی شیعه که تحت عنوان اصل بوده است. چهارصد کتاب بوده است.

اصل در اصطلاح، کتاب روایی است که یا خود مؤلف روایت را از امام شنیده است یا بین او و امام یک واسطه بیش تر نبوده است. در زمان امام رضاؑ اصول و کتب روایی، چهارصد کتاب بود و اصحاب کتبی که قبلاً نام آن ها ذکر شد احادیث کتاب خود را از این اصول و کتب روایی گرفته اند. پس احادیثی که الان به ده ها هزار حدیث رسیده است، در زمان ائمه ی معصومین: بین محدثین و اصحاب ائمه: وجود داشته است و این ها مربوط به احکام شرعی بوده است.

از طرف دیگر احادیثی که در اختیار اصحاب ائمه: بود، یا اصحاب به این احادیث ترخیصی یا الزامی عمل می کردند یا عمل نمی کردند. در این مسأله سه احتمال وجود دارد:

یک احتمال این است که اصحاب اصلاً به این احادیث عمل نمی کردند. احتمال دوم این است که اصحاب به این روایات عمل می کردند. احتمال سوم این است که اصحاب به احادیثی عمل می کردند که مطمئن به صدور آن از امام ۷ بودند.

احتمال سوم را بعد از بحث سیره عقلاء به عنوان یک شبهه متعرض می شویم. پس دو احتمال باقی می ماند.

بنابراین که اصحاب به روایات عمل می کردند، مطلوب ثابت است و مطلوب ما این است که خبر واحد ثقة نزد شارع و امام ۷ حجّت است؛ چون اصحاب قطعاً عمل کردند و معصوم ۷ هم ردعی نکرده است، خواه عمل اصحاب برطبق ارتکازات عقلائیه خودشان بوده باشد یا بر اساس امر ائمه به عمل به این احادیث بوده باشد.



و بنابراین احتمال که اصحاب به آن احادیث عمل نمی‌کردند با توجه به این همه احادیث - ده‌ها هزار حدیث - چطور ممکن است که اصحاب از ائمه: در مورد عدم عمل خود به آن احادیث سؤال نکرده و از ائمه: راجع به آن جوابی نرسیده است و حال این که اگر سؤال و جوابی در کار بود، باید جوابش در حدّ تواتر یا حدّ اقل در حدّ مشهور به ما می‌رسید. علاوه بر این که حفظ این همه احادیث نشان می‌دهد که به آن‌ها عمل می‌کردند و الاً چیزی که به آن عمل نمی‌کردند و فائده‌ای نداشت آن را حفظ نمی‌کردند. پس این احتمال درست نیست و ما قطع داریم که اصحاب فی الجمله - خبر ثقات - به احادیثی که در کتب روایی بود، عمل می‌کردند.

این سیره متشرعه است و ما از این سیره قطع پیدا می‌کنیم که اخبار ثقات در دایره‌ی احکام شرعی حجّت است.

این تقریب، خوب است و ما آن را پذیرفته‌ایم.

تقریب دوم: استدلال به سیره‌ی عقلاء برای اثبات حجّیت خبر واحد.

در سیره‌ی عقلاء قطعی است که مردم بما هم عقلاء، هم در امور تکوینی و معاش - مثلاً اگر بخواهیم چیزی را خرید و فروش کنند یا آدرسی را بپرسند به خبر واحد اعتماد می‌کنند - و هم در امور تشریعی - در روابط بین موالی و عبید - به خبر واحد اعتماد می‌کنند. این یک امر وجدانی است.

و از طرفی ما می‌بینیم که انسان براساس ذهنیت عمل به خبر واحد، وقتی که به دایره‌ی شرع هم می‌رسد، در این امور نیز به خبر واحد عمل می‌کند، و این براساس عادت است یعنی توجه نمی‌کند که این امور از امور آخرت است نه دنیا. اگر شارع مقدّس، خبر واحد را در دایره شرع حجّت ندادند - شارع به دایره‌ی غیر شرع کاری ندارد و حجّیت و عدم حجّیت در آن بی‌معنا است - وقتی در دایره‌ی شرع این ارتکاز و عمل باشد و شارع مقدّس به آن راضی نباشد، باید آن را ردع کند و آن هم باید ردع بسیار اِکید و شدید و بلیغ باشد. مثلاً ارتکازیت عمل به قیاس به مراتب کمتر از ارتکازیت عمل به خبر واحد است و شارع مقدّس برای این که مردم، قیاس در امور دنیوی را به شرع و دین، تسرّی ندهند، بسیار از آن ردع کرده است. در مورد خبر واحد هم - که ارتکازیت آن چندین برابر ارتکازیت قیاس است - اگر شارع مقدّس راضی به عمل به آن نیست، باید آن را ردع کند، در حالی که نه تنها ردعی از طرف شارع به ما نرسیده است، بلکه شارع مقدّس حجّیت خبر واحد را در دایره‌ی شریعت و دین امضاء نیز کرده است و ما این امضاء را توسط احادیثی که قبلاً بیان شد به دست می‌آوریم

این تقریب نیز خوب است و ما این تقریب را هم پذیرفته‌ایم.

فقط دو شبهه باقی می ماند که باید آن را حل کنیم. یکی مختص به سیره ی عقلاء و دیگری مشترک بین سیره ی عقلاء و سیره متشرعه است.

اما شبهه ای که مختص به سیره ی عقلاء است این است که ما قبول کردیم که در سیره ی عقلاء خبر واحد ثقه حجّت است. اما شما گفتید که شارع مقدّس از این سیره ردع نکرده است. با توجّه به آیات عدیده ای که از عمل به ظن و غیر علم نهی کرده است این سیره مردوعه می شود.

ما آیات عدیده ای داریم که از عمل به غیر علم ردع کرده است. این آیات رادع سیره عقلاء است. مثل آیه ی شریفه ی «ان الظن لا یغنی من الحث شیئاً» در آیه ی شریفه ی «ان بعض الظن اثم» و آیه ی «شریفه ی» «لاتقف ما لیس لک به علم» و آیات دیگر. خبر واحد ثقه، خبر ظنی و غیر علمی است و این آیات ما را از اتباع آن ردع کرده است. بنابراین سیره عقلاء در عمل به خبر واحد، توسط آیات ردع شده است.

این اشکال بر سیره ی متشرعه وارد نیست؛ چون سیره ی متشرعه به هر دو اصطلاح سیره ای است که یا از معصوم اخذ شده است و یا معصوم آن را امضاء کرده است و معنا ندارد که سیره ی متشرعه به این معنا، به توسط آیات مذکور ردع شده باشد. پس این شبهه مختص به سیره ی عقلاء است.

علمای اصول وقتی به این شبهه رسیدند، سعی کردند که آن را جواب دهند.

ما قبلاً - در آخر بحث سیره، قبل از تنبیهات - رادعیت آیات از سیره را بحث کردیم و جواب های مختلفی از آن را ذکر کردیم و چون قبلاً آن جواب ها و صحت و سقم آنها را بیان کردیم دیگر به بحث از آنها بر نمی گردیم و فقط یک جوابی را که در آن جا پذیرفتیم به آن اشاره می کنیم و یک جوابی را هم که در آن جا ذکر نکردیم در این جا می افزاییم.

ما حاصل جوابی که در آن جا پذیرفتیم این بود که حجّیت و عمل به خبر واحد چنان امر مرکوزی است که وقتی اطلاعات آیه وارد می شود ارتکاز مذکور موجب انصراف آیات از خبر واحد ثقه می شود، و اگر هم منشأ انصراف نشود، لااقل باعث می شود که اطلاقی برای آیات منعقد نشود، ارتکاز اگر خیلی شدید باشد موجب انصراف است و اگر شدّت آن کم باشد جلوی انعقاد اطلاقی را می گیرد. لذا گفتیم که امثال آیه ی شریفه ی «لاتقف ما لیس لک به علم» اطلاقی ندارد تا شامل مثل خبر واحد ثقه شود.

جواب دیگر که این جا به آن اشاره می‌کنیم این است که اگر این شبهه را پذیرفتیم که ارتکاز مذکور موجب انصراف یا منع انعقاد اطلاق نمی‌شود و ظهور آیات شامل ظن ناشی از خبر واحد می‌شود سیره‌ی متشرعه - که آن را قبول کردیم - مقید و مخصّص آیات مذکور می‌شود.

این تمام کلام در شبهه مختص به سیره عقلاء بود.

اما شبهه‌ای که هم بر سیره‌ی عقلاء و هم بر سیره‌ی متشرعه وارد است، این است که ما برای اثبات حجّیت خبر واحد ثقه، به سیره‌ی عقلاء و سیره‌ی متشرعه استدلال کردیم، شبهه این است که عقلاء و متشرعه در مورد خبر واحد ثقه، به اطمینان خودشان عمل می‌کنند.

توضیح مطلب این است که در سیره‌ی عقلاء، وقتی که خبری را شنیدند، وقتی به آن عمل می‌کنند که به مضمون آن خبر، قاطع یا مطمئن باشند، و اگر قاطع یا مطمئن نباشند به آن خبر، ترتیب اثر نمی‌دهند. مثلاً اگر ثقه‌ای به عبدی بگوید که مولای تو گفته است که «برو و از بازار گوشت بخر» و از گفتار این ثقه برای آن عبد، اطمینان حاصل نشود، در این صورت به خبر این ثقه ترتیب اثر نمی‌دهد، بلکه تحقیق می‌کند. بنابراین عمل عقلاء دائر مدار قطع و اطمینان است. در بعضی از موارد هم که به خبر واحد ثقه عمل می‌کنند - بدون این که برایشان اطمینان حاصل شود - این از باب احتیاط است مثلاً اگر شخصی خبر دهد که دزدی سرکوپه ایستاده است و به زور مال مردم را می‌گیرد، اگر شخصی که این خبر را می‌شنود برایش اطمینان به وجود دزد حاصل نشود ولی از اشخاصی باشد که مالش را خیلی دوست دارد، اگر یک درصد هم احتمال صدیق این خبر را دهد از آن جا عبور نمی‌کند. ولی این از بحث ما خارج است. بنابراین همه‌ی عقلاء بر اساس اطمینان عمل می‌کنند و نوعاً این گونه است که وقتی ما خبری را می‌شنویم به مضمون آن مطمئن می‌شویم و براساس اطمینان عملی می‌کنیم. این راجع به سیره‌ی عقلاء است.

اما در مورد سیره‌ی متشرعه باید گفت که سیره‌ی متشرعه یک دلیل لبی است و ما قبول کردیم که فی الجمله اصحاب به اخبار آحاد عمل می‌کردند و قدر متیقن این دلیل لبی آن است که وقتی اصحاب مطمئن به مضمون خبر می‌شدند به آن عمل می‌کردند و این تناسب با مرتکزات عقلایی نیز هست. بنابراین ما بر حجّیت خبر واحد ثقه دلیلی نداریم.

این شبهه را باید در دو مرحله جواب داد: یکی در دایره‌ی سیره‌ی متشرعه و دیگری در دایره‌ی سیره‌ی عقلاء.

مرحوم آقای صدر ۱ از کسانی است که شبهه را در سیره متشرعه خیلی جدی گرفته است. و به نظر ما این شبهه در هر دو سیره جدی است.

مرحوم آقای صدر شواهدی را ذکر کرده است که این شواهد اطمینان می‌آورد که عمل اصحاب به خبر واحد از باب اطمینان نبوده است، بلکه از باب حجّیت خبر ثقه بوده است. ایشان هفت شاهد برای این امر بیان کرد و ما سه تا از این شواهد را ذکر می‌کنیم.

شاهد اول: از ائمه: راجع به خبرین متعارضین زیاد سؤال شده است. اگر عمل اصحاب بر معیار و میزان اطمینان باشد نه بر میزان وثاقت مخبر، دیگر جای سؤال درباره خبرین متعارضین باقی می‌ماند، چون در خبرین متعارضین، انسان اطمینان پیدا نمی‌کند این مانند آن است که دو روایت ضعیف وارد شود. چگونه در مورد دو خبر متعارض ضعیف، در مقام حلّ تعارض نیستیم؛ چون هر کدام از آن دو خبر، اگر معارض هم نداشت حجّت نبود. نفس این که در دو خبر متعارض، اصحاب متحیر بودند و سؤال می‌کردند، نشان می‌دهد که در ارتکاز آن‌ها معیار و میزان حجّیت در هر دو خبر تمام است و آن معیار این است که مخبر آن دو خبر، ثقه است. منتهی الان نمی‌شود به هر دو عمل کرد؛ چون باهم تنافی دارد. مثلاً یکی می‌گوید که نماز ظهر واجب است و دیگری می‌گوید که نماز جمعه واجب است. و فرض این است که نمی‌شود هر دو نماز واجب باشد. اگر معیار در عمل به خبر واحد ثقه اطمینان باشد هیچ یک از دو خبر متعارض موجب اطمینان نیستند.

شاهد دوم: از روایت به دست می‌آید که وقتی کسی روایتی را نقل می‌کرد اصحاب به آن عمل می‌کردند ولو این که فاصله‌ی زمانی بین تحمل خبر و نقل آن زیاد بود. مثلاً فرض کنید مرحوم ابن ابی عمیر بعد از گذشت چندین سال از یک راوی نقل حدیث می‌کرد که نام او را فراموش می‌کرد. کما این که معلل شده است که مرا سیل ابن ابی عمیر به این جهت است که ذکر شد. چنین خبری عادتاً موجب اطمینان نیست. کسی که جمله‌ای را سی سال قبل بشنود و امروز برای شما نقل کند نوعاً از این خبر برای شما اطمینان حاصل نمی‌شود. در بسیاری از روایات، زمان تحمل حدیث با زمان نقل آن تفاوت دارد و بین آن دو فاصله است. مثلاً راوی از اصحاب امام صادق ۷ بود و روایتی از امام صادق ۷ را برای یکی از اصحاب امام رضا ۷ نقل کرده است و این نشان دهنده‌ی فاصله زمان تحمل حدیث با زمان نقل آن است، اما در عین حال مخاطب روایت را قبول کرده و به آن عمل کرده است. این امر نشان می‌دهد که عمل به خبر واحد براساس اطمینان به مضمون حدیث نبود، بلکه براساس حجّیت خبر واحد بوده است.

شاهد سوّم: وقتی ما خبری را می‌شنویم در مخبر احتمال خطا می‌دهیم، مثلاً زید خبری را به ما می‌دهد و ما احتمال خطا را در زید می‌دهیم، براساس درجه‌ی احتمال خطا است که برای ما یا اطمینان به مضمون خبر پیدا می‌شود یا اطمینان پیدا نمی‌شود حال اگر این خبر را، زید از یک واسطه، مثلاً عمرو - نقل کند، مثلاً بگوید: «عمرو به من گفت که خالد مریض است». این خبر در واسطه خورده است تا به ما برسد. در این‌جا احتمال خطا مضاعف می‌شود، مثلاً اگر در خبر انسان عادی، ده درصد احتمال خطا باشد، خبر با دو واسطه، بیست درصد احتمال خطا دارد و خبر با سه واسطه، سی درصد احتمال خطا دارد. هر چه که وسائط بیش‌تر شود، احتمال خطا تقویت می‌شود. وقتی که به احادیث ائمه: توجه کنیم، در پنج امام متأخر، خصوصاً وقتی که به عصر عیبت صغری می‌رسیم، اخباری که از ائمه: متقدّم، خصوصاً چند امام اوّل مانند حضرت امیر المؤمنین ۷ است. تمام این اخبار وسائط زیادی می‌خورد و به طوری عادی، از خبری که دارای شش یا هفت واسطه است برای مخاطب اطمینان پیدا نمی‌شود. اصحاب ائمه: همین‌گونه بودند. آنان نه تنها به روایتی که یک واسطه داشت عمل می‌کردند، به روایاتی که شش یا هفت واسطه داشت هر عمل می‌کردند. چطور می‌شود که از این همه اخبار، با این همه وسائط، برایشان اطمینان پیدا می‌شد؛ مثلاً یکی از اصحاب امام حسن عسکری ۷ روایت را با واسطه از امیر المؤمنین ۷ یا امام باقر ۷ نقل کند چگونه برای مخاطب، اطمینان حاصل می‌شود؟ نوعاً در این موارد برای انسان اطمینان حاصل نمی‌شود.

مرحوم آقای صدر شواهد دیگری را هم ذکر کرده است و ما به بیان همین شه شاهد اکتفاء می‌کنیم. از این شواهد مطمئن می‌شویم که عمل اصحاب به خبر واحد به خاطر اطمینان شخصی نبود، بلکه از باب حجّیت خبر واحد بود. این جواب شبهه راجع به سیره متشرعه بود.

امّا جواب شبهه نسبت به سیره‌ی عقلاء: اصل شبهه این است که عمل عقلاء براساس اطمینان نفسی و روانی آنهاست و این‌طور نیست که براساس خبر واحد بخواهند عمل کنند. لذا اگر کسی خبر واحدی داد و ما شک کردیم و احتمال دادیم که او اشتباه کند فوراً ب آن خبر ترتیب اثر نمی‌دهیم. بلکه راجع به آن تحقیق می‌کنیم. مثلاً اگر شخص ثقه‌ای بر ما بگوید که امروز درس تعطیل است. و ما شک داشته باشیم به آن عمل نمی‌کنیم مگر این که نسبت به آن خبر اطمینان پیدا کنیم چون عمل ما تابع حالات نفسی و روانی ما است. و وقتی که مطمئن به صدق خبر شویم ولو منشأ این اطمینان خبر این فرد باشد، به آن عمل می‌کنیم. این اصل شبهه بود.

در بحث سیره به این شبهه و حلّ آن اشاره کرده‌ایم و این‌جا توضیحش را بیان می‌کنیم.

عقلاء در سه مقام، به خبر واحد ترتیب اثر می‌دهند. مقام اوّل، مقام عمل فردی آنهاست. یعنی به آن ترتیب اثر می‌دهند مقام دوّم، مقام احتجاج است. یعنی به خبر واحد، بر دیگران احتجاج می‌کنند. مثلاً ما مطلبی را ادعا می‌کنیم،

وقتی از ما دلیل خواسته می‌شود، می‌گوییم که زید این مطلب را گفته است و در بعضی از موارد این احتجاج پذیرفته می‌شود و ذکر این موارد در بحث تحدید دایره‌ی حجّیت خبر واحد می‌آید. مقام سوّم، مقام مرافعه و قضاء است یکی از مواردی که قاضی حکم می‌کند، مسندش به شهادت شاهد است در شهادت شاهد حتّی وقتی که به بینه عمل می‌شود، بینه از افراد خبر واحد است؛ چون بینه دو اصطلاح دارد: گاهی بینه را در مقابل خبر واحد به کار می‌برند، مثلاً می‌گویند که در موضوعات خبر واحد کافی نیست. بلکه بینه لازم است. مراد از بینه‌ی در مقابل خبر واحد، خبر دو فرد عادل است. و گاهی در علم اصول راجع به خبر واحد بحث می‌کنیم که این عنوان شامل بینه هم می‌شود؛ چون در علم اصول مراد از خبر واحد خبری است که غیر علمی باشد، اعمّ از این که مخبرش یک نفر باشد یا بیش از یک نفر باشد. قاضی کثیراً ما براساس شهادت - که خبر واحد است - حکم می‌کند.

اما در مقام عمل فردی، این را قبول داریم که ما وقتی در این مقام، به خبر واحد عمل می‌کنیم

مورد دوّم مثل این که کسی بگوید که امروز درس تعطیل نیست؛ چون خبر او موافق با احتیاط است عمل کنیم ولو خبر او مفید اطمینان نباشد.

مورد سوّم مثل این که کسی در خیابان دنبال آدرسی می‌گردد که تنها راه او پرسیدن از افراد است و الان فقط یک فرد در دسترس او است و از او می‌پرسد به این امید که او درست بگوید، چون راه دیگری جز خبر او وجود ندارد. در این مورد نیز گرچه از گفته‌ی این فرد، برای ما اطمینان حاصل نمی‌شود ولی از باب لابدیت، به خبر او عمل می‌کنیم. در موارد عمل فردی، عقلاء چنین عمل می‌کنند.

در بحث سیره گفتیم که این عمل به درد حجّیت نمی‌خورد، زیرا بحث حجّیت خبر واحد در باب احکام معیار است. فقط مقام دوّم و سوّم به درد ما می‌خورد. چون ما می‌خواهیم به خبر واحد در دایره‌ی احکام عمل کنیم تا در روز قیامت بر علیه ما احتجاج نشود و بر علیه ما حکم صادر نشود و ما بتوانیم به خبر واحد احتجاج کنیم.

اما مقام دوّم و سوّم: تاره می‌گوییم که در این دو مقام، خبر واحد حجّت نیست. این از محل بحث خارج است و ربطی به شبهه‌ی مذکور ندارد و مربوط به بحث‌های گذشته است و در آنجا گفتیم که در سیره‌ی عقلاء در هر سه مقام به خبر واحد عمل می‌شود.

اما اگر قبول کردیم که خبر واحد در مقام دوّم و سوّم فی الجمله حجّت است نمی‌توانیم بگوییم که خبر ثقه‌ای که مفید اطمینان است در مقام دوّم و سوّم حجّت است؛ اما در مقام دوّم - یعنی مقام احتجاج و حجّت - نمی‌توانیم این را بگوییم؛ چون اطمینان یک امر شخصی است که فقط خود شخص و خداوند از آن با خبر هستند. در مقام احتجاج

و حجّت، باید یک امر، امر عامّی باشد. من نمی‌توانم به یک خبری احتجاج کنم که برای من مفید اطمینان است ولی طرف مقابل من نمی‌تواند آن را بفهمد. عند العقلاء معنا ندارد که به یک امری احتجاج شود که قابل اثبات نیست جز به علم غیب. این امر نمی‌تواند معیار حجّیت اخذ کنند که اطلاع برآن، جز از راه غیب ممکن نیست.؟؟؟ علیه از کجا می‌تواند بفهمد که خبری برای من مفید اطمینان بود یا نبود. پس اگر پذیرفتیم که در مقام احتجاج خبر واحد حجّت است حتماً باید قبول کنیم که خصوصیت اطمینان در حجّیت خبر واحد در این مقام دخالتی ندارد.

در باب قضاء هم، اطمینان برای قاضی معتبر نیست. این را قبول کردیم که قاضی براساس خبر واحد حکم کند - مراد از خبر واحد در اینجا شهادت شاهد است - اما این‌طور نیست که وقتی برای قاضی اطمینان حاصل شد بتواند حکم کند. بلکه وقتی که موازین شهادت کامل باشد ولو این که برای قاضی اطمینان حاصل نشود، قاضی حکم می‌کند.

در سیره‌ی عقلاء قاضی براساس چیزی می‌تواند حکم کند که بعد بتواند از حکم خود دفاع کند، یعنی باید براساس بینه و حجّت عقلاییه حکم کند و از نبی اکرم نقل شده است که فرمودند: «إِنَّمَا أَقْضَى بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيِّمَانِ»<sup>۱</sup> و این در باب قضاء از امور عقلایی است که وقتی قاضی دلیل دارد براساس دلیل حکم کند و وقت دلیلی نیست بر اساس یمین حکم کند ولو منتهی به اطمینان او نشود. و اگر در قضاوت، حجّت عقلایی - یعنی بینه و یمین، با خصوصیات که شارع مقدّس فرموده است - وجود نداشته باشد و تنها اطمینان قاضی محقّق باشد قاضی نمی‌تواند براساس اطمینان خود حکم کند.

#### دلیل چهارم: عقل

یکی از ادله‌ای که به آن بر حجّیت خبر واحد استدلال شده است، عقل است.

ما روایات عدیده‌ای داریم که از ائمه معصومین علیهم السلام به ما رسیده است. بخشی از این روایات متضمن تکالیف - یعنی احکام الزامی - است یعنی دلالت بر وجوب یا حرمت عملی - ولو بالالتزام - دارد. مثلاً روایت دارد که عصیر عنبی نجس است. نجاست یک حکم وضعی است ولی بالالتزام بر حرمت شرب دلالت دارد. ما علم اجمالی داریم که پاره‌ای از این روایات قطعاً از ائمه صادر شده است. پس ما در دایره‌ی روایاتی که احکام الزامی دارد باید احتیاط کنیم یعنی روایاتی که عملی را واجب دانسته است، آن عمل را اتیان کنیم و روایاتی که عملی را حرام دانسته است آن عمل را ترک کنیم، چون علم اجمالی منجز است.

<sup>۱</sup> - الوسائل ۲۷: ۲۳۲ / أبواب كيفية الحكم ب ۲، ح ۱.

در بحث قطع گفتیم که همان طوری که قطع تفصیلی حجت است قطع اجمالی هم حجت است و منجز است. نتیجه‌ی این دلیل بیان شده از عقل، با حجّیت خبر واحد یکی می‌شود. چون اگر خبر واحد حجت بود ما به اخباری که متضمن تکلیف بود عمل می‌کردیم مقتضای علم اجمالی در بحث ما این است که ما باید به این روایات عمل کنیم. پس این دلیل نتیجه‌اش حجّیت خبر واحد نیست. اما نتیجه‌اش با حجّیت آن یکی است.

چرا به این دلیل چهارم، عقل - یا حکم عقل - می‌گوییم؟ احتیاط حکم عقلی است، چون عقل می‌گوید که تو باید در دایره‌ی این روایات احتیاط کنی.

در بحث قطع توضیح دادیم که اگر دو تا اناء داشته باشیم و علم اجمالی داشته باشیم که احد الانائین نجس است، علم اجمالی در نظر مشهور، حرمتی را که در این بین است از مرحله‌ی فعلیت به مرحله‌ی تنجز می‌رساند و آن حرمت فی البین منجز می‌شود. فرض کنیم که من می‌خواهم اناء یمین را شرب کنم و علم ندارم که اناء یمین حرام است. فقط احتمال می‌دهم که آن حرمت منجز به علم اجمالی، متعلق به اناء یمین باشد. عقل در این حلال می‌گوید که تو از باب دفع ضرر محتمل باید احتیاط کنی. به این احتیاط اصطلاحاً، احتیاط عقلی گفته می‌شود. در ما نحن فیه این احتیاط عقلی، کار حجّیت خبر واحد را برای ما انجام می‌دهد. ما هزاران خبر داریم و علم اجمالی داریم که پاره‌ای از این احادیث قطعاً از معصوم صادر شده است. این علم اجمالی مضمون احادیثی را که متضمن تکلیف است و از امام صادر شده است بر من منجز می‌کند. - البته مراد آن مضمونی است که حکم شرعی باشد. - این روایت می‌گوید که شرب عصیر عینی حرام است. و من احتمال می‌دهم که شاید این حدیث همان حدیثی باشد که از معصوم صادر شده است. همین که این احتمال را می‌دهم، احتمال را می‌دهم، احتمال حرمت منجز شرب عصیر عینی را می‌دهم. در این حال عقل می‌گوید که در شرب عصیر عینی احتیاط کن و آن را ترک کن. نه این که بگویند خبر واحد حجت است. اگر خبر واحد حجت بود به همین روایت عمل می‌کردم و شرب عصیر عینی را ترک می‌کردم.

پس نتیجه‌ی حکم عقل با نتیجه‌ی حجّیت خبر واحد یکی می‌شود. و تکلیف به برکت علم اجمالی منجز می‌شود و عقل می‌گوید که احتیاط کن و به تکلیف منجز عمل کن. این ماحصل دلیل چهارم - یعنی عقل - بر حجّیت خبر واحد است.

بر این استدلال اشکالاتی وارد شده است و ما به سه اشکال عمده اشاره می‌کنیم.

اشکال اول: مستفاده از کلام مرحوم شیخ در رسائل است. این اشکال، اشکال نقضی است و بیان‌ش این است که اگر این استدلال درست باشد ما باید در همه‌ی اخبار آحاد احتیاط کنیم اعم از این که خبر، خبر ثقه باشد یا خبر ضعیف



باشد؛ چون دائره‌ی علم اجمالی مختص به اخبار ثقات نیست بلکه همه‌ی اخبار را شامل می‌شود. مثلاً فرضاً پنجاه هزار حدیث داریم و فرض می‌کنیم که از این مقدار، بیست هزار حدیث در مورد احکام است و از این تعداد ده هزار حدیث ثقه و ده هزار حدیث ضعیف است. اگر این استدلال درست باشد ما باید در دایره‌ی بیست هزار حدیث احتیاط کنیم و حال این که کسی نشده است که ما باید در دایره‌ی اخبار ضعیف احتیاط کرده و به آن‌ها عمل کنیم.

مرحوم آخوند<sup>۱</sup> از این اشکال پاسخ داده است که این اشکال نقضی درست نیست؛ زیرا در این جا علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود؛ چون ما دو علم اجمالی داریم: یک علم اجمالی داریم که در دایره‌ی همه اخبار - اعم از ثقات و ضعیف - قطعاً تعدادی از آن‌ها از معصوم<sup>۷</sup> صادر شده است. و یک علم اجمالی داریم که در دایره‌ی اخبار ثقات قطعاً تعدادی خبر از امام صادر<sup>۷</sup> شده است. به اعتبار اطراف علم اجمالی، به علم اجمالی اول علم اجمالی کبیر، و به عمل اجمالی دوم، علم اجمالی صغیر گفته می‌شود. در ما نحن فیه علم اجمالی کبیر حقیقتاً به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود و با انحلال، در دایره‌ی علم اجمالی کبیر، احتیاط لازم نیست.

توضیح: اگر ما دو علم داشت باشیم و اطراف علم اجمالی دوم، بعضی از اطراف علم اجمالی اول را شکل می‌دهد، و معلوم بالاجمال در هر دو یکسان باشد، علم اجمالی اول کبیر و علم اجمالی دوم صغیر است. در این صورت علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود.

مثال معروف آن این است که گله‌ی گوسفندی داریم که هزار رأس گوسفند دارد و علم داریم که مقداری از گوسفندان غصبی است و نمی‌دانیم که تعدادش بالتفصیل چند تا است. امامی می‌دانیم که تعداد گوسفندان غصبی از ده رأس گوسفند کمتر نیست و از صد رأس هم بیشتر نیست. این علم اجمالی کبیر است که در میان این هزار گوسفند حداقل ده رأس گوسفند غصبی است. هر وقت اطراف علم اجمالی اقل و اکثر شد به مقدار اقل معلوم بالاجمال گفته می‌شود. در این مثال معلوم بالاجمال ده رأس گوسفند است. فرض کنیم که در میان هزار گوسفند، پانصد رأس آن به رنگ سفید و پانصد رأس آن به رنگ سیاه باشند. وقتی که بررسی می‌کنیم برایمان علم حاصل می‌شود که تعدادی از گوسفندان سیاه قطعاً غصبی است و این مقدار از ده رأس کمتر نیست و احتمال دارد تا پنجاه رأس هم برسد.

در این مثال دو علم اجمالی برای ما حاصل شده است؛ یکی علم اجمالی کبیر است که اطرافش هزار رأس گوسفند است و دوم علم اجمالی صغیر که اطرافش گوسفندان سیاه یعنی پانصد رأس گوسفند است. و این مقدار یک بخش از اطراف علم اجمالی کبیر هستند. و معلوم بالاجمال در هر دو علم اجمالی یکی است؛ در هر دو، عدد معلوم بالاجمال

<sup>۱</sup> - الرسائل ۱: ۲۵۸.

ده رأس گوسفند است. در این جا علم اجمالی اول که کبیر است به علم اجمالی دوم که صغیر است منحل می شود و نتیجه اش این است که در گوسفندان سفید احتیاط لازم نیست.

در ما نحن فیه نیز - مثلاً - بیست هزار حدیث داریم و می دانیم که پاره ای از آن ها از معصوم صادر شده است و در میان این مقدار، ده هزار حدیث ثقه است و ده هزار حدیث ضعیف است و می دانیم که در میان اخبار ثقات، قطعاً پاره ای از آن ها از معصوم ۷ صادر شده است. پس علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر تبدیل می شود و لازم نیست که در دایره ای اخبار ضعاف، به آن ها عمل کنیم فقط به اخبار ثقات که اطراف علم اجمالی صغیر است عمل می کنیم. پس اشکال اول که مستفاد از کلام مرحوم شیخ است وارد نیست.

اشکال دوم: شما گفتید که نتیجه ی این احتیاط با حجّیت خبر ثقه یکی است. در حالی که این طور نیست؛ زیرا اخبار ثقات دو دسته اند: دسته ای که مثبت تکلیف و دسته ای که نافی تکلیفند مثلاً یک خبر ثقه می گوید که نماز جمعه واجب است و یک خبر ثقه می گوید که غسل جمعه مستحب است و واجب نیست. در این جا اگر گفتیم ه خبر واحد ثقه حجّت است براساس خبر ثقه ای که می گوید غسل جمعه مستحب است می توانستیم غسل جمعه را ترک کنیم. اما براساس علم اجمالی نمی توانیم غسل جمعه را ترک کنیم و برای ترکش احتیاج به مؤمن داریم؛ زیرا در نظر مشهور، قطع تفصیلی دو نقش دارد: نقش منجز و نقش مؤمن. اگر شما یقین پیدا کردید که این آب نجس است، این قطع شما منجز است یعنی اگر این آب را شرب کردید و در واقع نجس بود، براساس این قطع، شما در روز قیامت مؤاخذه می شوید. و اگر قطع داشتید که این آب پاک است و آن را شرب کردید و در لوح واقع نجس بود این قطع شما معذّر است یعنی کاری می کند که در روز قیامت عقاب شما قبیح باشد.

اما قطع اجمالی فقط نقش تنجیزی دارد - و نقش تعذیری ندارد - مثلاً شما قطع دارید که یکی از این دو اناء نجس است، اگر بخواهید یک اناء را شرب کنید و در واقع این اناء نجس باشد شما را در روز قیامت مؤاخذه می کنند؛ چون قطع اجمالی شما منجز است و به خاطر این قطع تکلیف منجز می شود و با ارتکاب معلوم بالاجمال، تکلیف را مخالفت کردید و مستحق عقوبت می شوید اما قطع اجمالی هیچ وقت معذّر نیست. مثلاً یقین دارید که یکی از این دو اناء قطعاً پاک است، اما نمی دانیم که اناء دوم پاک است یا نجس است. اگر از میان این دو اناء، یک اناء را شرب کردید و در واقع همان اناء نجس بود. این قطع اجمالی شما در روز قیامت معذّر نیست. اگر هم عذر داشته باشید از ناحیه ی قطع اجمالی نیست بلکه از ناحیه ی دیگر است.

پس علم اجمالی نمی‌تواند نقش خبر واحد را ایفاء کند و فقط در دایره‌ای که مضمون خبر الزام باشد، علم اجمالی به درد می‌خورد و در دایره‌ای که مضمون خبر ترخیص است علم اجمالی به درد نمی‌خورد و برای مؤمن باید به دنبال چیز دیگری غیر از علم اجمالی باشیم.

و ثانیاً نتیجه‌ی عملی علم اجمالی و احتیاط در ما نحن فیه با نتیجه‌ی حجّیت خبر واحد یکسان نیست؛ زیرا براساس علم اجمالی با روایاتی که متضمن احکام الزامی نیستند نمی‌توانیم عمومات و اطلاعات آیات را تخصیص و تقیید بزنیم. مثلاً آیه‌ی شریفه می‌فرماید: «حَرَّمَ الرِّبَا» و در خبر واحد داریم: «لا ربا بین الوالد والولد» فقهاء فرمودند که آیه اطلاق دارد. اگر گفتیم که خبر واحد حجّت است، خبر واحد مذکور مقید اطلاق آیه‌ی شریفه می‌شود و اگر گفتیم که خبر واحد حجّت نیست و ما به خبر واحد از باب علم اجمالی و احتیاط عمل می‌کنیم، مقیدی برای آیه وجود ندارد؛ زیرا علم اجمالی در دایره‌ی روایاتی اثر دارد که مفید الزامند و روایت مذکور حکم الزامی ندارد. بنابراین بر طبق فرض باید بگوییم که ربا بین والد و ولد حرام است.

و ثالثاً اصل دلیل چهارم که دلیل عقل است مبتنی بر قاعده‌ی قبح عقاب بلا بیان - براءت عقلیه - است. کسانی که این قاعده را پذیرفتند، قبول دارند که فقط قطع بر ما حجّت است. پس ما در باب اخبار احتیاجی به معذّر نداریم، چون جهل خودش معذّر است. در باب اخبار نیاز به منجزّ نداریم، یعنی اگر روایتی بگوید که نماز جمعه واجب است. براساس قاعده قبح عقاب بلا بیان، این دلیل مفید است. چون ما قطع - که تنها حجّت ذاتی است - به وجوب نماز جمعه نداریم و اگر وجوب آن بخواهد بر ما منجزّ شود در صورتی خبر واحد می‌تواند آن را بر ما منجزّ کند که خودش حجّت باشد. پس در این مورد حجّیت فقط به معنای منجزّیت است و الاّ معذرت نیازی به خبر واحد ندارد. مثلاً خبر واحد بگوید که غسل جمعه مستحب است این خبر واحد معذّر نیست، اگر در لوح واقع غسل جمعه واجب باشد جهل ما معذّر است نه خبر واحد.

براساس این مبنا، گاهی علم اجمالی که نقش معذرت دارد کار حجّیت خبر واحد را انجام می‌دهد.

اماّ روی دو مسلک دیگر - یکی مسلک مرحوم آقای صدر که قائل به حق الطاعة است و براءت عقلیه را قبول ندارد و دیگری مسلک ما که براءت عقلیه را قبول نداریم و قائل به احتیاط عقلی هستیم - حجّیت خبر واحد دائماً به معنای معذرت است؛ چون در نزد این دو مسلک، نفس احتمال منجزّ است. همین که احتمال وجوب نماز جمعه را داریم، این احتمال، وجوب آن را بر ما منجزّ می‌کند و در تنجیز احتیاجی به قطع و خبر واحد نداریم. پس بنابراین دو مسلک نقش خبر واحد دائماً نقش تعذیری است. مثلاً اگر خبر واحد قائم بر استحباب غسل جمعه شد و در واقع این عمل واجب بود، خبر واحد معذّر می‌شود.

روی این دو مسلک علم اجمالی نقش خبر واحد را ایفاء نمی‌کند و نتیجه‌ی عمل به آن با نتیجه‌ی حجّیت خبر واحد یکسان نیست. زیرا قبلاً توضیح دادیم که علم اجمالی فقط می‌تواند منجزّ باشد و نمی‌تواند معذّر باشد.

این اشکال مبنایی است و فقط برکسانی وارد است که قاعده‌ی قبح عقاب بلایبان را قبول کرده‌اند.

این تمام کلام در مقام اوّل بود.

مقام دوّم: تحدید دایره‌ی حجّیت خبر واحد

دلیل ما بر حجّیت خبر واحد سیره بود. در این مقام از سعه داشتن وضیق بودن دایره‌ی حجّیت خبر واحد بحث می‌شود. مثلاً بحث می‌شود که آیا هر خبر واحدی حجّت است یا فقط خبر واحد ثقه حجّت است؟ و آیا در فرض دوّم، خبر ثقه حجّت است یا فقط خبر ثقه‌ای حجّت است که مشهور به آن عمل کرده‌اند؟ و آیا خبری که مشهور از آن اعراض کرده‌اند حجّت است؟ آیا حجّیت خبر مختص به باب احکام است یا در موضوعات هم حجّت است و یا این که دایره‌ی حجّیت آن، از این دو هم بیش‌تر است؟ و مانند این‌ها.

مورد اوّل: حجّیت خبر ثقه

خبر واحد به خبر ثقه و خبر غیر ثقه تقسیم شده است. ثقه کسی است که دارای دو خصوصیت باشد: یکی این که دروغ نگوید و دوّم این که ضبطش کمتر از متعارف نباشد.

آن‌چه که مسلّم است این است که خبر ثقه قدر متیقن از حجّیت خبر واحد است - کسانی که مذهب خاصی را شرط می‌دانند آن را از دلیل شرعی اخذ کرده‌اند و الان بحث ما در سیره است - خبر ثقه، خبر علمی نیست، زیرا در هر مخبری - اعم از ثقه و غیر ثقه احتمال خطا و احتمال غفلت وجود دارد.

مراد از وثاقت خبری - که با خبر موثوق به فرق دارد و بعداً متعرض آن می‌شویم - نسبی است. یعنی کسی که در دایره‌ی بعضی از خبرها کاذب نیست گرچه ممکن است که در دایره‌ی بعض دیگر از خبرها کاذب باشد؛ چون دروغ براساس منافع است و ممکن است انسانی برای منافع مالی خود دروغ بگوید اما در دایره‌ی احکام دینی دروغ نگوید. یا این که فردی است که مامطمئنیم در خصوص این خبر، اوثقه است. پس وثاقت در همان خبر مراد است نه وثاقت در مطلق خبر. دلیل این مطلب نکته‌ای عقلایی است یعنی در نزد عقلاء لازم نیست که یک شخص مطلقاً و در همه‌ی زمینه‌ها ثقه باشد تا خبر او پذیرفته شود.

شخصی که ما با او برخورد می‌کنیم، در واقع او در خبر خود یا ثقة است و یا ثقة نیست. اما به لحاظ علم ما به وثاقت او، به سه قسم تقسیم می‌شود: یا عالم به وثاقت او هستیم و یا ما عالم به عدم وثاقت او هستیم و یا این شخص برای ما مجهول است. وقتی که ما از مجهول الوثاقت حجت نیست، خبر معلوم الضعف به طریق اولی حجت نخواهد بود.

بحث در این است که آیا خبر مجهول الوثاقت حجت است یا حجت نیست؟

روایات ما سه دسته‌اند: روایتی که توثیق دارند و روایتی که تضعیف دارند و روایتی که نه توثیق دارند و نه تضعیف دارند معظم روایات ما از این دسته هستند. معروف است که در کتاب کافی سه چهارم احادیث به لحاظ سند ضعیف هستند و در عمده روایات ضعیف، کسانی هستند که توثیقی درباره‌ی آنها به ما نرسیده است. در اصطلاح رجال به چنین اشخاصی، غیر مؤثق گفته می‌شود، یعنی کسانی که توثیقی درباره‌ی او وارد نشده است. نه این که او ثقة نیست.

سیره‌ی متشرعه دلیلی لبی است و چنین چیزی را نداریم که در سیره‌ی متشرعه خبر مجهول الوثاقت حجت باشد. بلکه شواهدی داریم که در بین اصحاب ائمه: به خبر مجهول عمل نمی‌شد.

یکی از آن شواهد، کلام مرحوم ابن غضائری. راجع به سهل بن زیاد است که دارد: «وکان احمد بن محمد بن عیسی الأشعری أخرجه قم و أظهر البرائة منه و نهی الناس عن السماع منه والروایة عنه، یروی المراسیل و یعتمد المجاهیل» این عمل احمد بن محمد بن عیسی نشان می‌دهد که روایت مراسیل و اعتماد به افراد مجهول امر غیر مرتکز و امر مستهجنی بوده است پس در سیره متشرعه خبر مجهول الوثاقت حجت نیست.

اما به لحاظ سیره‌ی عقلاء: ظاهراً در سیره‌ی عقلاء کثیراً ما به اخبار مجهول الوثاقت عمل می‌کنند. این امر شواهد زیادی دارد؛ مثلاً کسی که بیمار می‌شود نزد پزشک می‌رود و از وثاقت او نمی‌پرسد، چون در پزشک دو خصوصیت را لازم داریم؛ پزشک علاوه بر این که طبیب است مخبر هم هست؛ هم از مرض خبر می‌دهد و هم از درمان آن خبر می‌دهد. و هیچ‌گاه نمی‌پرسند که پزشک ثقة است یا ثقة نیست. یا کثیراً ما وقتی که به ادارات رجوع می‌کنیم، اگر چه مسئول اداره را نمی‌شناسیم ولی هر چه که بگویید، کلام او را می‌پذیریم. یا وقتی که در خیابان آدرسی را از مردم می‌پرسیم یا از راننده‌ی تاکسی نشانی جایی را می‌پرسیم، از وثاقت آنها خبر نداریم. یا قاضی در مقام قضاوت، از وثاقت شاهد سؤال نمی‌کند و هر کسی که در محکمه شاهی را بیاورد قاضی استماع می‌کند. پس عقلاء کثیراً ما به خبر اشخاص عمل می‌کنند بدون آن که بدانند مخبر ثقة است یا ثقة نیست. آیا ما می‌توانیم این سیره‌ی عقلاء را به دایره شریعت هم تسری بدهیم و در این دایره به اخبار مجاهیل عمل کنیم؟

ظاهراً در سیره‌ی عقلاء، همه‌ی مواردی که به خبر مجهول الوثاقه عمل می‌شود، هرکدام از آن‌ها براساس نکته‌ای است. مثلاً گاهی این عمل بر اساس اطمینان شخصی است و آثار حقوقی ندارد؛ وقتی که از کسی، آدرس را سؤال می‌کنیم، به گفتار او اطمینان پیدا می‌کنیم و به آن عمل می‌کنیم در حالی که او را نمی‌شناسیم و در صورت اشتباه، آثار حقوقی و کیفری ندارد. گاهی به‌خاطر این که موافق با احتیاط است عمل می‌کنیم. گاهی این عمل به این خاطر است که قول بعضی از افراد به عنوان خاصّ حجت است مثل مسئولین و کارمندان اداره. این اشخاص به اعتبار مسئولیتی که دارند کلامشان در حیطه کاریشان حجت است. و اما در مورد اطباء ظاهراً بر اساس اطمینان شخصی عمل می‌کنیم، چون در زمان ما، در مقام درمان، اگر پزشک نخواهد از وثاقت خود استفاده کند به ضرر خودش است، خصوصاً گاهی اوقات اشتباه و تخلف او قابل تعقیب حقوقی نیز هست. این‌ها قرآینی است که با توجه به آن‌ها ما مطمئن می‌شویم داروهایی که او معرفی می‌کند اشتباه نیست.

در مورد قضاوت هم از باب لابدیت است و قاضی چاره‌ای ندارد، چون شاهدها و شهادت‌های زیادی را نزد او می‌برند. ولی قضاوت او بر اساس ضوابطی است و تا جایی که ممکن باشد اختبار می‌کند که آیا شاهد درست می‌گوید یا نه. لذا هم قاضی و هم وکیل خصم او را در معرض سؤالات متعدّدی قرار می‌دهند. مضافاً بر این که او را تحت قسم قرار می‌دهند و همچنین دروغ نوعاً مجازات سختی دارد. همه‌ی این‌ها داعی می‌شود که شاهد دروغ نگوید.

پس در هریک از موارد ذکر شده خصوصیات موردی وجود دارد که عقلاء قول شخص مجهول را می‌پذیرند. و مهم‌تر این که در دایره‌ی موالی و عبید این سیره عقلاء ثابت نیست و ما در دایره‌ی شریعت آن سیره‌ی عقلایی را نیاز داریم که در روابط بین موالی و عبید باشد.

ما حصل بحث این شد که همان‌طوری که به خبر ضعیف در دایره‌ی شریعت نمی‌توان اعتماد کرد به خبر مجهول الوثاقه هم در دایره‌ی شریعت نمی‌توان اعتماد کرد و فقط به خبر ثقه می‌توان اعتماد کرد.

مورد دوم: حجّیت خبر ثقه فاسق

در مورد اول گفتیم که خبر ثقه حجّت است و ثقه بر دو قسم است: ثقه فاسق و ثقه عادل. بحث این است که آیا خبر ثقه مطلقاً حجّت است یا فقط خبر عادل حجّت است.

مراد از فسق، انحراف است و فاسق کسی است که در عقیده یا در عمل منحرف باشد. منحرف در عقیده یعنی کسی که مؤمن نیست و منحرف در عمل یعنی شخصی که عاصی یا متجرّی است آیا علاوه بر وثاقت، عدالت هم معتبر است یا نه؟

نسبت بین عادل و ثقة عموم و خصوص من وجه است. کسی که در ضبطش متعارف است و دروغ نمی‌گوید ولی عاصی است، او ثقة است ولی عادل نیست. کسی که عاصی نیست ولی در ضبط هم متعارف نیست او عادل است ولی ثقة نیست. شخصی که در ضبط متعارف است و دروغ نمی‌گوید و انحراف در عقیده و عمل ندارد هم ثقة و هم عادل است.

مطمئننا خبر ثقة عادل حجت است. بحث در این است که آیا خبر ثقة فاسق هم حجت است یا نه؟

باید به لحاظ سه دلیل آن را بررسی کنیم و آن سه عبارتند از سنت و سیره‌ی متشرعه و سیره‌ی عقلاء.

اما به لحاظ سنت باید آن را بررسی کنیم به این خاطر که اگر یک خبر عادل‌ی بگوید که خبر ثقة مطلقاً حجت است. این کافی است. و اگر فرض کنیم که در سیره‌ی عقلاء عدالت راوی معتبر است، اگر عادل‌ی خبر داد که خبر ثقة حجت است اعم از این که عادل باشد یا فاسق باشد. همین برای ما کافی است.

اما به لحاظ سنت: ما روایات صحیحه - از عادل - داریم که خبر ثقة حجت است. مثل روایت صحیحی که می‌گوید: (العمری و ابنه ثقتان).<sup>۱</sup>

ظاهر روایت این است که امام قبول خبر عمری و پس او را مبتنی بر وثاقت آنان کرده است و آن را مقید به عادل بودن و معتقد بودن آنان نکرده است و آن را مقید به عادل بودن و معتقد بودن آنان نکرده است. و همچنین لفظ (ثقة) را به خودشان اضافه نکرده است و نفرموده است: (ثقتان).

از این روایت استفاده می‌شود که خبر ثقة - کسی که دروغگو نیست و ضبطش متعارف است - حجت است اعم از این که عادل باشد یا فاسق باشد.

اما به لحاظ سیره‌ی متشرعه: بلا شک در سیره متشرعه به خبر ثقة فاسق، عمل می‌شد و دو قرینه بر آن وجود دارد: یکی کثرت روایات از منحرفین در عقیده. اصحاب کثیراً ما از عامی و از غیر اثنی عشری روایت نقل می‌کردند و انحراف در عقیده اسوء حالاً از انحراف در عمل است. دوم کلام مرحوم شیخ طوسی است که در موارد عدیده گفته است که فقهای ما نسل بعد نسل به خبر ثقات منحرفین و کسانی که مذهبشان فاسد بود عمل می‌کردند و این امر رایج بین اصحاب بود. این شهادت شیخ، شاهد دوم بر این است که در سیره‌ی متشرعه به خبر ثقة مطلقاً عمل می‌کردند.

<sup>۱</sup> - الوسائل ۲۷: ۱۳۸ / ابواب صفات القاضی، ب ۱۱، ح ۴.

اما به لحاظ سیره‌ی عقلاء: بلا اشکال در سیره‌ی عقلاء به خبر ثقة مطلقاً عمل می‌شود؛ چون این طور نیست که در این سیره عمل بر اساس مذهب صورت بگیرد، چون منحرفین در مذهب، نزد عقلاء نسبی است مثلاً نزد یهود، مسیحی منحرف است و برعکس سیره عقلاء این است که به خبر ثقة عمل می‌کنند با قطع نظر از این که مذهب او چه باشد و یا این که او عاصی است یا عاصی نیست.

تمام کلام در این است که منطوق آیه‌ی نبأ می‌فرماید که خبر فاسق حجت نیست. و کسانی که عدالت را معتبر دانستند برطبق این آیه آن را شرط دانستند.

از آیه شریفه نبأ استفاده می‌شود که وقتی فاسقی خبری داد خبرش نیست اعم از این که آن فاسق ثقة باشد یا ثقة نباشد، چون منطوق آیه مطلق است. و روایت می‌گوید که خبر ثقة حجت است. م پس بین آیه‌ی نبأ و سنت - مثل روایتی که می‌گوید «العمری و ابنه ثقتان» - تعارض به نحو عموم و خصوص من وجه واقع می‌شود و این دو در ماده اجتماع - یعنی خبر ثقة فاسق - با هم تعارض می‌کنند.

تعارض آیه شریفه‌ی نبأ با سیره‌ی متشرعه به نحو عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا در سیره‌ی متشرعه، خبر ثقه‌ی فاسق حجت است و آیه‌ی شریفه به اطلاّش خبر فاسق را حجت نمی‌داند اعم از این که مخبر ثقة باشد یا ثقة نباشد. پس سیره‌ی متشرعه اخص مطلق از آیه شریفه‌ی نبأ است.

راجع به سیره‌ی عقلاء هم که خبر ثقه‌ی فاسق را حجت می‌داند آیه‌ی شریفه‌ی نبأ رادع این سیره می‌شود. بنابراین سیره‌ی عقلاء از اعتبار می‌افتد.

با توجه به آنچه که بیان شد می‌بینیم که بین این سه دلیل و منطوق آیه‌ی شریفه‌ی نبأ تعارض وجود دارد و باید آن را حل کنیم.

از این اعتراض سه جواب می‌دهیم.

جواب اول این است که بعید نیست که مراد از فاسق در آیه‌ی شریفه نبأ، فاسق خبری باشد. پس آیه می‌فرماید: «اگر شخص دروغگو به شما خبری داد تحقیق کنید» و این معنا از قرینه‌ی تناسب دارد، عدالت خبری است و کسی که شارب خمر باشد ولی به لحاظ خبری، عادل باشد شرب خمر او در لزوم تفحص و عدم آن اثری ندارد. اگر احتمال این معنا هم برای فاسق داده شود آیه مجمل می‌شود و نمی‌تواند با سه دلیل یاد شده متعارض باشد.



جواب دوم این است که بر فرض این که قبول کنیم که مراد از فاسق، مطلق فاسق است - چه کسی که منحرف اعتقادی باشد و چه کسی که منحرف علمی باشد و چه کسی که فاسق خبری باشد و چه کسی که فاسق غیر خبری باشد - این آیه را به خاطر وجود یک مقید مختص به فاسق خبری می‌کنیم و مقید آن، سیره‌ی متشرعه است زیرا قبول کردیم که در سیره‌ی متشرعه به خبر ثقه‌ی فاسق غیر خبری عمل می‌کردند. بنابراین اگر فاسق خبری، خبری را بیاورد خبرش حجت نیست اما اگر فاسق غیر خبری - مثل فاسق در شرب خمر که راستگو است - خبری را بیاورد خبرش حجت است.

جواب سوم این است که اگر از جواب اول و دوم رفع ید کنیم، در این جا به تعلیلی که در آیه‌ی شریفه‌ی نبأ آمده است رجوع می‌کنیم که می‌فرماید: «أَنْ تَصِيبُوا قَوْمًا بَٰجِهَالَةٍ».

یک ضابطه‌ی کلی وجود دارد و آن ضابطه کلی این است که هر گاه کلامی معلل به علتی شد آن علت به جای معلل می‌نشیند و موضوع حکم شرعی می‌شود. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «لا تشرب الخمر لأنه مسکر». موضوع حرمت شرب، خمر نیست. بلکه موضع آن، مسکر است. کانه مولى مستقیماً فرموده است: «لا تشرب المسکر».

گاهی نسبت بین علت و معلل عموم و خصوص من وجه است و به این لحاظ حکم، تخصیص و تعمیم پیدا می‌کند. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «لا تأکل کلّ الزمان لأنه حامض» نسبت بین (زمان) و (حامض) عموم و خصوص من وجه است و گویا فرموده است: «لا تأکل الحامض» این که گفته می‌شود: «العلّة تعمّم و تخصّص» سرش این است که جای علت با معلل عرض می‌شود و علت جای معلل می‌نشیند و گاهی نسبت بین علت و معلل عموم و خصوص من وجه است. لذا بوسیله‌ی علت حکم تخصیص و تعمیم پیدا می‌کند.

در آیه شریفه‌ی نبأ، (أَنْ تَصِيبُوا) علت (تبیینوا) است و معلل، نبأ الفاسق است و جای آن با علت که جهالت است عوض می‌شود و علت جای آن می‌نشیند و معنای آیه این طور می‌شود: (إِنْ جَاءَكُمْ نَبَأٌ وَكَانَ الْعَمَلُ بِهِ جِهَالَةً فَهُوَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ).

در معنای جهالت سه احتمال دارد: احتمال اول این است که مراد از جهالت، جهالت عملی - یعنی سفاهت که مربوط به عقل عملی است - باشد طبق این احتمال معنای آیه، (إِنْ جَاءَكُمْ نَبَأٌ وَكَانَ الْعَمَلُ بِهِ سَفَاهَةً فَهُوَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ) می‌شود. احتمال دوم این است که (جالهة) مجمل است و مردّد بین جهالت عملی و جهالت نظری است.

اما بنا بر احتمال اول، آیه شامل خبر ثقه‌ای فاسق نمی‌شود؛ زیرا در نزد عقلاء عمل به خبر ثقه‌ی فاسق، سفیهانه نیست. پس آیه‌ی نبأ تعارضی با سه دلیلی یاد شده ندارد.

از این وجه بیان شده، حکم احتمال سوّم هم روشن می‌شود زیرا وقتی که آیه مجمل باشد احتمال دارد که مراد از جهالت، سفاقت باشد که در این صورت با سنّت و سیره عقلاء تعارضی ندارد.

اما اگر احتمال دوّم را اختیار کنیم، معنای آیه، (إن جاءکم نبأ غیر علمی فهو لیس بحجّة) می‌شود. خبر غیر علمی یعنی خبری که مفید قطع یا اطمینان نیست. یکی از خبرهای غیر علمی، خبر ثقه‌ی فاسق است. پس آیه‌ی شریفه می‌فرماید که خبرا و حجّت نیست. در این صورت نسبت بین آیه و سنّت، عموم و خصوص مطلق می‌شود چون سنّت خبر ثقه را حجّت می‌داند و خبر ثقه احض مطلق از خبر غیر علمی است و روایت (العمری و ابنه ثقتان) مقید آیه‌ی شریفه می‌شود. بنا بر این خبر ثقه حجّت می‌شود.

وقتی که سنّت مقید آیه‌ی شریفه شد، تعارض بین آیه و سیره هم برداشته می‌شود، زیرا معنای آیه بعد از تخصیصی این است که خبر غیر علمی غیر ثقه حجّت نیست و سیره خبر ثقه را حجّت می‌داند.

با توجّه به آن چه که بیان شد می‌بینیم که بنا بر هر سه احتمال بین آیه‌ی شریفه‌ی نبأ و این سه دلیل تعارضی نیست و از منطوق این آیه‌ی شریفه نمی‌توان استفاده کرد که عدالت مخبر در حجّیت خبر ثقه شرط است. این تمام کلام در مورد دوّم بود.

مورد سوّم: حجّیت خبر موثوق به

در کلمات بعضی از علماء آمده است که همان‌طوری که خبر ثقه حجّت است خبر موثوق به نیز حجّت است.

مراد از خبر موثوق به این است که خود را وی ثقه نیست اما متن خبر موثوق به است.

این قائلین معتقد بودن که حجّیت خبر واحد منحصر به خبر ثقه نیست بلکه خبر غیر ثقه هم اگر موثوق به باشد حجّت است. ما می‌خواهیم ببینیم که آیا واقعاً خبر غیر ثقه‌ای که موثوق به است براساس سیره و سنّت حجّت است یا نیست؟ این که گفته می‌شود: «خبر موثوق به حجّت است» کلام مجملی است و توضیح ندادند که مرادشان از خبر موثوق به چیست.

در خبر موثوق به سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول این است که مراد از موثوق به، خبری است که مفید اطمینان شخصی است. احتمال دوم این است که مراد از آن خبری است که مفید ظن شخصی است و احتمال سوم این است که مراد از آن خبری است که مفید اطمینان نوعی است.

اگر احتمالی اول مراد باشد، خبر موثوق به حجت نیست؛ زیرا در نزد این علماء خود اطمینان یکی از حجج است و خبر خصوصیتی ندارد. و این مانند خبر قطعی است که قطع حاصل از خبر حجت است نه خود خبر.

اگر احتمال دوم مراد باشد، این هم درست نیست؛ زیرا خبری که مفید ظن شخصی است نه درست و نه در سیره‌ی متشرعه و نه در سیره‌ی عقلاء، دلیلی بر حجیت آن نیست.

پس احتمال سوم باقی می‌ماند. و ظن قوی بر این است که مرادشان همین احتمال باشد.

هر وقت اطمینان نوعی گفته می‌شود مراد این است که خبری بیاید و برای شخص من اطمینان حاصل نشود ولی از این خبر، برای نوع افراد، اطمینان حاصل شود. اگر برای شخص من، از یک خبر، اطمینان حاصل شود، آن اطمینان حجت است در این است که آیا خبری که مفید اطمینان نوعی است ولی برای من ایجاد اطمینان نکرد، این خبر بر من نیز حجت است یا نیست؟

بعضی قائل به حجیت آن شدند و برای حجیت آن به سنت و سیره‌ی متشرعه و سیره‌ی عقلاء استدلال کردند.

اما سنت: ما روایاتی داشتیم که در آن آمده است که خبر ثقه حجت است. مثل روایت (العمری وابنه ثقتان) این روایت دلالت دارد که خبر موثوق به هم حجت است به این بیان که در نظر عرفی وثاقت راوی موضوعیت ندارد و شارع مقدس فرمود که خبر ثقه حجت است به این جهت که خبر ثقه مفید اطمینان نوعی است، یعنی وقتی شارع مقدس می‌فرماید: «خبر ثقه حجت است» عرف می‌فهمد که این از باب تعبّد نیست بلکه از باب کاشفیت خبر ثقه از واقع و افاده‌ی اطمینان نوعی است. اگر این‌طور باشد خبر موثوق به هم که مفید اطمینان نوعی است مانند خبر ثقه باید حجت باشد. بنابراین از روایتی که می‌گوید: «خبر ثقه حجت است» می‌فهمیم که خبر موثوق به نیز حجت است.

این استدلال درست نیست. ما کاشفیت خبر ثقه و افاده‌ی اطمینان نوعی آن را قبول کردیم ولی در خبر ثقه‌ی خصوصیتی وجود دارد که در خبر موثوق به وجود ندارد و آن خصوصیت این است که در سیره‌ی عقلاء خبر ثقه حجت است ولی در نزد آن‌ها خبر موثوق به حجت نیست. و همین کافی است که از خبر ثقه به خبر موثوق به تعدی و الغاء خصوصیت نکنیم.

اما سیره‌ی متشرعه: همان‌گونه که متشرعه به خبر ثقه عمل می‌کردند به خبر موثق به نیز عمل می‌کردند.

برای عمل متشرعه به خبر موثق به دو قرینه ذکر شده است:

قرینه‌ی اول کثرت روایت از ضعاف در بین محدثین است چه در کتب روایی و چه در احادیث شفهی، محدثین و روات ضعیف فوق العاده زیاد هستند. اگر بنا باشد که خبر موثق به حجت نباشد چرا روات این همه اخبار ضعاف و مجاهیل و اخبار مراسیل را نقل می‌کردند. در تمام مراسیل ما نمی‌دانیم که راوی ثقه است یا نیست. این نشان می‌دهد که اصحاب به خبر موثق به عمل می‌کردند.

قرینه‌ی دوم این است که فقهای قدیم کثیراً ما به اخبار ضعیف عمل کرده و برطبق آن فتوا دادند. اگر به کتب استدلالی این فقهاء مراجعه شود مشاهده می‌شود که آنان بسیار به اخبار ضعیف استدلال کرده و برطبق آن فتوا داده‌اند. مثلاً به روایات نبوی - مانند (نهی النبی عن بیع الغرر) - عمل می‌کردند در حالی که روات آن سنی بودند و وثاقت آنان نزد فقهای ما ثابت نیست. یا مثلاً به مقبوله‌ی عمر بن حنظله عمل کرده‌اند در حالی که سندش ضعیف است. این عمل فقهاء حالی از ارتکاز متصل به زمان معصومین: بوده است که در بین متشرعه به اخبار ضعاف عمل می‌شد. بنابراین متشرعه به روایات مرثوق به نیز عمل می‌کردند.

اشکال: هیچ یک از دو قرینه‌ی ذکر شده تمام نیست و سیره‌ی متشرعه بر عمل به خبر موثق به ثابت نیست.

اما قرینه‌ی اول تمام نیست؛ زیرا تاریخ حدیث نشان می‌دهد که محدثین در جمع‌آوری حدیث، به محدث و راوی خیلی توجه نداشتند. آنچه که به عنوان کلام معصوم<sup>۷</sup> نقل می‌شد سعی داشتند که آن را جمع‌آوری کرده و در کتب احادیث خود بیاورند ولو به آن عمل نمی‌کردند. در کتب روایی - مانند کافی و تهذیب و مانند آن - اخبار متعارض ذکر شده است و معلوم است که صاحبان این کتب به بعضی از این روایات عمل نمی‌کردند و یا اصلاً به هیچ یک از آنها عمل نمی‌کردند. پس معنای جمع حدیث، عمل به حدیث نیست.

نکته‌ی دیگر این است که وقتی احادیث ضعیف جمع شود به حد استفاضه می‌رسد یا محفوف به قرائن مفید اطمینان شخصی می‌شود که در این دو صورت، خبر حجت است.

اما قرینه‌ی دوم نیز تمام نیست. بله فقهاء کثیراً ما به اخبار ضعاف عمل کرده‌اند. اما ما از کجا می‌دانیم که این عمل براساس خبر موثق به بوده است؟ ممکن است که برای فقهاء اطمینان شخصی به این اخبار حاصل شده باشد و به این خاطر به اخبار ضعاف عمل کرده‌اند. پس سیره‌ی متشرعه ثابت نیست.

اما به لحاظ سیره‌ی عقلاء: بعضی گفتند که در سیره‌ی عقلاء، خبر موثوق به - که مفید اطمینان نوعی است نه اطمینان شخصی - حجت است به این بیان که در نزد عقلاء، اگر خبر ثقه حجت است به این خاطر است که خبر ثقه مفید اطمینان نوعی است و این ملاک در خبر موثوق به هم وجود دارد پس خبر موثوق به هم حجت است.

این وجه تمام نیست به این معنا که حتی اگر قائل شویم که خبر ثقه از باب اطمینان نوعی، عند العقلاء حجت است باز نمی‌توانیم بگوییم که خبر موثوق به عند العقلاء حجت است - اگر خبر ثقه از باب اطمینان نوعی حجت باشد مشکلی پیدا نمی‌کند؛ زیرا تشخیص خبر ثقه و غیر ثقه آسان است؛ یعنی عرف عامه و عقلاء راحت تشخیص می‌دهند که این خبر، خبر ثقه است و به آن عمل می‌کنند لو این که نکته‌ی اعتبارش در نزد عقلاء افاده‌ی اطمینان نوعی است. اما خبر موثوق به فقط یک علامت دارد و آن علامت این است که خبری است که مفید اطمینان نوعی است - به این شرط که خود شخص، اطمینان شخصی نداشته باشد والا خود اطمینان شخصی حجت است نه خبر - و این چیزی نیست که عرف آن را تشخیص دهد و فقط علماء می‌توانند بفهمند که این خبر با این خصوصیات مفید اطمینان نوعی است یا نیست؛ چون اهل عرف همیشه امور عرفی و غالبی را از شخص خودشان تشخیص می‌دهند. مثلاً وقتی که به یک روایتی برخورد کردیم استظهار خودمان از استظهار عرفی می‌دانیم. حتی در امور تکوینی نیز فهم عرف را بر اساس فهم خودمان به دست می‌آوریم. مثلاً اگر به زید علاقه داریم می‌گوییم که زید محبوب عند الناس است و اگر از عمرو بدمان می‌آید می‌گوییم که عمرو مبعوض عند الناس است چون این دو نفر نزد خودمان این‌گونه‌اند. حتی زشتی و خوبی و مصلحت و مفسده را نیز براساس ذهنیت شخصی خودمان نسبت می‌دهیم.

بنابراین اهل عرف، امور عرفی را از طریق شخص خود تشخیص می‌دهند. در حالی که خبر موثوق به خبری است که مفید اطمینان نوعی است نه اطمینان شخصی تا ما بگوییم که اشخاص می‌توانند اطمینان نوعی را از طریق اطمینان شخص خودشان تشخیص دهند. پس عرف راهی برای فهم اطمینان نوعی ندارد و چیزی که عموم مردم نمی‌توانند آن را بفهمند نمی‌تواند حجت باشد.

آن‌چه که در این جا بیان شد با استظهار نوعی که از طریق استظهار شخصی بدست می‌آید تفاوت دارد؛ چون ما از طریق استظهار شخصی به استظهار نوعی می‌رسیم و استظهار نوعی بر ما حجت است. بنابراین دلیلی بر حجیت خبر موثوق به وجود ندارد.

مورد چهارم: حجیت خبر با واسطه

خبر به دو قسم تقسیم می‌شود: خبر مع الواسطه و خبر بلا واسطه

خبر بلا واسطه خبری است که مضمونش حکم یا موضوع حکم شرعی است مثلاً زراره به من بگوید: «امام علیه السلام فرمودند که نماز جمعه واجب است» خبر مع الواسطه خبری است که مضمون آن خبر حکم یا موضوع حکم شرعی است. مثل این که یک ناقل به من بگوید: «زراره به او خبر داد که امام علیه السلام فرمودند که نماز جمع واجب است». خبر زراره به ناقل خبر بلاواسطه است و خبر ناقل به من خبر مع الواسطه است.

خبر مع الواسطه گاهی دارای یک واسطه است مانند مثالی که ذکر شد و گاهی دارای چند واسطه است. مثلاً ناقل از زراره، عمرو باشد و عمرو به بکر خبر دهد و بکر به من خبر دهد - که در این صورت واسطه دو نفرند - یا بکر به خالد خبر دهد و خالد به من خبر دهد، که در این صورت واسطه سه نفرند.

مرحوم آخوند<sup>۱</sup> در بحث آیه نبأ، اشکال کردند که آیهی نبأ دلالت بر حجّیت خبر عادل نمی‌کند. بعد این مسأله را مطرح کردند که اگر تسلیم شویم که آیهی نبأ دلالت بر حجّیت خبر عادل کند این شبهه وجود دارد که آیا این آیه می‌تواند خبر مع الواسطه را شامل شود یا نمی‌تواند؟

ایشان فرمودند که یک شبهه‌ی عقلی وجود دارد اگر آیهی نبأ بخواهد خبرهای مع الواسطه را شامل شود.

علمای ما نیز این شبهه را در ذیل بحث از آیهی نبأ مطرح کرده‌اند، در حالی که این شبهه مختص به آیهی نبأ نیست بلکه عام است؛ چون دلیل حجّیت خبر واحد یا دلیل لفظی است و یا دلیل لبی است مانند سیره و اجماع. اگر دلیل حجّیت خبر واحد، دلیل لفظی باشد - سنت یا آیه - این سوال مطرح می‌شود بنابراین ذکر آیهی نبأ در طرح این سؤال از باب مثال است.

قبل از بیان شبهه مقدّمه‌ای را ذکر می‌کنیم. بعد از این که ما جعل حجّیت برای خبر واحد را پذیرفتیم، این حجّیت، وقتی به فعلیت می‌رسد که هم خبر واحد فعلی شود - یعنی خبر واحدی وجود داشته باشد، چون خبر واحد موضوع حجّیت است و فعلیت حکم متوقّف بر فعلیت موضوع آن است - و هم شرط حجّیت فعلی شود و آن شرط این است که خبر دارای اثر شرعی باشد یعنی موضوع آن خبر یا حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی باشد - چه اثباتاً و چه نفیاً - مثلاً اگر زاره با ما بگوید که امام علیه السلام فرمود: «سوره واجب است» خبر زراره برای ما بالوجدان محرز است. این خبر موضوع حجّیت است. مضمون کلام زراره وجوب سوره است که یک حکم شرعی است. در این جاست که می‌توانیم بگوییم خبر زراره بر ما حجّت است؛ زیرا خبر زراره دارای اثر شرعی است و آن اثر شرعی منجز شدن وجوب سوره برماست. یا اگر خبری داشته باشیم که بگوید این مایع خمر است این خبر موضوع حجّیت است و مضمون

<sup>۱</sup> - الکفایة: ۲۹۷.

آن خمریت این مایع است که موضوع یک حکم شرعی - یعنی حرمت شرب - است. این خبر هم مشمول دلیل حجّیت خبر واحد است. اما اگر کسی به ما خبر دهد که زید مریض است. این خبر، مضمونش اثر شرعی ندارد؛ نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی. و دلیل حجّیت خبر واحد مثل چنین خبری را شامل نمی‌شود. پس حجّیت خبر، وقتی مغلی می‌شود که اولاً موضوع آن فعلی شود و ثانیاً آن موضوع - یعنی خبر واحد اثر شرعی داشته باشد.

اما اصل شبهه این است که مثلاً زراره از امام علیه السلام وجوب سوره را نقل می‌کند و ناقل این حکم را از زراره برای من نقل می‌کند. خبر ناقل برای من بالوجدان محرز است چون خود ناقل آن را به من گفته است و دلیل حجّیت شامل خبر ناقل می‌شود. بعد از آن خبر زراره بالتعبّد برای من ثابت می‌شود، چون من از خود زراره خبر را شنیدم بلکه از ناقل از زراره آن را شنیدم. بعد از آن مضمون خبر زراره - یعنی وجوب سوره - هم به دلیل حجّیت، برای من ثابت می‌شود. در این حال محذوری پیش آمده است که این محذور به صیغ عدیده تقریب شده است و ما به دو تقریب اشاره می‌کنیم.

تقریب اول: گفته شد که شمول دلیل حجّیت ابتداءً نسبت به خبر ناقل و بعد نسبت به خبر زراره مستلزم این است که حکم موضوع خودش را ثابت کند - یعنی محقّق موضوع خودش باشد. - و این امر محال است؛ زیرا هر حکمی رتبه از موضوع خود متأخر است چون فعلیت حکم متوقّف بر فعلیت موضوعش است. اما لازم می‌آید که حکم محقّق موضوع خودش باشد؛ زیرا در مثال مذکور، خبر زراره برای من بالتعبّد - یعنی به حجّیت خبر واحد - ثابت است. حجّیت حکم است و خبر موضوع آن است پس حجّیت، موضوع خودش را که خبر واحد است برای من ثابت کرده است. خبر ناقل برای من الوجدان ثابت است. اما خبر زراره بالوجدان برای من ثابت نیست زیرا من از او خبر را شنیدم بلکه خبر او بالتعبّد برای من ثابت است یعنی به حجّیت خبر ناقل، خبر زراره را ثابت کردیم و حال این که حجّیت حکم است و خبر موضوع آن است و این موضوع بوسیله‌ی حکم ثابت شده است و این محال است زیرا حکم رتبه متأخر از موضع است و امر متأخر نمی‌تواند محقّق امر متقدّم باشد.

تقریب دوم: در ما نحن فیه اتحاد شرط و مشروط لازم می‌آید. هر شرطی رتبه بر مشروط مقدم است و مشروط در رتبه از شرط خود متأخر است و اتحاد شرط و مشروط موجب از بین رفتن تقدّم و تأخّر بین آن دو است. در ما نحن فیه اگر دلیل حجّیت بخواهد خبر ناقل را شامل شود شرطش این است که خبر ناقل اثر شرعی داشته باشد و اثر شرعی خبر اول در مثال حجّیت خبر زراره است پس حجّت خبر زراره شرط حجّیت است و از این بیان، لازم می‌آید که حجّیت هم شرط باشد و هم مشروط باشد و این محال است. بنابراین ادله لفظیه‌ی حجّیت خبر واحد - چه آیه باشد و چه روایت باشد - شامل خبر محل الواسطه نمی‌شود.

جواب این شبهه این است که دلیل حجّیت، یک قضیه‌ی حقیقه است. در قضایای حقیقه، هر قضیه به عدد موضوع و به عدد شرط منحلّ می‌شود - یعنی ما به تعداد موضوع و به تعداد شرط، حکم داریم، مثلاً اگر مولی فرمود: «تجب صلاة الظهر على المكلف عند الزوال». مکلف موضوع است و شرط وجوب صلات ظهر، زوال است. ما به تعداد زوال - در روزهای متعدّد - و به تعداد مکلفین وجوب صلات ظهر داریم.

تطبیق این قاعده بر ما نحن فیه این است که ما دو خبر داریم؛ یکی خبر ناقل و دیگری خبر زراره است. خبر ناقل یک حجّیت دارد و خبر زراره یک حجّیت دارد. خبر ناقل موضوع برای حجّیت اوّل است و خبر زراره موضوع برای حجّیت دوّم است و ما خبر زراره را - که موضوع حجّیت دوّم است - به حجّیت اوّل ثابت کردیم. آن‌چه که محال است این است که حکم موضوع خودش را ثابت کند. اما اگر این یک حکم موضوع حکم دیگر را ثابت کند، محال نیست.

نسبت به تقریب دوّم هم می‌گوییم که حجّیت خبر زراره شرط حجّیت اوّل - یعنی حجّیت خبر قاتل - است نه این که شرط حجّیت خودش باشد، پس ما دو حجّیت داریم و شرط و مشروط اتحاد ندارد بلکه دو تا هستند. اگر حجّیت خبر زراره شرط حجّیت خبر زراره باشد، اتحاد شرط و مشروط لازم می‌آید. بنابراین هر دو تقریب ذکر شده ناتمام است.

#### مورد پنجم: حجّیت خبر مستفیض

در بین متأخرین رایج شده است که خبر مستفیض حجّت است و در فقه از آن بسیار استفاده کرده‌اند. مثلاً از این طریق تعدادی از مراسیل ابن ابی عمیر را تصحیح کرده‌اند چون در بعضی از مراسیل ایشان آمده است: (ابن ابی عمیر عن غیر واحد عن الامام ۷ (غیر واحد) در جایی گفته می‌شود که راوی حداقل سه نفر باشند. به یک نفر یا دو نفر (غیر واحد) نمی‌گویند. وقتی راوی سه نفر شدند معلوم می‌شود که روات به حدّ استفاضه رسیده‌اند و چون خبر مستفیض حجّت است پس این روایت ابن ابی عمیر حجّت می‌شود.

ما اولاً باید ببینیم که خبر مستفیض چه خبری است؟ و ثانیاً ببینیم که دلیل حجّیت خبر مستفیض چیست؟

در مورد خبر مستفیض سه تعریف وجود دارد:

تعریف اوّل که برخی آن را اشتهر تعاریف دانستند، این است که خبر مستفیض، خبری است که روات آن بیش از سه نفر باشند.



(استفاضه) در ابتداء اصطلاح اهل حدیث بود و بعد علمای اصول این اصطلاح را از آنان اخذ کردند و گفته شد که در نزد اهل حدیث این اصطلاح زمانی اطلاق می‌شود که روات یک خبر بیش از سه نفر باشند.

تعریف دوم: (غالباً اصولیون این تعریف را می‌گویند)

خبر مستفیض خبری است که رواتش بیش از دو نفر باشند یعنی حداقل سه نفر باشند. امروزه که (خبر مستفیض) گفته می‌شود، این تعریف مراد است.

تعریف سوم از کلام مرحوم آقای خویی<sup>۱</sup> در فقه استفاده شده است. ایشان فرمودند: خبر مستفیض خبری است که مفید اطمینان باشد. ایشان در بحث دفن میت این عبارت را دارند: «ان الروایة المستفیضة هی التي توجب اقل مراتب الاطمینان بصورها عن المعصوم<sup>۷</sup> و مع انحصار الروایة فی ثلاثة او اربعة و کلها ضعاف کیف تكون الروایة مستفیضة و موجبة للاطمینان بصورها».

مرحوم حاج آقا رضا همدانی روایتی را نقل کرد و فرمود که این روایت مستفیضه است. مرحوم آقای خویی به ایشان اشکال کرد که روات این روایت سه یا چهار نفر هستند و همه‌ی آنان ضعیف هستند چگونه این روایت مستفیضه و موجب اطمینان است. پس به نظر مرحوم آقای خویی روایت مستفیضه روایتی است که موجب اطمینان است.

این سه تعریف وجود دارد و این تعاریف مهم نیست زیرا کلمه استفاضه در کتاب و سنت نیامده است تا ببینیم معنایش چیست.

عمده این است که ببینیم از دلیل حجّیت چه چیزی استفاده می‌کنیم؟

اگر خبر مستفیض داشته باشیم یعنی تعداد رواتش چند نفر باشند و بعضی از این روات ثقه باشند این روایت در خبر ثقه داخل می‌شود و از محل بحث ما خارج است. محل بحث ما جایی است که هیچ یک از مخبرین موثق نباشد.

کما این که تعریف سوم - یعنی تعریف مرحوم آقای خویی - هم از محل بحث ما خارج است؛ چون حسب فرض اطمینان مانند قطع خودش فی نفسه حجّت است.

پس محل بحث روایتی است که رواتش متعدّدند و هیچ یک از آنان ثقه نیستند و از خبر آنان برای ما اطمینان شخصی حاصل نشده است.

<sup>۱</sup> - التقیح ۹: ۱۶۸.

برای حجّیت این خبر مستفیض به وجوهی استدلال شده است.

وجه اول: کلامی از مرحوم شهید ثانی در مسالک ۱ است. ایشان فرمود: اگر از خبر مستفیض ظن نوعی پیدا شود این اولی به حجیت از بین است؛ زیرا ظن نوعی که از خبر مستفیض پیدا می‌شود اقوی از ظن نوعی است که از بینه حاصل می‌شود.

این وجه تمام نیست؛ زیرا حجّیت خبر ثقه از باب افاده‌ی ظن نوعی نیست و الاّ خبر ضعیف هم غالباً مفید ظن نوعی است.

وجه دوم: عمده در این وجه، صحیح‌هی حرّیز ۲ است که از آن استفاده شده است که خبر مستفیض حجّت است.

مضمون این صحیح‌هی این است که اسماعیل فرزند امام صادق ۷ مقداری دنانیر داشت و می‌خواست با آن‌ها تجارت کند. او شنید که شخصی به طرف یمن می‌رود، تصمیم گرفت تا آن پول را به این شخص بدهد که با آن تجارت کند. او خدمت پدرش رفت و با او مشورت کرد. امام صادق ۷ او را از این کار نهی کردند و فرمودند که مصلحت نیست. عرض کرد: چرا؟ امام صادق ۷ فرمود که مگر نشنیدی که مردم می‌گویند او شارب الخمر است؟ او گفت: بله شنیدم، اما مردم از این حرف‌ها زیاد می‌زنند. او به حرف پدرش گوش نکرد و دنانیرش را به شخص مذکور داد و وقتی که او به یمن رفت تمام دنانیر اسماعیل را خرج کرد و چیزی به اسماعیل برنگرداند. وقتی که اسماعیل در حال طواف کردن به خدا شکوه و شکایت کرد. امام صادق ۷ که در حال طواف بود شکوهی او را شنید، دستی به پشت او زد و فرمود: تو نباید به خدا شکوه کنی زیرا خودت دنانیرت را به کسی سپردی که نباید او را امین قرار می‌دادی مگر نمی‌دانستی که مردم در مورد او می‌گویند که او شارب خمر است. بعد امام صادق ۷ این آیه را که در وصف پیامبر اکرم ۶ است تلاوت کرد: «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يَوْمُنَ لِلْمُؤْمِنِينَ» و بعد فرمود که (يَوْمُنَ) به معنای (يَصْدُقُ) است؛ یعنی رسول خدا ۶ سخن خدا و سخن مؤمنین را تصدیق می‌کرد. در ذیل روایت دارد: مگر این آیه را نخواندی که خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَوَتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم» بعد فرمودند: کدام شخص سفیه‌تر از شارب الخمر است؟!

وجه دلالت صحیح‌هی مذکور این است که اسماعیل شنیده بود که این فرد شارب الخمر است اماّ برایش اطمینان حاصل نشده بود؛ چون اگر برای او اطمینان حاصل می‌شد سؤال نمی‌کرد. او به پدرش عرض کرد که من ندیدم او شرب خمر کند فقط آن را از مردم شنیدم. پس به استفاضه - یعنی اخبار عدیده - به او رسیده بود که فلانی شارب

۱- مسالک ۲: ۲۸۵.

۲- الوسائل ۱۹: ۸۲ / کتاب الودیعة، ب ۶، ح ۱.

الخمر است و امام ۷ او را در مخالفت با این خبر مستفیض ملامت کرد. اگر خبر مستفیض معتبر و حجت نبود وجهی برای ملامت و مؤاخذه‌ی امام ۷ وجود نداشت. به همین خاطر گفته شد که این روایت به وضوح بر حجّیت خبر مستفیض دلالت دارد.

بر استدلال به این روایت اشکالاتی وارد شده است و ما به دو اشکال اشاره می‌کنیم.

اشکال اول از مرحوم شیخ ۱ است. ایشان فرمود که اولاً از این روایت نمی‌توان فهمید که خبر مستفیض حجت است. از حدیث استفاده می‌شود که شهادت مؤمن - یعنی خبرش - حجت است نه خبر مستفیض. شرط خبر مستفیض این نیست که مخبرین مؤمن باشند. و ثانیاً از این روایت استفاده می‌شود که شهادت مؤمن واحد هم حجت است نه خبر مستفیض. چون در ذیل روایت امام صادق ۷ بعد از ملامت فرزندش اسماعیل فرمود: «یا بنی ان الله عزوجل يقول فی کتاب: «یؤمن بالله و یومن للمؤمنین» و بعد امام ۷ آیه را چنین تفسیر کردند که حق تعالی درباره‌ی رسول خدا می‌فرماید: «یصدق الله ویصدق للمؤمنین» کلمه‌ی (مؤمنین) گرچه جمع است ولی درجنس ظهور دارد. مثل این که گفته می‌شود: (فلانی به علماء احترام می‌گذارد) معنای جمله مذکور این نیست که او به جماعت علماء احترام می‌گذارد بلکه معنایش این است که او به عالم احترام می‌گذارد. و در ما نحن فیه وقتی که گفته شد او مؤمنین را تصدیق می‌کند یعنی او مؤمن را تصدیق می‌کند و قولش را می‌پذیرد. بعد حضرت این گونه تفریع کردند که: «فاذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم» در این جا نیز مراد از (المؤمنون) جنس است یعنی گر مؤمنی چیزی گفت قولش را قبول کن. پس مرحوم شیخ از این ذیل استفاده کرد که روایت در مقام بیان قبول شهادت - یعنی خبر - مؤمن است، چه مؤمن واحد باشد چه کثیر باشد و حال این که در استفاضه اولاً تعداد مخبر باید کثیر - سه به بالا - باشد و ثانیاً ایمان معیار نیست در حالی که در روایت (مؤمنین) ذکر شده است.

و مراد از (مؤمنین) مسلمین است چون در روایت (يقول الناس) آمده است.

اشکال دوم این است که روایت اشاره به یک قضیه‌ی خارجی دارد و ما نمی‌دانیم که عدد مخبرین در آن قضیه چه مقدار بوده است. از لفظ (الناس) استفاده می‌شود که تعداد آنان زیاد بوده است و وقتی که عدد مخبر زیاد باشد عقلاء به آن ترتیب اثر می‌دهند ولی بحث ما در این است که اگر مخبر متعدّد - ولو به تعداد سه نفر - باشد آیا این خبر حجت است؟

بنابراین از صحیح‌هی حریز استفاده می‌شود که خبر مستفیض حجت است.

وجه سوم: (عمدتاً متأخرین به این وجه تمسک کردند) تمسک به سیره عقلاء است. گفته شد که در سیره‌ی عقلاء، اگر سه نفر خبر را بدهند که احتمال تواطی آنان بر کذب نباشد - مانند سه نفری که کاملاً نسبت به یکدیگر غریب‌اند و از هم فاصله دارند - چنین خبری قطعاً عندالعقلاء حجت است و وجهش این است که ما قبول کردیم که در سیره عقلاء خبر ثقه حجت است و این امر بر دو اساس است: یکی براساس حساب احتمالات است. یک امر مرتکز در ذهن هر عاملی است که احتمال اصابت خبر ثقه به واقع زیاد است ولو به حد اطمینان نیست؛ زیرا کذب خبری در خبر ثقه، از خطا و غفلت ناشی می‌شود و به‌طور کلی خطا و غفلت در امور حسی، فرد نادرست است. و دوم براساس حفظ نظام اجتماعی است یعنی اگر بنا باشد که عقلاء به احتمال خطا و غفلت در خبر ثقه اعتناء کنند و خبر ثقه از اعتبار ساقط شود، این موجب اختلال نظام اجتماعی است. این دو نکته باعث شده است که عقلاء در دایره‌ی خودشان به خبر ثقه اعتماد کرده و حجیت آن را اعتبار کنند.

این دو نکته در خبر مستفیض نیز وجود دارد. اما نکته‌ی اول وجود دارد؛ چون براساس حساب احتمالات، احتمال خطا در خبر مستفیض - که حداقل سه راوی دارد و شرطش هم این است که ما یقین داریم که آنان تواطی بر کذب نکردند - کمتر است از احتمال خطا در خبر ثقه. پس نکته‌ی اول وجود دارد نکته دوم هم وجود دارد؛ چون اگر عقلاء بخواهند در این گونه اماراتی که هم سطح با خبر واحد و حتی بهتر از آن است به احتمالات خطا اعتناء کرده و به آن ترتیب اثر دهند اختلال نظام اجتماعی به وجود می‌آید و اتفاق عقلاء در این جهت تصادفی نبوده است بلکه براساس همین ملاکی است که ذکر شد. با وجود این دو نکته در خبر مستفیض عقلاء به آن عمل کرده و آن را حجت می‌دانند. و در این سیره‌ی عقلاء نمی‌توان تردید کرد.

فقط دلیل امضای سیره‌ی عقلاء باقی می‌ماند. گفته شد که تعداد زیادی از روایاتی که در دست ما وجود دارد خبر ثقات نیست ولی خبر مستفیض هست. لاقلاً اصحاب با توجه به ارتکازی که دارند در معرض این است که به خبر مستفیض عمل کنند. اگر شارع مقدس راضی به عمل به آن در دایره‌ی شریعت نبود باید آن را بیان می‌کرد. ارتکاز عمل به خبر مستفیض از ارتکاز عمل به قیاس قوی‌تر است و بیش‌تر در محل ابتلاء است. چون اکثر روایات ما ضعیف است و در این اخبار ضعیف، مقدار معتناهی از آنها، اخبار مستفیض هستند اگر واقعاً خبر ثقه در دایره‌ی شریعت در نزد شارع مقدس حجت نبود باید آن را بیان می‌کرد. در حالی که در این جهت بیان ی از او نیامد. بنابراین معلوم می‌شود که این سیره‌ی عقلاء را امضاء کرده است. پس خبر مستفیض - ولو این که مخبرین آن سه نفر باشند - حجت است و شرط آن این است که ما مطمئن باشیم مخبرین تواطی بر کذب ندارند.

این شبهه‌ی تواطی بر کذب در مرسلات ابن ابی عمیر وجود دارد زیرا ما (غیر واحد) را نمی‌شناسیم و ممکن است که آنان تواطی بر کذب کرده باشند و آن خبر را از امام ۷ جعل کرده باشند بنابراین حجّیت خبر مستفیض را قبول کردیم و این تمام کلام در حجّیت خبر مستفیض بود.

مورد ششم: حجّیت خبر واحد در موضوعات

کسانی که قائل به حجّیت خبر ثقه شدند اتفاق کردند که خبر ثقه در مورد احکام - یعنی مضمون خبر ثقه، اثباتاً یا نقیاً حکم شرعی باشد - حجّت است. پس اگر خبر ثقه گفت: (سوره در نماز واجب است) این خبر حجّت است. یا اگر گفت: (غسل جمعه مستحب است) حجّت است؛ زیرا مدلول التزامی آن، عدم وجوب غسل جمعه است. و اگر خبر ثقه گفت: (نماز جمع در عصر غیبت واجب نیست). حجّت است و دو تکلیف در آن وجود دارد: مدلول مطابقی آن نفی وجوب نماز جمعه در این عصر است و مدلول التزامی آن وجوب نماز ظهر در این عصر است. پس اگر خبر ثقه متضمن ثبوت یا نفی یک تکلیف باشد حجّت است.

آن چه که بین فقهاء مورد اختلاف واقع شده است این است که آیا خبر ثقه در موضوعات حجّت است؟ مثل این که خبر ثقه گفت: «این مانع خمر است» یا گفت: «من ماه را رؤیت کردم» یا گفت: «این آب پاک است، یا نجس است».

عده‌ای از بزرگان فقه‌های ما قائل به حجّیت و عده‌ای از بزرگان فقه‌های ما قائل به عدم حجّیت شدند و عده‌ای نه قائل به حجّیت و نه قائل به عدم حجّیت شدند، مانند صاحب عروه که در این مسأله احتیاط کردند و نتیجه‌ی احتیاط عدم حجّیت است.

کسانی که قائل به عدم حجّیت خبر ثقه در موضوعات شدند می‌گویند که در موضوعات (بینه) حجّت است. در لسان فقهاء به خبر دو شخص عادل (بینه) گفته می‌شود. ما باید ببینیم دلیل قائلین به حجّیت و قائلین به عدم حجّیت آن چیست؟

قائلین به حجّیت عمدتاً به دو دلیل استدلال کردند.

دلیل اوّل سیره‌ی عقلاء است. در سیره‌ی عقلاء که خبر ثقه حجّت است در آن فرقی بین حکم و موضوع نیست و در موالی عرفیه همان طوری که عند العقلاء در دایره‌ی احکام به خبر ثقه عملی می‌شود، عند العقلاء در دایره‌ی موضوعات نیز به خبر ثقه عمل می‌شود.

علمای ما راجع به حجّیت خبر ثقه از طریق سیره‌ی عقلاء بر دو دسته‌اند: یک دسته گفتند که در سیره‌ی عقلاء، خبر ثقه حجّت نیست و دسته‌ای گفتند که حجّت است. اما کسانی که قائل به حجّیت آن شدند اتفاق دارند که در سیره‌ی عقلاء فرقی بین احکام و موضوعات نیست. یعنی کسی پیدا نشده است که بگوید: در سیره‌ی عقلاء، خبر ثقه در احکام حجّت است و در موضوعات حجّت نیست. حتّی کسانی که گفته‌اند: خبر ثقه در موضوعات حجّت نیست، گفتند که در سیره‌ی عقلاء خبر ثقه در موضوعات حجّت است منتهی قائل به عدم حجّیت آن شده‌اند چون گفتند که شارع مقدّس از این سیره ردع کرده است.

دلیل دوم سنّت است. و آن روایت صحیح‌ه‌ی (العمری و ابنه ثقتان فما أدّیا الیک عنی یؤدیان) ۱ است و از این روایت استفاده می‌شود که خبر ثقه در موضوعات حجّت است.

در استدلال به این روایت دو تقریب ذکر شده است:

تقریب اول: ظاهر این روایت مربوط به خبر ثقه در احکام است چون بعد از این که امام فرمودند: (فما أدّیا عنی فعنی یؤدیان) وثقه آن چه که از امام ۷ نقل می‌کند خبر در احکام است و هیچ وقت از امام ۷ نقل نمی‌شود که (فلان مایع خمر است) یا (فلان روز اول ماه است) چون خبر از این‌ها مربوط به امام ۷ نیست. با این وجود از همین روایت - که موردش حجّیت خبر ثقه در احکام است - استفاده می‌شود که خبر ثقه در موضوعات نیز حجّت است به این بیان که این روایت ولو لسانش تعلیل نیست اما به فهم عرفی از آن تعلیل استفاده می‌شود. امام ۷ ابتداء فرمود: (العمری و ابنه ثقتان) و بعد تفریع کرد: (فما أدّیا الیک عنی فعنی یؤدیان) این به منزله‌ی آن است که امام ۷ فرموده است: (فما أدّیا الیک عنی فعنی یؤدیان لکونهما ثقتین) یعنی فهم عرفی از روایت مذکور این است که اعتبار قول آنان به‌خاطر وثاقتشان است. و این امر، امر مرکوزی در اذهان است که وثاقت منشأ حجّیت خبر است بدون این که فرقی بین خبر در حکم و خبر در موضوع باشد. پس کأنه امام ۷ به امر مرکوزی تعلیل کردند که هم در خبر از حکم و هم در خبر از موضوع وجود دارد. این تقریب را مرحوم آقای صدر ۲ پذیرفته است.

تقریب دوم: این روایت مختص به احکام نیست، بلکه موضوعات را هم شامل می‌شود. موضوعات احکام - چه احکام وضعیه و چه احکام تکلیفیه - بر دو دسته‌اند. یک دسته از موضوعات، از امور تکوینییه صرف هستند، مثلاً (خمر) که موضوع نجاست است. یا (زوال شمس) که موضوع وجوب نماز است و (خبر ثقه) که موضوع حجّیت است. دسته دوم موضوعاتی‌اند که در عین این که موضوع هستند خودشان نیز از احکام شرعی هستند، مانند نجاست عصیر عنبی که

۱- الوسائل ۲۷: ۱۳۸ / أبواب صفات القاضي، ب ۱۱، ح ۴.

۲- البحوث ۴: ۴۲۵.

خودش حکم است ولی موضوع حکم شرعی - یعنی حرمت شرب - نیز است. و (فما أدّیا) که راجع به احکام است هم احکامی را شامل می‌شود که موضوع حکم شرعی نیستند و هم احکامی را شامل می‌شود که موضوع حکم شرعی هستند پس اگر ثقه‌ای از امام ۷ نقل کند که «عصیر عنبی نجس است». قولش حجّت است نه به این خاطر که نجاست دارد، چون تنجیز و تعذیر فقط در وجوب و حرمت است، بلکه به این خاطر که نجاست موضوع برای حرمت شرب است. یا مثلاً وقتی خبری از امام ۷ وارد شد که «کلب نجس است» حجّت است زیرا نجاست کلب موضوع یک تکلیف شرعی - یعنی وجوب اجتناب از کلب - است پس (ما أدّیا) هم خبر از حکم تکلیفی را شامل می‌شود و هم خبر از یک حکم وضعی را - که موضوع یک حکم تکلیفی است - شامل می‌شود و شمولش نسبت به این حکم وضعی، به اعتبار حکم تکلیفی است.

حال اگر کسی گفت: (فما أدّیا) احکامی را هم که موضوع تکالیف است شامل می‌شود، فقهیاً و عرفیاً فرقی نیست بین جایی که موضوع یک تکلیف امر تکوینی - مثل خمریت که موضوع حکم شرعی است - باشد یا حکم شرعی باشد مثل نجاست عصیر عنبی؛ چون دلیل اعتبار، خبر از نجاست را فقط به لحاظ حکم تکلیفی آن شامل می‌شود و اگر شرب نجس در شریعت حرام نبود خبر حالی نجاست عصیر عنبی مشمول دلیل حجّیت نبود؛ چون حجّیت به معنای تنجیز و تقدیر است و باید پای یک تکلیف یا نفی یک تکلیف در بین باشد. پس ما از (فما أدّیا عین فعنی یؤدیان) نسبت به موردش الغاء خصوصیت می‌کنیم و آن را به امور تکوینی محض - مثل خمریت - تعمیم می‌دهیم.

این دو دلیل، عمده دلیلی است که بر حجّیت خبر واحد در موضوعات اقامه شده است.

قائلین به عدم حجّیت، سیره‌ی عقلاء بر حجّیت خبر ثقه در موضوعات را پذیرفتند، منتهی گفتند که شارع مقدّس از این سیره در دایره‌ی موضوعات ردع کرده است. رادع روایاتی است که در این زمینه وارد شده است. این روایات بر دو طائفه‌اند، یک طائفه روایات عامّ است و طائفه‌ی دوّم در موارد خاصه - مثل شهادت و امثال آن - وارد شده است.

در طائفه‌ی اوّل فقط یک روایت وجود دارد و آن روایت مسعده بن صدقه است که در این روایت مثال‌های مختلف ذکر شده است و یک ضابطه‌ی کلی در تمام موارد - یعنی ما کولات و امثال ذلک - می‌دهد. در آن آمده است: «عن أبی عبد الله ۷ قال: سمعته یقول: کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلّم أنّه حرام بعینه فتدعه من قبل تمسّک، و ذلک مثل الثوب یكون علیک قد اشرتیة وهو سرقة، أو المملوک عندک ولعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبیع قهراً، أو امرأه تحتک وهی أختک أو رضیعتک، و الأشياء کلّها علی هذا حتّی یستبمن لک غیر ذلک، أو تقوم به البینه»<sup>۱</sup>.

<sup>۱</sup> - الوسائل ۱۷: ۸۹ / أبواب ما یکتسب به، ب ۴، ح ۴.

وجه دلالت این روایت این است که حضرت فرمود: «او تقوم به البینه». (بینه) به خبر دو عادل گفته می‌شود. اگر خبر ثقه در موضوعات حجت باشد وجهی برای ذکر (بینه) نیست زیرا مقام، مقام تحدید است و ذکر (بینه) مفهوم دارد. این جمله در ذیل مثال‌های مختلف قرار گرفته است و از آن معلوم می‌شود که در همه‌ی موضوعات بینه لازم است.

براستدلال به این روایت اشکالاتی وارد شده است.

اشکال اول در مورد سند این روایت است. در سند این روایت، مسعد بن صدقه وجود دارد که توثیق ندارد. بخلاف مسعد بن صدقه را قبول کردند. مانند مرحوم مجلسی که قائل است: وقتی روایات مسعد بن صدقه را در نظر بگیریم می‌بینیم که با توجه به کثرت این روایات، همه‌ی آن‌ها از یک وزانت و استواری برخوردار هستند و مطابق با مشهور است. لذا ایشان بر این اساس روایت مسعد بن صدقه را قبول می‌کند و او را ثقه می‌داند و این به اطمینان شخصی مرحوم مجلسی بر می‌گردد.

اشکال دوم: گفت شد که دلالت این روایت تمام نیست، چون در روایت کلمه‌ی (بینه) ذکر شده است و معلوم نیست که در زمان امام صادق ۷ این کلمه به معنای اصطلاح فقهی - یعنی خبر دو عادل - مراد بوده است. ممکن است مراد از (بینه)، (ما یكون مبیناً عند العقلاء) باشد. مثلاً خبر ثقه عند العقلاء (مایکون مبیناً) است.

این اشکال وارد نیست. مراد از (بینه) خبر دو عادل است و قرینه‌اش جمله قبل از کلمه‌ی (بینه) است که امام ۷ فرمود: «حتی یستبین لک غیر ذلک» یعنی تا این که مطلب برای تو مبین و واضح شود. اگر (بینه) به معنای (مایبین) یا (ما یكون مبیناً) باشد، تکرار در کلام لازم می‌آید. پس ظاهراً مراد از (بینه)، بینه شرعی یعنی خبر دو عادل است.

اشکال سوم: با قطع نظر از اشکال سندی و پذیرفتن دلالت، سیره‌ی مرکوزی در حجّیت خبر ثقه در موضوعات وجود دارد که با امثال این روایت قابل ردع نیست. این سیره‌ی مرکوز به مراتب اقوی از سیره در باب قیاس است که روایات بسیار زیادی در ردع آن آمده است. اگر واقعاً در شریعت خبر ثقه در موضوعات حجت نبود باید بیانی بسیار اکثر و آكد و اشد از یک روایت می‌رسید. و این روایت صلاحیت ردع از ارتکاز و سیره‌ی عقلایی در حجّیت خبر ثقه در موضوعات را ندارد.

طائفه‌ی دوم روایاتی در موارد خاصه است. در روایات متفرقه در موارد مختلف آمده است که خبر و شهادت یک نفر در موضوعات کافی نیست و باید دو نفر خبر و شهادت دهند ما به عمده‌ی روایات - بعضی را بخصوصه و بعضی را به صورت مجموعی - اشاره می‌کنیم.



یکی از این روایات صحیحہ عبد الله بن سلیمان است که در آن آمده است: «عن ابی عبد الله ۷ فی الجبن، قال: کلّ شیء لک حلال حتّی یجیئک شاهدان ۷ فیہ میتة» ۱.

(أن فیہ میتة) قرینه است بر این که روایت مورد خاصّ - یعنی مأکولات - را بیان می کند.

وجه دلالت روایت روشن است. اگر خبر ثقه‌ی واحد در مورد جبن حجّت بود امام نمی فرمود: «حتّی یجیئک شاهدان» یعنی امام ۷ شهادت و خبر دو شاهد را لازم نمی دانست متفاهم عرفی از روایت است که در این مورد شهادت و خبر یک نفر کافی است.

روایت دوم صحیحہ ی محمد بن مسلم است که در آن آمده است: «عن أحدهما ۸ قال: سألتہ عن رجل ترک مملوکاً بین نفر فشہد أحدهم أن المیت أعتقه قال: ان کان الشاهد مرضیاً لم یضمن و جازت شہادته فی نصیبہ ویستسعی العبد فیما کان للورثة» ۲.

وجه دلالت روایت این است که امام ۷ فرض کردند که شاهد مرضی است یعنی ورثه‌ی دیگر او را قبول دارند و مورد اعتماد و وثوق آنان است. با این حال قول او حجّت نیست. اگر شاهد ثقه باشد شهادت و خبر او به منزله‌ی اقرار است و به اندازه‌ی سهم خودش ارث نمی برد و عبد باید با کار کردن سهم دو وارث دیگر را که قیمت دو سوم خودش است به آنان بپردازد. اگر قول این شاهد که ثقه است حجّت بود عبد باید آزاد می شد و لازم نبود که برود کار کند و سهم دو وارث دیگر را بدهد. این حکم امام ۷ حکم تعبّدی در مورد شخص مرضی است که اگر این فرد مورد اعتماد ورثه است. عبد باید قیمت ما بقی را به وارث دیگر بدهد.

مجموعه‌ای از روایات عدیده راجع به زنان داریم که شهادت آنان به تنهایی قابل قبول نیست. در باب مرافعه و غیر آن این روایات ذکر شده است. در باب رضاع و عدّه و نکاح روایاتی آمده است که شهادت زن پذیرفته نمی شود مگر مواردی که استثناء شده است. و در بعضی موارد دیگر داریم که شهادت زنان وقتی پذیرفته می شود که به شهادت یک مرد ضمیمه شود. از این روایات استفاده می شود که شهادت یک مرد هم به تنهایی پذیرفته نمی شود مگر این که با شهادت دو زن ضمیمه شود. مرحوم صاحب وسائل تمام این روایات را در جزء ۲۷، باب ۲۴، از کتاب شهادت ذکر کرده است. این روایات فی الجمله مؤید آن است که شارع مقدّس در موضوعات سلوکی غیر از سلوک عقلایی - که بین زن و مرد تفاوتی نمی گذارند - دارد.

۱- الوسائل ۲۵: ۱۱۸ / أبواب الأئمة المباحة، ب ۶۱، ح ۲.

۲- الوسائل ۲۳: ۸۸ / کتاب العتق، ب ۵۲، ح ۱.

یک دسته از روایات داریم که در باب ثبوت هلال باید دو مرد عادل شهادت دهند و شهادت یک مرد کافی نیست. در این باره می‌توان به کتاب وسائل، جزء ۱۰، باب ۱۱، از ابواب احکام شهر رمضان مراجعه کرد.

یک دسته از روایات داریم که در آن آمده است که در شهادت - یعنی در اخبار از حاکم - خبر ثقه‌ای واحد حجت نیست. از اخبار از موضوعات در نزد حاکم تعبیر به شهادت شده است، چون حکم آن با شهادت یکسان است. مثلاً در علم بحث می‌شود که آیا توثیق نجاشی از باب خمر است یا از باب شهادت است؟ اگر از باب شهادت باشد معنایش این است که «بینه» لازم است. مراد از شهادت در این جا شهادت به معنای اخص یعنی شهادت در باب قضاء است. برای مطالعه‌ی روایات ذکر شده به کتاب وسائل جزء ۲۷، باب ۴۴، از ابواب کتاب شهادات مراجعه کنید.

علاوه بر آن چه که گفته شد باید دو نکته در نظر گرفته شود. نکته‌ی اول این است که از مسلمات فقه است که در بحث قضاء خبر واحد حجت نیست. و مراد این نیست که اگر شاهد واحد خبر داد خبرش حجت نیست بلکه معنایش این است که در تشخیص مدعی از منکر مانند (ید) عمل نمی‌کند در تشخیص مدعی از منکر نزاع معروفی واقع شده است. یکی از نظریاتی که در تعیین این دو ذکر شده است این است که بینیم قول کدامیک از این دو موافق با اصل است و قول کدامیک مخالفت با اصل است. هر کس که قولش موافق یا اصل است منکر است و هر کس که قولش مخالفت با اصل است مدعی است. مثلاً اگر خالد گوید: «خانه‌ای که زید در آن زندگی می‌کند مال من است» قول خالد مخالفت با اصل - یعنی (ید) - است چون زید در آن خانه ید دارد. بنابراین خالد مدعی می‌شود و زید که قولش موافق با اصل است منکر می‌شود. حال اگر خانه تحت ید هیچ یک از خالد و زید نباشد و هر کدام از این دو ادعای مالکیت آن را کنند و خبر ثقه‌ی واحدی نزد حاکم قائم شود که این خانه مال زید است در این جا گفته شد که خبر ثقه حجت نیست یعنی نمی‌تواند مانند (ید) عمل کند و کاری کند که زید منکر و خالد مدعی شود بلکه در فرض مذکور هر دو مدعی محسوب می‌شوند. وقتی که گفته می‌شود «خبر ثقه در قضاء معتبر نیست» این معنا مراد است. و این غیر از آن است که گفته می‌شود «خبر ثقه در شهادت معتبر نیست» مراد از این جمله این است که با خبر او چیزی ثابت نمی‌شود و به عبارت دیگر مراد این است که اگر شاهد واحد خبر داد حجت نیست.

نکته‌ی دوم این است که در تمام حدود شرعی بدون استثناء خبر ثقه‌ی واحد حجت نیست. بلکه در آن تعدّد معتبر است. منتهی در بعضی از حدود خبر دو عادل و در بعضی دیگر از آن خبر چهار عادل معتبر است.

جمع‌بندی آن چه که گفته شد این است که اگر فقیه این موارد متفرقه - در شهادتات و قضاء و حدود و میراث و ماکولات و عده و رؤیت هلال - را در نظر بگیرد برایش قطع ساحل می‌شود که شارع مقدّس در موضوعات خبر ثقه را اعتبار نکرده است و آن را ردع کرده است. لذا فقهاء خبر واحد را در موضوعات حجت نمی‌دانند.

بر این استدلال اشکالاتی وارد شده است و ما به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

اشکال اول این است که ما از روایات مذکور وقتی می‌توانیم قطع به ردع پیدا کنیم که یک جهت مشترکی بین این روایات خاصه نباشد. و حال این که بین این روایات خاصه - غیر از روایت (جبن) که مربوط به طهارت و نجاست است جهت مشترکی وجود دارد و آن جهت مشترک این است که این روایات مربوط به باب قضاء و حکم است. بعضی مربوط به حدود شرعی است که قاضی باید جاری کند و بعضی - مثل طلاق - در مقام نزاع به قاضی مراجعه می‌شود. ثبوت هلال نیز - سابقاً - از وظایف حاکم بود و با حکم حاکم محقق می‌شد و روایت (جبن) را هم می‌توان به شکلی به قضاء مربوط کرد گرچه ظاهر آن در مورد طهارت و نجاست است. پس عمده‌ی این روایات جهت مشترکی دارد و امثله مختلفه وقتی مفید قطع است که برای ما جهت مشترکی در آن‌ها وجود نداشته باشد.

اشکال دوم این است که این روایات خاصه در موارد متفرقه، صلاحیت برای رادعیت از سیره‌ی را ندارد، چون اولاً ارتکاز در سیره، ارتکاز قوی است و ثانیاً خبر واحد در موضوعات، بسیار محل ابتلاء مردم است و ثالثاً این روایات از زمان صادقین<sup>۸</sup> به بعد صادر شده است و نمی‌تواند رادع سیره‌ی باشد که قبل از زمان صادقین<sup>۸</sup> هم بوده است و رابعاً این روایات متفرقه که به دست ما رسیده است به همین صورت مجموعی به دست اصحاب ائمه: نرسیده بود - بلکه هر یک از اصحاب یک روایت را در نزد خودش داشت - تا بگوییم که امامان: اصحاب خود را با مجموع این روایات از عمل به خبر واحد در موضوعات ردع کرده‌اند. بعداً که کتب مجامع حدیثی تألیف شد این روایات در ابواب مختلف نقل شده است. با توجه به این چهار نکته ما یقین پیدا می‌کنیم که این روایات متفرقه در مقام ردع از سیره نیست و صلاحیت ردع از آن را ندارد.

اشکال سوم این است که ما در شریعت امارات کثیره‌ای در فقه داریم که این امارات شرعیه براساس گفتار یا رفتار یک فرد عمل می‌شوند. مثل (ید) که اگر کسی تحت ید خود مالی داشته باشد اماره بر ملکیت اوست یا (فراش) که اماره‌ی بر نسبت است و یا (سوق مسلمان) که اماره‌ی بر حلیت است و (تصرف مسلم) که اماره‌ی بر حلیت و طهارت است و (اقرار مالک تصرف) که اماره است. این اماره اشاره به قاعده (من ممک شیئاً ملک الاقرار به) دارد مثلاً کسی را وکیل کردیم که بیعی را انجام می‌دهد. اگر او خبر دهد که بیع را انجام داده است قولش مسموع است ولو ثقه هم نباشد. و قول ذی الید در طهارت و نجاست آن‌چه که تحت ید او است حجت است اعم از این که ثقه باشد یا نباشد. یا قول شخص امین حجت است. یعنی اگر امین خبر دهد که امانت در دیده شده قول او حجت است. یا اصالة الصحة را در فعل غیر اجراء می‌کنیم اعم از این که مسلمان باشد یا نباشد.

این امارات و اصول از مسلمات فقه است و همه آن‌ها در ارتباط با رفتار و گفتار یک شخص عمل می‌شود و مربوط به موضوعات حکم است. و احتمالش نیست که شارع مقدس همه‌ی این امارات را در موضوعات اعتبار کرده باشد ولی قول ثقه در موضوعات را اعتبار نکرده باشد با توجه به این که همه‌ی امارات ذکر شده به یک فرد برمی‌گردد.

اشکال چهارم این است که ما روایاتی داریم که از آن استفاده می‌شود که خبر واحد در موضوعات حجّت است. عمده‌ی این روایات، دو روایت است که آن را ذکر می‌کنیم.

یکی روایت صحیح‌ی هشام بن سالم است که دارد: «عن أبي عبد الله ۷ فی حدیث... ان الوکیل اذا وکل ثم قام عن المجلس فأمره ماض أبداً، والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه او يشافه بالعزل عن الوكالة» ۱.

این روایت به وضوح بر حجّیت خبر ثقه در وکالت دلالت دارد و وکالت یکی از موضوعات است. و این روایت مضعّف رادعیت روایات متفرقه از سیره است.

روایت دوم موثق‌ی اسحاق بن عمار است که در آن آمده است: «عن أبي عبد الله ۷ سألته عن رجل كانت له عندی دنانیر وکان مریضاً فقال لی: ان حدث بی حدث فأعط فلاناً عشرين ديناراً وأعط أخی بقیة الدنانیر. فمات ولم أشهد موته، فأتانی رجل مسلم صادق فقال لی: انه أمرنی أن أقول لك: انظر الدنانیر الّتی أمرتک أن تدفعها علی أخی فتصدق منها بعشرة دنانیر أقسمها فی المسلمین ولم یعلم اخوه أن عندی شیئاً. فقال: أری أن تصدّق منها بعشرة دنانیر» ۲.

مراد از (صادق) در این روایت، ثقه است نه این که این مرد مسلمان در این خبرش راستگو است چون اگر راستگو بودن مراد باشد دیگر احتیاجی نبود که راوی از حکم مسأله بپرسد.

این دو روایت به وضوح دلالت بر حجّیت خبر ثقه در موضوع دارند و با روایات متفرقه‌ای که سابقاً ذکر شد - و در واقع فقط با روایت (جبر)، چون بقیه‌ی روایات مربوط به حکم و قضاء هستند - متعارض هستند و در این دو روایت امام ۷ سیره بر عمل به خبر ثقه در موضوعات را امضاء کرده‌اند.

این تمام کلام در حجّیت خبر ثقه در موضوعات بود که آن را پذیرفتیم.

بقی فی المقام أمران

۱- الوسائل ۱۹ / ۱۶۲ / کتاب الوكالة، ب ۲، ح ۱.

۲- الوسائل ۱۹: ۴۳۳ / کتاب الوصایا، ب ۹۷، ح ۱.

امر اوّل: فقهایی که قائل به عدم حجّیت خبر واحد در موضوعات شدند، مشهور آنان در این جهت فرقی بین خبر حسی و خبر حدسی نگذاشتند.

مراد از خبر حسی روشن است. مثل این که شخص خبر دهد که «این مایع خمر است» در نزد این فقهاء در خبر حسی نیاز به بینه است و بینه خبر دو عادل است نه دو ثقه. این فقهاء در خبر حدسی نیز قائل اند که خبر ثقه در موضوعات حجّت نیست. مراد از خبر حدسی قول اهل خبره است. مثل این که اهل خبره خبر دهد که «فلان شخص مجتهد است» مشهور در این مورد هم خبر واحد را حجّت نمی دانند و قائل اند که در این امور نیز بینه لازم است و در بینه نعدد و عدالت معتبر است.

بعضی از فقههای متأخر که خبر واحد در موضوعات را حجّت نمی دانند، بین خبر حسی و خبر حدسی تفصیل دادند و در خبر حدسی، خبر واحد در موضوعات را حجّت دانستند بخلاف خبر حسی، خبر واحد در موضوعات را حجّت دانستند بخلاف خبر حسی. لذا اگر ثقه ای بگوید: «این مایع خمر است» قولش حجّت نیست. اما اگر یک ثقه ای اهل خبره بگوید که «فلان شخص مجتهد است». قولش حجّت است.

بنابر قبول قول به عدم حجّیت خبر واحد در موضوعات، این قول به تفصیل درست است. بنابراین در قول خبره که خبرش حدسی است تعدد و عدالت را معتبر نمی دانیم.

وجه تفصیل مذکور این است که در سیره ی عقلاء - چه در خبر حسی و چه حدسی - خبر واحد ثقه در موضوعات حجّت است و روایاتی که از این سیره ردع کردند تمام آنها مختص به خبر حسی است و ردعی از سیره در خبر حدسی نداریم. لذا ما قائلیم که خبر واحد حدسی در موضوعات حجّت است یعنی قول اهل خبره حجّت است. اما در موضوعات حسی خبر واحد عادل حسب فرض حجّت نیست. بلکه بینه حجّت است.

امر دوّم: مشهور فقهایی که خبر واحد در موضوعات را حجّت ندانستند یک مورد را استثناء کردند و آن مورد، خبر واحد در توثیق و تعدیل و یا تضعیف است. یعنی اگر مخبر واحدی بگوید که «فلان راوی ثقه است» یا «فلان راوی عدل است» قولش مقبول است.

مراد از راوی کسی است که از امام ۷ بلاواسطه یا مع الواسطه حکمی را روایت کند. مانند زراره و ابان و جمیل و محمد بن مسلم و ابن ابی عمیر و ابن مهزیار. خبر واحد در این مورد حجّت است ولو این که خبر در موضوعات باشد زیرا عدالت و وثاقت راوی از احکام نیست بلکه موضوع برای اثبات آن حکم شرعی است که راوی از امام ۷ نقل می کند.

برای استثنای مورد مذکور وجوهی ذکر شد. عمده این وجوه که یک وجه فنی به نظر می‌رسد این است که در سیره‌ی عقلاء خبر واحد در موضوعات مطلقاً حجت است. روایات از حجّیت خبر واحد در موضوعات ردع کرده است و تمام این روایات، از خبری ردع کرده است که در مورد موضوع یک حکم جزئی وارد شده است - مثال روایت جبن که در مورد جبن جزئی، حکم جزئی دارد - لذا روایات رادعه، توثیق و تضعیف روات را شامل نمی‌شود، چون وثاقت و ضعف روات در مورد احکام کلی است. و ما فقط به مقدار دلیل ردع می‌توانیم از سیره رفع ید کنیم.

نکته: توثیقات و تضعیفات رجالی از چه بابی است؟ مثلاً وقتی که نجاشی، ابان را توثیق می‌کند این توثیق از چه بابی است؟

سه نظریه‌ی معروف در این باره وجود دارد: نظریه‌ی اوّل که معروف‌تر است این است که این توثیقات و تضعیفات از باب خبر واحد ثقة است و در این باب ثقة بودن مخبر کافی است و عدالت لازم نیست.

نظریه‌ی دوّم این است که این از باب بینه است و در بینه تعدد و عدالت شرط است. بنابراین توثیق نجاشی نسبت به یک شخص کافی نیست و برای اثبات آن باید توثیق رجالی دیگر - مثل مرحوم شیخ - ضمیمه شود تا دو نفر عادل توثیق کرده باشند.

نظریه‌ی سوّم این است که این از باب قول اهل خبره است. در قول اهل خبره دو شرط لازم است که یکی وثاقت و دیگری خبرویت است.

ما در ابتداء قائل بودیم که توثیق و تضعیف از باب خبر ثقة است و در این اواخر اعتقاد پیدا کردیم که این از باب اهل خبره است. این تمام کلام در مورد ششم بود.

مورد هفتم: حجّیت خبر ضعیف در سنن

در لسان اصولیون خبر ضعیف یعنی خبر کسی که وثاقت او ثابت نشده است اعم از این که ضعفش ثابت شده باشد یا نشده باشد.

در بین علمای ما خبر واحد وقتی حجّت است که خبر ثقة باشد و خبر ضعیف حجّت نیست. بعضی از علماء یک مورد را استثناء کردند و گفتند که خبر ضعیف در مورد سنن حجّت است و مراد از سنن مستحبات و مکروهات است.

مراد از حجّیت در این جا این است که اگر یک روایت ضعیفی بر استحباب غسل زیارت وارد شده باشد مکلف می‌تواند به این روایت ضعیف عمل کند یعنی می‌تواند غسل زیارت را به نیت استحباب آن انجام دهد بدون این که تشریع لازم

آید. و فقیه در رساله‌ی عملیه‌ی خود به استناد به این روایت می‌تواند فتوا دهد که غسل زیارت مستحب است. اما در تکالیف خبر ضعیف حجّت نیست. مثلاً اگر در خبر ضعیفی آمده باشد که فلان دعا واجب است عامی نمی‌تواند این دعا را به نیت وجوب بخواند، این تشریع محرم است. و فقیه هم نمی‌تواند برطبق این روات فتوا به وجوب آن دعا دهد.

پس حجّیت در این جا به معنای اصولی آن - یعنی منجز و معذّر - نیست؛ زیرا خبر منجز اثبات تکلیف می‌کند ولی خبر سنن نفی تکلیف می‌کند و معذّر هم نیست؛ زیرا روایت ضعیف است و اگر مکلف از این روایت ضعیف احتمال وجوب فعلی را دهد نمی‌تواند در ترک آن فعل به این روایت استناد کند، این روایت به خاطر ضعفش معذّر او نیست. معذرش اصل برائت است. و اگر فقیه که فتوان به استحباب غسل زیارت می‌دهد، احتمال دهد که در واقع این غسل مستحب نباشد معذّر او در فتوا این روایت نیست. معذّر او دلیل حجّیت خبر ضعیف در باب سنن است.

دلیل این فقهاء روایات معتبری است که مضمونش (من بلغه شیء من الثواب) است. این اخبار به (اخبار من بلغ) معروف شده‌اند. ما حصل مضمون این اخبار این است که اگر یک ثوابی به شما برسد، مثلاً گفته شود که «اگر فلان نماز را بخوانید خداوند هزار قصد در بهشت به شما پاداش می‌دهد». و در واقع این روایت از ائمه صادر نشده باشد، اگر کسی به قصد ثواب آن عمل را انجام دهد همان ثواب را خداوند در روز قیامت به او می‌دهد. فقهاء از این اخبار استفاده کردند که در باب سنن خبر ضعیف هم مانند خبر ثقه، حجّت است و نام آن را (قاعدہ‌ی تسامح در ادله‌ی سنن) گذاشتند.

علمای اصول بحث از این قاعده را در تنبیّهات اصل برائت ذکر کرده‌اند. ما نیز بحث از آن را در آن جا مطرح می‌کنیم و در آن جا می‌گوییم که از اخبار من بلغ حجّیت اخبار ضعیف در سنن استفاده نمی‌شود. لذا نه عامی می‌تواند به آن‌ها عمل کند و نه مجتهد می‌تواند براساس آن فتوا دهد.

مورد هشتم: حجّیت خبر ضعیف با عمل مشهور به آن

بحث در این است که اگر روایتی داشته باشیم که به لحاظ سندی ضعیف است یا مرسل است اما مشهور قدمات به این روایت عمل می‌کند. آیا عمل مشهور قدمات جابر ضعف سند آن است یا نیست؟ به عبارت دیگر آیا خبر ضعیفی که مشهور قدمات به آن عمل کردند حجّت است یا نیست؟

گفته شده است که مشهور بین فقهای امامیه این است که خبر ضعیفی که مشهور قدمات به آن عمل کرده‌اند حجّت است و این امر معروف به انجبار ضعف سند بعمل المشهور شده است.

در فقه هم به موارد کثیره‌ای برخورد می‌کنیم که مشهور فقهاء فتوایی دارند و وقتی که به مستند آن رجوع می‌کنیم می‌بینیم که در آن مورد بیش از یک یا دو روایت ضعیف وجود ندارد. از طرف دیگر فقهاء قائل‌اند که فتوای مشهور - به تعبیر دیگر شهرت فتوایی - از امارات و حجج نیست. با توجه به آن چه که ذکر شد قائل‌اند که عمل مشهور جابر ضعف سند یک روایت است و آن روایت حجّت می‌شود. باید ببینیم وجه حجّیت خبر ضعیفی که مشهور قداماء به آن عمل کردند چه می‌باشد؟

وجوهی از طرف قائلین به حجّیت این گونه روایات ذکر شده است و عمده این وجه سه وجه است.

وجه اول: (از مرحوم آخوند و کفایه)<sup>۱</sup> وقتی که مشهور فقهاء به روایت ضعیفی عمل کردند آن روایت موثوق به می‌شود و ما به صدق و صدور آن روایت پیدا می‌کنیم. وقتی که به آن وثوق پیدا کردیم موضوع حجّیت درست می‌شود؛ چون همان‌طوری که خبر ثقه است خبر موثوق به هم حجّت است.

این وجه تمام نیست؛ زیرا اگر مراد ایشان از وثوق به خبر، اطمینان شخصی باشد در این صورت خبر ضعیف حجّت نیست بلکه خود اطمینان شخصی حجّت است مانند قطع - منتهی قطع حجّت ذاتی است و اطمینان شخصی حجّت جعلی و شرعی است. - و اگر مراد از وثوق، اطمینان نوعی می‌شود و در اصول هر امری که موجب اطمینان نوعی شود عند العقلاء حجّت است مانند خبر ثقه که مفید اطمینان نوعی است و عند العقلاء حجّت است و ما از ایشان بپذیریم که عند العقلاء هر امری که مفید اطمینان نوعی است حجّت است، باز این وجه تمام نیست؛ زیرا حجّیت احتیاج به دلیل امضاء دارد برای حجّیت خبر ثقه دلیل امضاء وجود دارد ولی برای حجّت خبر ضعیفی که مشهور قداماء به آن عمل کرده‌اند دلیل امضاء نداریم.

وجه دوم: (از مرحوم میرزای نائینی)<sup>۲</sup> از آیهی نبأ استفاده می‌شود که خبر ضعیفی که مشهور قداماء به آن عمل کرده‌اند حجّت است. آیهی شریفه نبأ نمی‌فرماید که «خبر فاسق مطلقاً حجّت نیست». بلکه می‌فرماید: که «خبر فاسق بلابتین حجّت نیست. بنابراین خبر فاسق مع البتین حجّت است. در ما نحن فیه اعتماد مشهور قداماء و عمل آنان بر یک خبر تبیین ما نحن فیه اعتماد مشهور قداماء و عمل آنان به یک خبر تبیین می‌شود و به مقتضای آیهی نبأ این خبر حجّت است.

<sup>۱</sup> - الکفایة: ۳۳۲.

<sup>۲</sup> - الأجود: ۲: ۱۰۹.



این وجه هم درست نیست؛ چون آیه شریفه نمی‌فرماید که «خبر فاسق مع التبیّن حجّت است». بلکه می‌فرماید: «خبر فاسق مطلقاً حجّت نیست و امر به تبیین ارشاد به اطلاق عدم حجّیت خبر فاسق است.

تبیین به معنای استیضاح است و استیضاح بر دو شکل است: استیضاح وجدانی و استیضاح تعبّدی، استیضاح وجدانی این است که وقتی خبری از فاسق - مثل (زید عادل) - رسید خودمان تحقیق کنیم و وجداناً به عدالت زید برسیم. و استیضاح تعبّدی این است که مثلاً بینه یا خبر ثقه و یا حسن ظاهر او بر این امر قائم شود، که همه‌ی این‌ها از امارات است و تعبداً برای ما عدالت زید ثابت می‌شود.

وقتی که مشهور قدمات به خبر فاسق عمل کرده باشند برای ما نه وضوح وجدانی پیدا می‌شود و نه وضوح تعبّدی پیدا می‌شود زیرا ما فتوای مشهور از امارات نمی‌دانیم.

وجه سوّم: فقهاء و قدمای از اصحاب قائل بودند که خبر ضعیف حجّت نیست بلکه خبر ثقه حجّت است. و این که به یک خبر ضعیف عمل می‌کردند این عمل آنان اخبار و شهادات عملی و وثاقت راوی است. و لازم نیست که حتماً توثیقات، لفظی باشد. توثیقات عملی هم کافی است.

این وجه هم به خاطر دو نکته درست نیست. نکته‌ی اوّل این است که عمل مشهور قدمات لسان ندارد. ممکن است که آنان به خاطر وجود قرائنی یا به خاطر اطمینان شخصی خود یا اجتهاد خود عمل کرده باشند.

نکته‌ی دوّم این که این طور نیست که وقتی اصحاب ما به روایتی عمل کردند در سایر روایات ضعیفی که در سند آن‌ها همان اشخاص ضعیف روایت معمول به آمده‌اند عمل کرده باشند مثلاً اگر در روایتی، سهل به زیاد باشد و مشهور قدمای ما به این روایت عمل کرده‌اند معلوم نیست که در باقی روایاتی که در سند آن‌ها سهل بن زیاد آمده است و به این خاطر روایت ضعیف شده است عمل کرده باشند. بنابراین عمل مشهور قدمات به یک روایت ضعیف، توثیق عملی روات نمی‌شود.

این بحث کبروی بود، اما به لحاظ صغروی این سؤال مطرح است که آیا ما راهی داریم که بفهمیم مشهور قدمات به این روایت ضعیف عمل کرده‌اند؟

بعضی مدعی شدند که ما نمی‌توانیم عمل مشهور به یک روایت ضعیف را به دست آوریم چون مشهور قدمای ما - قبل از مرحوم شیخ طوسی - دارای کتب استدلالی نیستند تا از این راه ما بتوانیم مستند عمل یا فتوایشان را بدست آوریم. کتب استدلال فقهی از مرحوم شیخ شروع شده است. وقتی هم که به کتب مرحوم شیخ - مانند خلاف و مبسوط - مراجعه می‌کنیم و در جایی فرموده باشد که «مشهور قدمات قائل به نجاست عصیر عنبی شدند». ما از کجا

بفهمیم که مستند آنان روایت ضعیف بوده است. ممکن است که این قول مشهور قدمات به خاطر اجماع یا ارتکاز یا قرائنی باشد که در این جهت وجود دارد.

بنابراین دلیلی بر اعتبار خبر ضعیفی که مشهور قدمات به آن عمل کردند وجود ندارد.

مورد نهم: حجّیت خبر ثقه با اعراض مشهور از آن کرده باشند و به آن عمل نکرده و فتوا نداده باشند، آیا این خبر حجّت است یا نیست؟

به معروف فقهاء نسبت داده شده است که چنین خبری حجّت نیست. لذا جمله‌ای از آنان معروف شده است که: (کلمات از داد صحه از داد ضعفاً) یعنی هرچه که صحّت سند خبری بیش‌تر است اعراض مشهور باعث می‌شود که روایت ضعیف‌تر شود.

مرحوم آقای خویی<sup>۱</sup> و مدرسه ایشان از کسانی هستند که قائل‌اند که خبر ثقه با اعراض مشهور از آن، از حجّیت ساقط نمی‌شود و فقیه می‌تواند برطبق آن فتوا دهد.

مرحوم آقای صدر در دوره‌ای اول اصول همین قول را اختیار کرد، منتهی در دوره‌ی دوم از این نظریه عدول کرد و قائل به عدم حجّیت این خبر - با توقّف دو شرط که بعداً ذکر می‌شود - شده است.

ما حصل کلام مرحوم آقای صدر این است که دلیل حجّیت خبر ثقه منحصر به سه دلیل است که عبارتند از: سنت و سیره متشرعه و سیره‌ی عقلاء.

اما سنت، گفتیم که ارتکاز عقلاء و سیره‌ی عقلاء در اطلاق و عدم اطلاقش نقش دارد و نقش قرینه‌ی متصله را انجام می‌دهد و مانع انعقاد اطلاق برای سنت می‌شود.

مثلاً ظاهر روایت (العمری و ابنه ثقتان) اطلاق حجّیت خبر، خبر ثقه است. اگر گفتیم که در ارتکاز عقلاء و سیره‌ی عقلاء خبر ثقه‌ی معرض عنه حجّت نیست جلوی اطلاق روایت (العمری و ابنه ثقتان) و شمولش نسبت به این خبر را می‌گیرد. بنابراین باید ببینیم که در ارتکاز عقلاء و سیره‌ی عقلاء خبر ثقه‌ی معرض عنه چه حکمی دارد؟ اگر در ارتکاز و سیره‌ی عقلاء خبر ثقه‌ی معرض عنه حجّت نباشد دلیل مرحوم آقای خویی بر حجّیت خبر ثقه‌ی معرض عنه که اطلاق روایت است تمام نیست.

<sup>۱</sup> - البحوث ۴: ۴۲۶.

اما سیره‌ی متشرعه، دلیل لَبّی است و نمی‌توان از آن اطلاق‌گیری کرد و گفت که خبر ثقه معرض‌ عنه در سیره‌ی متشرعه حَجّت است. بله اگر کثرت ابتلای به این خبر وجود داشت می‌توانستیم بگوییم که سیره متشرعه برآن ثابت است ولی این که چنین اخباری در زمان ائمه: محل ابتلاء بوده و اصحاب از آن اعراض کرده باشند چنین چیزی معلوم نیست تا بخواهیم با سکوت ائمه: سیره‌ی متشرعه را به‌دست آوریم.

بنابراین عمده در مقام سیره‌ی عقلاء است و باید ببینیم که در سیره‌ی عقلاء آیا خبر معرض‌ عنه حَجّت است یا نه؟

مرحوم آقای صدر فرمودند که در سیره‌ی عقلاء خبر معرض‌ عنه حَجّت نیست. ایشان قائل است که امارات عقلائیّه براساس کاشفیت نوعیه و حساب احتمالات است. اگر عندالعقلاء به خبر ثقه عمل می‌شود براساس کاشفیت نوعیه‌ی آن است. مثلاً هشتاد درصد از موارد خبر ثقه مطابق با واقع در می‌آید در مقابل آن شهرت را هم داریم. همان‌گونه که خبر ثقه براساس حساب احتمالات، کاشفیت نوعیه دارد خبر مشهور نیز بر این اساس، کاشفیت نوعیه دارد. حال اگر در مقابل خبر ثقه، شهرت قرار بگیرد، یعنی مشهور از عمل به خبر ثقه اعراض کرده و به آن عمل نکنند این دو به لحاظ حساب احتمالات در مقابل هم قرار گرفته و به حالت پنجاه پنجاه برمی‌گردند. مرحوم آقای صدر گرچه قائل است که شهرت - به‌خاطر وجود نکته‌ای - حَجّت نیست ولی کاشفیت نوعیه شهرت از کاشفیت خبر ثقه کمتر نیست. وقتی مشهور به خبر ثقه عمل نکنند و از آن اعراض کنند این اعراض مشهور عامل مضعف کاشفیت نوعی خبر ثقه می‌شود و خبر ثقه آن مقدار کاشفیت نوعیه را براساس حساب احتمالات نخواهد داشت که عندالعقلاء حَجّت شمرده شود. پس عندالعقلاء اعتباری ندارد. این ماحصل فرمایش مرحوم آقای صدر بود.

ما فرمایش مرحوم آقای صدر را پذیرفتیم با این که در تعابیر ایشان مقداری اختلاف داریم. ما عمل عقلاء را دائر مدار حفظ نظام اجتماعی و دفع اختلال آن می‌دانیم و گر بنا باشد که عقلاء به خبر ثقه عمل نکنند موجب اختلال نظام معیشت آنان می‌شود. بنابراین حَجّت خبر ثقه عن‌العقلاء براساس کاشفیت نوعیه و حساب احتمالات نیست.

مرحوم آقای صدر فرمود که اعراض مشهور از عمل به خبر ثقه، زمانی مَحَلّ به حَجّت آن است که دو شرط وجود داشته باشد: شرط اوّل این است که این اعراض نباید اجتهادی باشد. مثلاً دو روایت صحیح داریم و علماء براساس اجتهاد خود یکی از دو روایت را بر دیگری ترجیح دهند و به نظر ما هیچ ترجیحی در بین نباشد. مثل این که یکی از دو خبر صحیح که در نزد آنان مرجوح واقع شد معارض دارد و فقهاء به خاطر معارض به این خبر عمل نکردند چون سند معارض را تمام می‌دانند مثلاً معارض آن، مرسل ابن ابی عمیر است و آنان مراسلات او را حَجّت نیست براساس همین شرط است که مرحوم آقای صدر فرمود که اعراض فقهای متأخر - مثل مرحوم محقق حلی و مرحوم علامه

حلی و علماء بعد از ایشان - فائده ندارد چون اعراض آنان اجتهادی است و به خاطر ارتکازی که از زمان ائمه: به آنان رسیده باشد نیست. اعراض باید از طرف علمای متقدم که معاصر یا مقارن عصر ائمه: هستند باشد.

و شرط دوم این است که این روایت باید در کتب معروفه مذکور باشد تا ما یقین پیدا کنیم که علمای متقدم برآن اطلاع پیدا کردند و الاً اگر این روایت در کتاب غیر معروف آمده باشد و احتمال دهیم که این روایت به دست علمای متقدم نرسیده است - مثلاً در مسائل علی بن جعفر ذکر شده باشد نه در کتب اربعه - اعراض مشهور از این روایت احراز نمی‌شود.

در فقه کثیراً ما روایات صحیحهای داریم که دلالتشان هم بسیار خوب است ولی فقهاء از آن اعراض کرده‌اند. مانند این که در باب حج روایت داریم که بر افراد متمول هر ساله حج واجب است. علمای متقدم برطبق این روایت فتوا ندادند بلکه فتوا دادند که در تمام عمر فقط یک بار حجه الاسلام بر انسان واجب می‌شود. یا در روایت صحیح واضح الدلالة داریم که «جواب نامه مانند جواب سلام واجب است» ولی قدمای اصحاب از این روایت اعراض کردند و فتوا به وجوب جواب نامه ندادند. و همچنین در روایات داریم که «غسل جمعه واجب است». ولی فقهای متقدم از آن اعراض کرده و فتوا به وجوب غسل جمعه ندادند. بنابراین خبر واحد ثقه‌ای که مشهور قدهاء از آن اعراض کرده‌اند حجت نیست.

مورد دهم: حجّیت خبر ثقه در امور هامه

خبر به لحاظ مضمون به دو قسم خبر با ضمون مهم و خبر با مضمون غیر مهم تقسیم می‌شود. بحث در این است که آیا خبر ثقه در موردی که مضمونش مهم باشد هم حجّت است یا این که خبر ثقه فقط در پاره‌ای از امور - که امور غیر مهمه است - حجّت است؟

بلا اشکال اهتمام افراد نسبت به امور مختلف یکسان نیست. مثلاً عقلاء نسبت به مسأله جان بیش‌تر از مسأله مال اهتمام دارند. بعضی از مردم به مسائل مالی بیش‌تر از مسائل عرضی اهتمام دارند و یا بالعکس. در خود مسائل مالی هم اهتمام مردم به لحاظ کمیت آن متفاوت است. مثلاً انسان در حفظ هزار تومان اهتمام دارد اما در حفظ صد هزار تومان اهتمام بیش‌تری دارد. لذا هزار تومان را در جایی می‌گذارد که حاضر نیست صد هزار تومان را در آن جا بگذارد. این امر عادی است. سؤال این است که این اگر گفتیم: «خبر ثقه حجّت است» آیا مطلقاً حجّت است یا فی الجمله حجّت است؟

فقه‌های ما در این مسأله قائل به تفصیل نشدند یعنی در دایره‌ای شریعت مضمون خبر برای آنان مهم نبود. چه مسائل جزئی باشد و چه مسائل کلی و خیلی مهم باشد، چه مربوط به دماء باشد و چه مربوط به اموال یا اعراض باشد و یا مربوط به تکالیف یا سنن باشد. در نزد فقه‌های ما در همه‌ی این موارد یکسان عمل می‌شود. یعنی خبر ثقه در همه‌ی این امور حجت است.

ما از کسانی هستیم که قائل به تفصیل هستیم و می‌گوییم که خبر ثقه فی الجمله حجت است. چه در مسائل خارجی و می‌گوییم که خبر ثقه فی الجمله حجت است. چه در مسائل خارجی و عقلایی و چه در مسائل شرعی، این طور نیست که ما بتوانیم مطلقاً به خبر واحد ثقه عمل کنیم. ما خبر واحد ثقه را در امور هامة حجت نمی‌دانیم در فقه هم گفتیم که در مورد امور هامة نمی‌توانیم به یک یا دو روایت اعتماد کنیم و مثال آن را ذکر خواهیم کرد.

ضابطه و معیار در مهم بودن امور ارتکاز عرفی ما است و در این جهت ارتکاز شخصی ما طریق به ارتکاز عرفی و عقلایی است.

وجه تفصیلی که قائل شدیم این است که ما در حجّیت خبر ثقه دو دلیل عمده داریم که عبارتند از: سنت و سیره (اعم از سیره‌ی متشرعه و سیره‌ی عقلاء). در این مقام باید ببینیم که مقتضای ادله مذکور چه می‌شود؟

بارها گفتیم که باید به دنبال سیره‌ی عقلاء باشیم؛ چون در سنت آن چه که وارد شده است باید براساس ارتکاز عقلایی در نظر گرفته شود که آیا اطلاق دارد یا اطلاق ندارد. مثلاً در روایت آمده است که «العمری و ابنه ثقتان فما أديا عنی فعنی یؤدیان» مرحوم آقای خویی فرمود که ظاهر این روایت مطلق است. ولی ما قائلیم که ارتکاز عقلایی مانع انعقاد اطلاق در این صحیح است. اگر در سیره‌ی عقلاء خبر ثقه در امور مهمه حجت نباشد - کما هو کذلک - برای صحیحی ذکر شده اطلاقی منعقد نمی‌شود. و روایت مختص به امور غیر مهمه می‌شود. پس روایات اطلاق ندارد و ما باید به دنبال سیره باشیم.

اما سیره‌ی متشرعه، نهایت آن اوسع از سیره‌ی عقلاء نیست، چون متشرعه در این موارد براساس سیره‌ی عقلایی عمل می‌کنند. بنابراین عمده این است که ببینیم در سیره‌ی عقلاء آیا خبر واحد ثقه در امور هامة حجت است یا نیست؟

اهتمام عقلاء در امور مختلف، متفاوت است. عقلاء اهمّی که برای حفظ جان خود دارند بیش‌تر از اهمّی است که برای حفظ مال خود دارند. این مطلب را در رجوع به پزشک در نظر می‌گیریم؛ یک دفعه انسان سرما می‌خورد و می‌خواهد به پزشک رجوع کند، همین که در خیابان چشمش به تابلوی یک پزشک می‌خورد وارد مطب او می‌شود.

اما اگر بیماری او مهم‌تر باشد، سؤال می‌کند که در این شهر کدام پزشک تخصص و مهارت بیشتری دارد. وقتی که مرض او شدیدتر می‌شود دایره‌ی فحص خود را توسعه می‌دهد و می‌گوید که در این کشور پزشک خوب متخصص کجا است؟ و اگر بیماری او خطر جدی برای او به‌وجود آورد در کل دنیا به دنبال پزشک معالج خوب می‌گردد.

خبر ثقة در مورد امور مختلف نیز همین‌گونه است یعنی به مضمون خبر توجه می‌شود؛ اگر مضمون خبر از امور مهمی باشد نه تنها به خبر واحد ثقة عمل نمی‌کنیم بلکه به خبر ثقات هم عمل نمی‌کنیم. کما این که در مواردی که عمل دارای اهمیت است خودمان به دنبال آن می‌رویم و انجام آن را به دیگری واگذار نمی‌کنیم، خودمان مستقیماً آن عمل را انجام می‌دهیم تا مطمئن شویم که آن عمل به درستی انجام شده است. پس در سیره‌ی عقلاء این‌گونه نیست که در امور مهمه به خبر واحد ثقة عمل کنند.

در دایره‌ی شریعت و آنچه که مربوط به مسائل شرعی است نیز همین تفصیل را قائل شدیم.

در این دایره یک سری اعمال فردی و شخصی داریم که در این امور می‌توانیم به خبر ثقة عمل کنیم و یا بر طبق آن فتوا دهیم. مثلاً با وجود خبر ثقة فتوا دهیم که فلان عمل در حج معتبر است یا معتبر نیست. اما وقتی مسأله‌ای از امور مهم و مربوط به دماء و اموال و اعراض مردم باشد نمی‌توانیم براساس خبر واحد ثقة فتوا دهیم.

اما مثالی که خواستیم ذکر کنیم این است که در بحث معاملات از فقه، این مسأله مطرح است که اگر کسی مالی از قیمیات - مثل گوسفند - را تلف کرد ضامن قیمت آن است؟ مثلاً ده سال قبل، یک گوسفند را غصب کرد و این گوسفند را دو سال بعد از آن تلف کرد، آیا الان که می‌خواهد قیمت آن گوسفند را بپردازد، باید روز غصب را - که روز ضمان است - بپردازد یا قیمت یوم التلف را ضامن است و یا قیمت یوم الاداء را ضامن است یا اعلی القیم را باید بدهد؟ در این مسأله شش قول وجود دارد.

مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی قائل به ضمان قیمت یوم الضمان شدند. این دو بزرگوار قائل‌اند که علی القاعده باید می‌گفتیم که غاصب قیمت یوم التلف را ضامن است - کما این که مشهور فقهاء قائل به ضمان یوم التلف هستند زیرا وقتی که گوسفند زنده است باید خود گوسفند ردّ شود و وقتی که گوسفند تلف شد قیمت آن به ذمه‌ی غاصب می‌آید و این قیمت که در ذمه است کم و زیاد نمی‌شود. اما یک روایت داریم که از آن ضمان قیمت یوم الضمان به دست می‌آید و آن روایت صحیحی‌ای ولاد است که در آن آمده است: «نعم، قیمه بغل یوم خالفته». در این عبارت چند احتمال وجود دارد. این دو بزرگوار از این روایت استظهار کردند که معیار ضمان قیمت یوم الضمان است.

امّا ما قائل به ضمان يوم الأداء هستیم و این مقتضای قاعده‌ی عقلایی است. در سیره‌ی عقلاء، غاصب ضامن قیمت يوم الاداء است.

مثالی که ذکر شده شاهد براین است که در مسأله‌ی مالی که از امور مهم است فقهاء به صحیح‌ه‌ی ابی ولاد که خبر واحد ثقة است، استدلال کردند. ما در بحث معاملات گفتیم که اگر این روایت بر مطلب مذکور دلالت هم داشته باشد نمی‌توان به آن عمل کرد. چون در امور مهمه خبر واحد ثقة را حجّت نمی‌دانیم. خود مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای تبریزی هم قبول دارند که در سیره‌ی عقلاء، معیار در ضمان غاصب، قیمت يوم الضمان نیست و فقط به خاطر این روایت چنین نظری را اختیار کرده و به آن فتوا دادند.

مورد یازدهم: حجّیت خبر ثقة در امور حدسیه

خبر به لحاظ مضمون، به دو قسم خبر حسی و خبر حدسی تقسیم شده است. تارة مضمون خبر قابل ادراک به حسن است مثل این که کسی خبر می‌دهد که «باران می‌بارد» باریدن باران قابل حس است گاهی یک امر، محسوس نیست امّا لوازمش قابل حس است مثل این که کسی خبر دهد که «زید عادل است» خود عدالت امر مسحوسی نیست امّا لوازمی دارد که قابل ادراک حس است مثلاً زید کسی است که همیشه با او سر و کار داریم و می‌بینیم که او مرتکب معصّب نمی‌شود. پس می‌گوییم که او عادل است. اموری که حسی باشند یا لوازم حسی داشته باشند خبر از آن را خبر حسی می‌گویند.

در مقابل خبر حسی، خبر حدسی عبارت از خبری است که به حس قابل ادراک نیست بلکه بر حدس و استنباط مبتنی است مثل فتاوی فقهاء که اخبار عن حدس است چون فقیه این امور را خودش از شارع و امام ۷ نشنیده است بلکه براساس یک سری قواعد، احکام را استنباط کرده است. و این مانند اخباری است که عالمان علوم دیگر مثل فیزیک و شیمی می‌دهند. همه‌ی این‌ها اخبار حدسی است.

خبر واحد ثقة در حسیات حجّت است. بحث در این است که آیا خبر واحد ثقة در حدسیات هم حجّت است یا نه؟ معروف بین علمای ما این است که خبر ثقة در حدسیات حجّت نیست و فقط در حسیات حجّت است. بله، در حدسیات خبر ثقة از باب قول اهل خبره حجّت است نه از باب اخبار.

این که معروف علماء قائل به عدم حجّیت خبر حدسی شدند به این خاطر است که دلیلی بر حجّیت آن نداریم.

عمده دلیل حجّیت خبر ثقة، سیره‌ی عقلاء و سیره‌ی متشرعه و سنت است.

در سیره‌ی عقلاء خبر ثقه در دایره‌ی حسیات حجت است؛ به این جهت که خطا در خبر حسی با خطا در خبر حدسی بسیار متفاوت است. احتمال خطا در اخبار حدسی فوق العاده زیاد است و برای حفظ نظام اجتماعی همین مقدار کافی است که به خبر ثقه در حسیات عمل شود. لذا در سیره‌ی عقلاء به خبر واحد در دایره‌ی حدسیات عمل نمی‌شود.

بله، تارة خبر حدسی از باب قول اهل خبره پذیرفته می‌شود. قول اهل خبره به معنای قول مبتنی بر حدس و استنباط است و فرقی با خبر این است که در حجّیت خبر، مخاطب خاصّ مد نظر نیست. اما در حجّیت قول اهل خبره مخاطب خاصّی مدنظر است. خبر ثقه در حسیات، بر همه کس - اعم از جاهل و عالم - حجّت خبر ثقه در حسیات، بر همه کس - اعم از جاهل و عالم - حجّت است. اما قول اهل خبره فقط بر جاهل حجّت است. مثلاً قول فقیه برای کسی که فقیه نیست حجّت است و قول طبیب برای کسی که طبیب نیست حجّت است. بنابراین در خبر حدسی فقط قول اهل خبره آن هم فقط بر جاهل حجّت است. بنابراین در سیره‌ی عقلاء به خبر واحد در امور حدسی عمل نمی‌شود.

اما سیره‌ی متشرعه دلیل لبی است و واضح نیست که در زمان ائمه: به خبر واحد در حدسیات عمل می‌شد؛ چون محل ابتلاء نبود. نهایت چیزی که بود رجوع جاهل به اهل خبره بود و ما قبول کردیم که قول اهل خبره بر جاهل حجّت است.

عمده دلیل روایت «العمری و ابنه ثقتان» است که در آن آمده است «فما أديعني فعي يؤديان» ظاهر (ما أديعني) اطلاق دارد یعنی اداء اعم از این است که عن حدس باشد - یعنی از کلمات امام ۷ استفاده کرده باشند - یا عن حسن باشد - یعنی خودشان از امام ۷ شنیده باشند - .

ما به خاطر دو نکته این استدلال را نپذیرفتیم.

نکته‌ی اول این است که روایت در جایی وارد شده است که ارتکازی وجود دارد و آن ارتکاز این است که اداء عن حسن حجّت است نه اداء عن حدس، و این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق برای روایت است.

نکته‌ی دوم این است که در خود روایت تعلیلی آمده است که جلوی اطلاق را می‌گیرد. در روایت آمده است که «فانهما ثقتان مأمونان» یعنی هردو نفر و هم مأمون هستند. وقتی در کلام تعلیلی وارد می‌شود، ظهور دارد در این که تعلیل به یک امر عقلایی است نه تعلیل به یک امر تعبّدی. و قول عمری و فرزند او حجّت است چون آنان ثقه و مورد اعتمادند و هنگامی یک شخصی مورد اعتماد است که یا در حسیات خبر دهد و یا اگر در حدسیات خبر می‌دهد برای عامّی مورد اعتماد است ولی نسبت به اهل خبره مورد اعتماد نیست. لذا روایت مذکور خبر ثقه در امور حدسی را شامل نمی‌شود.



تا مقداری که بیان شد محل بحث و کلام نسبت. مسأله‌ای در اصول، از زمان مرحوم آخوند مطرح شده است و آن مسأله این است که اگر خبری به ما رسید و ما شک کردیم که آیا این خبر عن حسن است یا عن حدس است، مثلاً شخصی خبر داد که (زید مرده است) و ما نمی‌دانیم که این خبر عن حدس است یا عن حسن است - عن حدس، مثل این که پزشک به او گفته بود که شش ماه بعد می‌میرد. و الان ده ماه گذشته است و مخبر استنباط کرده است که الان باید زید مرده باشد. و عن حسن، مثل این که خود مخبر دیده است - آیا این خبر حجت است یا نیست؟

مسأله‌ی توثیقات ارباب رجال نسبت به روات، صغرای همین مسأله است. مثلاً اگر یک رجالی متأخر - مانند مرحوم مجلسی یا مرحوم علامه یا مرحوم شیخ حر عاملی - کسی را توثیق کند مشهور بین متأخرین این است که این توثیقات فاقد ارزش است، چون ما می‌دانیم که توثیقات او عن حدس است. و اگر شخصی از روات، راوی معاصر خودش را توثیق کند این توثیق عن حسن است. اما اگر یک رجالی متقدم - مانند مرحوم نجاشی یا مرحوم صدوق یا مرحوم شیخ یا مرحوم ابن غضائری - کسی را توثیق کند که معاصر او نبوده است و ما مردّدیم که آیا توثیق او عن حس - بعداً توضیحش خواهد آمد - است یا عن حدس است. چون گاهی آنان، کسانی را توثیق کرده‌اند که مربوط به دو یا سه یا چهار قرن قبل از خودشان بوده‌اند. در این گونه موارد چگونه باید عمل کنیم؟

مرحوم آخوند و علمای بعد از ایشان فرمودند که در این گونه موارد، در سیره‌ی عقلاء، اصلی به نام اصالة الحس جاری است. یعنی وقتی که خبری، مضمونش امر حسی بود و ما شک کردیم که آیا مخبر آن را عن حسن خبر می‌دهد یا عن حدس خبر می‌دهد در سیره‌ی عقلاء بنا می‌گذارند که اخبارش عن حسن است.

مرحوم آقای صدر<sup>۱</sup> اصالة الحس را پذیرفت ولی آن را بر اساس مختار خودش بیان کرد. ایشان قائل است که ما در بین عقلاء اصول تبعیدی نداریم. اصالة الحس به یک ظهور برمی‌گردد به این معنا که مردم در اکثر اخبار حسی، از طریق حس به آن می‌رسند و آن را خبر می‌دهند. وقتی که مخبر خبر عن حس می‌دهد یک ظهور تصدیقی برای کلام پیدا می‌شود که مرحوم آقای صدر این ظهور را (ظهور تصدیقی سیاقی) نامید و انسب این بود که آن را (ظهور تصدیقی حالی) می‌نامید. مثلاً وقتی که مخبر می‌گوید: (زید مرد) ظاهر کلامش این است که: (ادرکت بالحسن ان زیداً مات) و ظهور حجت است. پس اصالة الحسن مانند سایر اصول به ظهور بر می‌گردد و از صغریات آن است. و اگر بخواهیم خبر را عن حدس بگوییم باید به همراه آن قرینه ذکر کنیم. ما این کلام مرحوم آقای صدر را پذیرفتیم.

<sup>۱</sup> - المباحث ۲: ۵۹۸.

مرحوم آقای صدر برای اصالة الحسن یک شرط گذاشتند و آن شرط این است که کلام محفوف به نکاتی و قرآینی نباشد که این ظهور تصدیقی را از دست دهد و مجمل شود.

یکی از مواردی که گفته شد کلام این ظهور تصدیقی خود را از دست می‌دهد توثیقات ارباب رجال است. مانند این که مرحوم نجاشی می‌گوید که «فلانی ثقة است». در حالی که بین او و بین مرحوم نجاشی چند قرن فاصله شده است.

ینبغی التنبیه علی امرین

خبر واحد زمانی حجت است که راوی آن ثقة باشد. بنابراین تمام روایتی که در سند یک روایت هستند باید ثقة باشد تا آن خبر حجت باشد.

روش فقه‌های ما این است که برای اطلاع از توثیق روایتی که وثاقت او را نمی‌دانند به کتب اصحاب رجال مانند مرحوم نجاشی و مرحوم کشی و مرحوم شیخ رجوع می‌کنند. در مورد توثیقاتی که این اشخاص نسبت به روات دارند دو شبهه‌ی اصلی مطرح است.

یک شبهه که قبلاً نیز به آن اشاره شده این است که این توثیقات از باب اخبار در موضوعات است و در این مورد خبر واحد حجت نیست بلکه بینه - یعنی خبر دو عال - حجت است. بنابراین وقتی می‌توانیم به این توثیقات عمل کنیم که دو نفر از اصحاب رجال، کسی را توثیق کرده باشند.

از این شبهه دو جواب دادیم.

جواب اول این بود که ما خبر واحد در موضوعات را حجت می‌دانیم و جواب دوم این بود که حتی اگر بگوییم که خبر ثقة در موضوعات حجت نیست، در توثیق روات، خبر ثقة حجت است چون روایات ردع، این توثیقات را نمی‌گیرد و قبلاً آن را توضیح دادیم.

شبهه‌ی دوم این است که این توثیقات، اخبار عن حدس است؛ چون وقتی مرحوم صدوق - یا مرحوم نجاشی یا مرحوم شیخ - یکی از اصحاب ائمه: را توثیق می‌کنند قطعاً توثیق‌اتشان عن حسن نیست بلکه عن حدس و اجتهاد است؛ چون برای توثیق عن حسن دو راه بیش‌تر وجود ندارد: راه اول این است که انسان با شخصی معاشرت داشته باشد و ببیند که او از دروغ تجنب می‌کند و راه دوم این است که ما با آن شخص معاشرت نداریم ولی شخصی که با او معاشرت دارد و مورد اطمینان ما است، بگوید که (این شخص ثقة است) و من که از او شنیدم به شما بگویم که (فلانی ثقة است) این اخبار نیز اخبار عن حسن است منتهی مع الواسطه است.

در توثیقات اصحاب رجال نسبت به روات هر دو راه مسدود است؛ چون اولاً هیچ یک از اصحاب رجال با روات زمان ائمه: معاصر نبودند تا چه رسده به این که معاشر باشند. و ثانیاً این گونه نبو که این توثیقات به نحو سلسله‌ی سندی باشد مثل این که مرحوم نجاشی بگوید که فلانی از فلانی از فلانی از کسی که معاصر و معاشر با زراره بود نقل کند ه زراره ثقة است. بلکه در کتب رجالی همین مقدار نوشته شده است که (زراره ثقة است) و این نقل وثاقت زراره از کسی نیست بلکه توثیق زراره است.

پس آن چه که اصحاب رجال اخبار از وثاقت اشخاص داده‌اند اخبار عن حدس است و آن را از روی شواهد و قرائن بیان کرده‌اند و اخبار عن حدس حجت نیست. پس این توثیقات فاقد اعتبار است و با عدم اعتبار این توثیقات، وثاقت روات ثابت نمی‌شود و به روایاتی که در باب احکام شرعی وارد شده است چون غالب آن اخبار آحاد است نمی‌توان به آن اعتماد کرد مگر در مواردی که بینه بر وثاقت یک راوی قائم شده باشد.

متأخرین در مقام جواب از این شبهه از قاعده‌ی اصالة الحسن استفاده کردند به این بیان که ما علم نداریم که توثیقات اصحاب رجال از باب اخبار عن حسن باشد. در این مورد دو احتمال وجود دارد. مثلاً وقتی توثیق مرحوم نجاشی را در نظر می‌گیریم دو احتمال در آن وجود دارد: احتمال اول این است که مرحوم نجاشی در توثیقات خود، اجتهاد و استنباط کرده است. و احتمال دوم این است که توثیقات او حسی باشد یعنی کابر عن کابر نقل شد تا به نجاشی رسید و نجاشی هم وثاقت را وی را برای ما گفته است منتهی آن نقل‌ها را حذف کرده است و فرموده است: «فلانی ثقة» و وقتی تردید داشتیم که توثیق نجاشی، اخبار عن حسن است یا اخبار عن حدس است به اصالة الحسن که یک قاعده‌ی عقلایی است رجوع می‌کنیم و مقتضای اصالة الحسن این است که همه‌ی این توثیقات عن حسن است مگر مواردی که مطمئن هستیم این توثیقات عن حدس است مثل توثیقات مرحوم علامه و علمای بعد از ایشان؛ چون احتمال نمی‌دهیم که این توثیقات به صورت نقل کابر عن کابر به آنان رسیده باشد ولی به دست ما نرسیده است. توثیق آنان بر اساس اجتهاد خودشان بوده است یعنی آنان وقتی مجموع راوی و مروی عنه و مضمون روایات و قراین دیگر را به هم ضمیمه می‌کردند از این شواهد و قرائن استفاده می‌کردند که فلان راوی ثقة است.

ما این وجه را قبول نکردیم؛ زیرا اولاً ما اطمینان داریم که این اصحاب رجال - یعنی مرحوم شیخ و مرحوم نجاشی و قبل از آنان - بر اساس حدس عمل می‌کردند نه براساس حس. زیرا ما موردی نداریم که آنان برای وثاقت یک راوی سندی را ذکر کرده باشند یا کلامی را مسنداً از معاصرین ائمه: در مورد روات به ما رسانده باشند. اصحاب رجال فقط نوشته‌اند ه (فلان ثقة است) یا (فلان ضعیف است) یا (فلان مجهول است) و ما احتمال نمی‌دهیم که این همه کتب رجالی در مورد توثیقات و تضعیفات رجال، نقل قول بوده است و اصحاب رجال ناقلین را برای ما ذکر نکرده‌اند.

ثانیاً بر فرض این که اصحاب رجال توثیقات روات را به صورت نقل کابر عن کابر نقل کرده باشند و وثاقت روات این گونه به آنان رسیده باشد، چطور در مورد روایاتی که در باب احکام ذکر شده است اگر یک راوی در سند آن روایات، برای علمای دیگر مجهول باشد روایت را حجت نمی‌دانند؛ چون می‌گویند که ممکن است این راوی در نزد این شخص - مثل ابن ابی عمیر - ثقة باشد ولی در نزد ما ثقة نباشد. فرض کنیم که مرحوم نجاشی که سه قرن با امام صادق ۷ فاصله زمانی دارد، یکی از اصحاب امام صادق ۷ را توثیق کرده باشد و آن را با چند واسطه از معاصرین اصحاب امام صادق ۷ نقل کرده باشد و همه‌ی آن واسطه‌ها را ثقة بدانند. اما هیچ یک از این واسطه‌ها برای ما مشخص نیستند تا ما بدانیم که آیا آنان در نزد ما هم ثقة هستند یا نیستند.

و ثالثاً باید ببینیم که آیا اصالة الحسن در ما نحن فیه جاری می‌شود یا نمی‌شود؟

به نظر ما توثیقات رجالی چنان ظهور سیاقی را که مرحوم آقای صدر ذکر کرده است، ندارد بلکه خبرهایی مثل (باران می‌بارد) و (زید از دنیا رفت) و (فلان کتاب منتشر شد) و (فلان مکان افتتاح شد) ظهور دارند در این که اخبارشان عن حسن است.

اما وقتی یک رجالی مانند مرحوم نجاشی می‌گوید: «جمیل ثقة است» ظهور ندارد در این که مرحوم نجاشی آن را عن حسن خبر می‌دهد.

اگر ما مانند مرحوم خویی<sup>۱</sup> قائل شویم که اصالة الحسن، یک اصل مستقل عقلایی بوده و از صغریات اصالة الظهور نیست، اگر نگوییم که قطعاً در سیره‌ی عقلاء - که یک دلیل لبی است - مثل این اخبارات را اخبار عن حسن نمی‌دانند لاقلاً در این جهت اجمال دارد. وقتی که یک رجالی، کسی را که در سه یا چهار قرن قبل بوده است توثیق می‌کند، در سیره‌ی عقلاء آن را بر اخبار عن حسن حمل نمی‌کنند حتی اگر شخصی با فاصله‌ی زمانی کمتر از این هم - مثلاً سی سال قبل از او بوده و خودش او را درک نکرده است. - بگوید: «فلانی ثقة است» در سیره‌ی عقلاء اصالة الحسن جاری نمی‌شود. بنابراین در توثیقات اصحاب رجال اصالة الحسن جاری نمی‌شود تا بگوییم که خبر واحد در اخبار عن حسن حجت است.

متأخرین در این مورد قائل به انسداد شدند و گفتند که ما راهی برا وثاقت روات نداریم و این توثیقات را از راه انسداد - به یکی از دو وجه - پذیرفتند.

<sup>۱</sup> - المعجم ۱: ۴۱.

کسانی که انسداد شدند و حجّیت مطلق ظن را نپذیرفتند گفتند که ما راهی برای اثبات وثاقت روات نداریم اما در سیره‌ی عقلاء خبری را که مشهور قدمات به آن عمل کرده باشند حجّت است و لازم نیست که به دنبال سند روایت و وثاقت روات باشیم و این حجّت بدیلی برای حجّیت خبر ثقه است.

برخی از قائلین به انسداد که حجّیت مطلق ظن را قبول کردند گفتند که توثیقات متقدمین از اصحاب رجال، اگر مفید ظن باشد حجّت است، یعنی هر جا که ما ظن به وثاقت راوی پیدا کنیم بر ما حجّت است.

اگر ما انسدادی شدیم لا محاله ظن انسداد را می‌پذیریم و کبرویاً نمی‌پذیریم که خبر ضعیفی که خبر ضعیفی که مشهور قدمات به آن عمل کرده‌اند بدلیل حجّیت خبر ثقه باشد.

و اگر هم کبرویاً این را بپذیریم که در سیره‌ی عقلاء چنین خبری حجّت است، در مقام صغرا و تطبیق مشکل حلّ نمی‌شود. نهایت چیزی که در گفتار فقهاء داریم یک خبر با یک فتوا است. اما این که مستند مشهور این روایت باشد نمی‌توان آن را ثابت کرد.

ما انسدادی نیستیم و اصالة الحسن را در مورد توثیقات قبول نکردیم و گفتیم که این توثیقات یا از روین حدس و اجتهاد است و یا لا اقل احتمال این معنا در آن‌ها وجود دارد و در صورتی که توثیقات قدماتی اصحاب رجال از روی اجتهاد است قولشان بر فقیه حجّت است و فقیه می‌تواند بر قول مجتهد در رجال، از باب قول اهل خبره اعتماد کند، همان‌طوری که عامی می‌تواند به فتوای فقیه اعتماد کند.

تنها شبهه‌ای که مطرح است این است که فقه‌ای ما معتقدند که فقیه همان‌طوری که در استنباط احکام از ادله حجّت است در همه‌ی مقدمات آن هم باید حجّت باشد یعنی اگر در استنباط حکم از یک مسأله لغوی و صرفی و نحوی و رجالی و تفسیری و فلسفی و کلامی استفاده می‌کند باید در همه‌ی این مقدمات مجتهد باشد. مثلاً اگر استنباط یک حکم فقهی مبتنی بر قاعده‌ی (الواحد) در فلسفه بود باید خودش در این جهت مجتهد باشد و الا قولش حجّت نیست چون اگر در یکی از مقدمات تقلید کند مقلد می‌شود و قولش بر عامی حجّت نمی‌شود.

ما در بحث اجتهاد و تقلید گفتیم که فقیه فقط باید در دو علم مجتهد باشد که یکی فقه دو دیگری اصول است. اما در مقدمات دیگر مثل رجال - چون قائل به اصالة الحسن نیستیم - و صرف و نحو و کلام و فلسفه و بلاغت می‌تواند تقلید کند و دلیل آن سیره‌ی عقلاء است و در سیره‌ی عقلاء، اهل خبره در همان رشته‌ای که خبریت دارد باید صاحب نظر باشد. بنابراین فقیه می‌تواند در مسأله‌ی رجالی بر قول اهل خبره آن یعنی اصحاب رجال متقدم مانند مرحوم نجاشی اعتماد کند.

إن قلت: اگر بنا باشد که توثیق مرحوم نجاشی پذیرفته شود باید توثیق مرحوم علامه و علمای متأخر نیز پذیرفته شود؛ چون توثیق آنان نیز اجتهادی بوده است و آنان نیز اهل خبره بودند.

قلت: توثیق مرحوم علامه حدسی است نه اجتهادی. رجالیون متقدم از روی شواهد و قرائن و کتب و کلمات اجتهاد کردند ولی در زمان متأخر آن شواهد و قوانین وجود ندارد. مرحوم علامه و علمای متأخر در این جهت با ما فرقی ندارند و همان طوری که طرق حسن و اجتهاد برای ما مسدود است برای مرحوم علامه و امثال او نیز مسدود است.

مورد دوازدهم: حجّیت خبر واحد در غیر احکام شرعیه

بحث در این است که آیا خبر واحد در غیر کلام شرعیه و فرعیه حجّت است یا نیست؟

مراد از غیر احکام شرعیه، دو مبحث است که عبارتند از اعتقادات و غیر اعتقادات مثل امور تکوینی و تاریخی و روایات تفسیری که در تفسیر آیا قرآن وارد شده‌اند و مربوط به آیات الاحکام نیستند.

ما در سه جهت بحث می‌کنیم: جهت اول در حجّیت خبر واحد در احکام شرعیه یا نوعیه است و جهت دوم در حجّت خبر واحد در اعتقادات است و جهت سوم در حجّیت خبر واحد در غیر این دو است.

قبل از این که در این سه جهت وارد بحث شویم مقدمه‌ای را یادآوری می‌کنیم.

مراد علمای اصول از حجّیت، منجزیت و معذریّت است. علمای اصول تکلیف را را به فعلی و غیر فعلی تقسیم کرده‌اند. تکلیف در اصطلاح اصول به معنای وجوب و حرمت است. تکلیف در اصطلاح اصول به معنای وجوب و حرمت است. تکلیف فعلی عبارت از تکلیفی است که موضوعش در خارج فعلی شده باشد و تکلیف غیر فعلی تکلیفی است که موضوعش در خارج فعلی نشده باشد. تکلیف فعلی را به دو قسم منجز و غیر منجز - کاه گاهی از آن به معذّر تعبیر می‌شود - تقسیم کرده‌اند. تکلیف منجز تلکیفی است که مخالفتش استحقاق عقوبت می‌آورد و تکلیف غیر منجزی تلکیفی است که مخالفتش استحقاق عقوبت نمی‌آورد. تکلیف منجز عبارت از تکلیفی است که حجّت بر ثبوتش قائم شده باشد اعم از این که آن حجّت عقلی باشد - که به آن قطع گویند - یا شرعی باشد - هر حجّت غیر قطع را حجّت شرعی می‌گویند - تکلیف غیر منجز عبارت از تکلیفی است که حجّت بر ثبوتش نداشت باشیم مثل جایی که شک در تکلیفی داریم و اماره بر ثبوت نداشتن باشیم مثل جایی که شک در تکلیفی داریم و اماره بر ثبوت تکلیف نداریم، یا حجّت بر نفی تکلیف داریم مثل این که شک در تکلیف داریم و اماره بر نفی تکلیف قائم شده است درحالی که در واقع تکلیف وجود دارد.

اما جهت اول: (یعنی حجّیت خبر واحد در احکام شرعیه) در دایره‌ی احکام شرعیه، خبری که بر حکم شرعی قائم می‌شود از دو حال خارج نیست: یا خبر واحد مثبت تکلیف است مثل این که خبر واحد بگوید: «جواب سلام جواب است» یا «غیبت حرام است» و یا خبر واحد نافی تکلیف است مثل این که خبر واحد می‌گوید: «غسل جمعه مستحب است» مدلول التزامی این خبر است که غسل جمعه واجب نیست. یا خبر واحد می‌گوید که «پرخوری مکروه است» مدلول التزامی آن این است که پرخوری حرام نیست.

ما باید ببینیم که خبر واحد در این دو قسم - مثبت تکلیف و نافی آن - حجّت است یا نه؟

اما قسم اول یعنی در جایی که خبر واحد مثبت تکلیف است، ما در مسأله‌ی براءت عقلیه دو مسلک بیشتر نداریم. یکی مسلک کسانی است که قائل به براءت عقلیه و قاعده‌ی قبح عقاب بلایان هستند و دیگری مسلک کسانی که منکر براءت عقلیه هستند و اینان بر دو دسته‌اند: یک دسته - مانند مرحوم آقای صدر - قائل به حق الطاعه هستند و یک دسته قائل به احتیاط عقلی هستند و ما تابع این دسته‌ایم.

روی مسلک قائلین به براءت عقلیه، اخباری که مثبت تکلیفند - یعنی دلالت بر وجوب یا حرمت عملی می‌کنند، این اخبار حجّت و منجز می‌شوند، زیرا این اخبار مثبت تکلیف در فرضی هستند که ما قاطع به وجوب یا حرمت عمل نیستیم. بعضی از قائلین به براءت عقلیه، این اخبار آحاد را منجز تکلیف نمی‌دانند و بیان دیگری دارند اما مشهور قائل‌اند که این اخبار مثبت تکلیف حجّت و منجز هستند.

روی نظر منکرین براءت عقلیه، اخبار آحادی که مثبت تکلیف‌اند منجز و حجّت نیستند بلکه احتمال حجّت و منجز است. وقتی یک روایت می‌گوید: «جواب سلام واجب است» اگر ما قاطع به وجوب جواب سلام باشیم این روایت حجّت و منجز نیست و اگر ما قاطع به آن نباشیم یعنی احتمال وجوبش را می‌دهیم این احتمال حجّت و منجز است و خود خبر واحد در تنجیز تکلیف اثری ندارد و اگر این روایت هم نبود احتمال وجوب آن منجز تکلیف بود.

ثمره خبر واحد مثبت تکلیف روی مسلک منکرین براءت عقلیه این است که جلوی اجرای مؤمن شرعی یعنی استصحاب یا براءت شرعیه را می‌گیرد. یعنی اگر خبری - که می‌گوید: «جواب سلام واجب است» - نداشتیم به ما مؤمن و معذّر بود. و اثر خبر واحد این است که جلوی مؤمن شرعی را می‌گیرد. چون استصحاب و براءت برای کسی جعل شده است که اماره - خبر واحد - بر تکلیف نداشته باشد؛ چون ادله استصحاب و براءت شرعیه اطلاق ندارد تا شامل کسی که خبر ثقه بر تکلیف برای او قائم شده است شود.

قسم دومی عبارت از روایات نافی تکلیف است. روی مسلک قائلین به برائت عقلیه این روایات نافی تکلیف و معذور نیستند بلکه جهل معذور است. جهل در نظر مشهور به معنای عدم قطع است. اما روی مسلک منکرین برائت عقلیه خبر واحد نافی تکلیف معذور است؛ چون روی این نظریه احتمال منجز است اما منجزیت احتمال معلق بر این است که خود مولی در مخالفت تکلیف ترخیص نداده باشد و در موارد قیام خبر ثقه بر نفی تکلیف مولی با جعل حجیت خبر ثقه، ترخیص در مخالفت تکلیف داده است. بنابراین به نظر ما در موارد قیام خبر بر نفی تکلیف سه معذور در عرض هم وجود دارد که عبارتند از خبر واحد نافی تکلیف و استصحاب و برائت شرعیه. این تمام کلام در جهت اول بود.

جهت دوم: حجیت خبر واحد در عقاید

فقههای ما فرمودند که اعتقادات بر دو قسم اند: یک قسم از اعتقادات آن است که بر مکلف تحصیل معرفت و قطع به آن واجب است و قسم دوم از اعتقادات این است که بر مکلف تحصیل معرفت و قطع به آن واجب نیست. دسته اول به دو قسم تقسیم شده است: یک قسم آن است که تحصیل معرفت و قطع به آن وجوب عقلی دارد. مثلاً بر هر مکلف - یعنی کسی که قابلیت تکلیف دارد - عقلاً واجب است که به توحید در ربوبیت - یعنی این که عالم خالق و مبدأ واحدی دارد و خداوند رب العالمین است - اعتقاد و معرفت و قطع پیدا کند و همچنین بر هر مکلف عقلاً واجب است که به رسالت نبی خود اعتقاد و معرفت و قطع پیدا کند یعنی بر ما عقلاً واجب است که به رسالت نبی مکرم اسلام ۶ معرفت و قطع پیدا کنیم و نسبت به قول قبل از پیامبر اکرم ۶، اعتقاد به رسالت حضرت عیسی ۷ عقلاً واجب بود.

وجوب اعتقاد به توحید و رسالت از باب دفع ضرر محتمل است که وجوب عقلی دارد.

یک دسته از اعتقادات وجود دارد که بر مکلف، شرعاً واجب است که معرفت و قطع به آن را تحصیل کند. یکی از این اعتقادات، قطع و معرفت به امامت و امام است یعنی بر مکلف، شرعاً واجب است که بر کسی که از طرف خداوند، بر او امام شده است قطع و معرفت پیدا کند.

مرحوم آقای خویی<sup>۱</sup> قائل است که بر هر مکلفی شرعاً واجب است که به معاد جسمانی اعتقاد پیدا کند و کسی که در این جهت تحصیلی معرفت و اعتقاد نکرد، معصیت کرده است و مانند کسی است که نماز نخوانده است.

۱- مصباح الفقاهه ۱: ۳۹۰.



پس در مجموع چهار اعتقاد داریم که معرفت و قطع به آن وجوب دارد. وجوب در دو مورد از این اعتقادات عقلی است و در دو مورد دیگر وجوب شرعی است.

یک سری اعتقاداتی داریم که جزء دین است ولی تحصیل اعتقاد و معرفت به آن واجب نیست مانند معرفت به صفات خداوند و تفصیل قیامت و برزج. مثل این که قیامت و حشر و نشر و میزان و سنجس اعمال، و خلود و عدم خلود در عذاب، و حقیقت بهشت و جهنم به چه صورتی است. لازم نیست که معرفت به این امور را تحصیل کنیم ولو متمکن از آن باشیم. هر نوع اعتقادی که کسی داشته باشد مورد سؤال و مواخذه قرار نمی گیرد تا وقتی که آن را اظهار نکند چون اظهار و قول بلا علم شرعاً حرام است. بنابراین اعتقادات بر دو دسته است: دسته‌ای که تحصیل معرفت به آن بر مکلفین واجب - عقلاً یا شرعاً - است و دسته‌ای که تحصیل معرفت به آن واجب نیست.

این دو دسته را جداگانه بحث می‌کنیم.

قسم اول قسمی است که تحصیل اعتقاد به آن واجب است اگر خبر واحدی بر نبوت پیامبر گرامی اسلام ۶ یا وجود معاد جسمانی یا امامت امیر المؤمنین ۷ قائم شود، آیا این خبر اعتبار دارد و حجت است یا نه؟

تأراً از این خبر برای ما قطع حاصل می‌شود مثلاً ابن سینا خبر می‌دهد که در قیامت، معاد جسمانی است و ما هم از روی حسن ظن فوق العاده‌ای که به او داریم به وجود معاد جسمانی قطع پیدا می‌کنیم و فرض هم کردیم که تحصیل قطع و اعتقاد به معاد جسمانی شرعاً واجب است.

در این جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا همین مقدار از قطع که از راه استدلال حاصل نشده است بلکه از خبر واحد حاصل شده است کافی است؟

فقهائاً نوعاً قائل‌اند که در عقایدی که تحصیل معرفت و قطع به آن‌ها شرعاً واجب است صرف حصول قطع کافی است. لذا اگر ابن سینا گفت که معاد در قیامت، معاد جسمانی است و از گفته‌ی او برای ما قطع پیدا شد همین کافی است و اصطلاحاً به این قطع، قطع تقلیدی می‌گویند.

در واجبات شرعی، فقهائاً قائل‌اند که مجرد اعتقاد و قطع کافی است و لازم نیست که مکلف تحقیق کند و ببیند که اصل معاد و معاد جسمانی درست است یا نیست.

اما در واجبات عقلیه این قطع کافی نیست، باید قطع استدلالی باشد. البته باید متناسب با ذهنیت هر کسی باشد. یعنی وقتی ما قطع به توحید یا رسالت نبی اکرم ۶ پیدا می‌کنیم باید این قطع براساس استدلال باشد و این استدلال هم

لازم نیست که استدلالات پیچیده‌ی فلسفی یا کلامی باشد بلکه همین مقدار که متناسب با ذهنیت هر شخص باشد کافی است.

نکته‌ی فرق بین قطع در عقایدی که شرعاً تحصیل آن واجب است با قطع به عقایدی که عقلاً تحصیل آن واجب است، این است که در واجبات شرعی به اطلاق دلیلش اخذ می‌شود. وقتی که از آیه یا روایت استظهار کردیم که اعتقاد به معد بر مکلف واجب است. این امر، مطلق است و هم اعتقاد تقلیدی و هم اعتقاد استدلالی را شامل می‌شود. اما در باب واجبات عقلی - یعنی عقایدی که تحصیل آن عقلاً واجب است - وجوبش از باب دفع ضرر احتمالی اس و ما احتمال می‌دهیم که در روز قیامت به‌خاطر عدم قطع استدلالی ما را مؤاخذه کنند یعنی مستحق مؤاخذه باشیم. همین که احتمال مؤاخذه را داریم، عقل می‌گوید که دفع ضرر محتمل واجب است و نباید به قطع تقلیدی اکتفاء کرد و باید به دنبال قطع استدلالی - به تناسب ذهن شخصی - رفت.

اما اگر خبر واحدی آمد و برای ما قطع حاصل نشد، مثلاً خبر ثقه آمده است که معاد در قیامت، معاد جسمانی است و از این خبر برای ما قطع به آن حاصل نشد، آیا این خبر معتبر است یا فاقد اعتبار است؟

ابتداءً واضح است که این خبر اعتبار ندارد؛ چون فرض کردیم که شرعاً بر ما واجب است که نسبت به معاد تحصیل معرفت و اعتقاد و قطع پیدا کنیم و معنا ندارد خبری که برای ما قطع به معاد جسمانی ایجاد نمی‌کند در این جهت معتبر باشد.

اشکال: ما می‌توانیم به همین خبر ثقه دالّ بر معاد جسمانی اعتماد کنیم ولو این که برای ما قطع حاصل نشود؛ زیرا در علم اصول گفته شد که همان‌گونه که امارات مثل خبر واحد، قائم مقام قطع طریقی می‌شوند، قائم مقام قطع موضوعی هم می‌شوند. در اعتقادات قطع، موضوعیت دارد، بنابراین خبر واحد قائم مقام این قطع موضوعی می‌شود.

مرحوم آقای خویی<sup>۱</sup> از این اشکال جواب دادند و فرمودند که این اشکال وارد نیست؛ زیرا قطع موضوعی بر دو قسم است: قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی صفتی. امارات - مقل خبر واحد - فقط قائم مقام قطع موضوعی طریقی می‌شود نه قطع موضوعی صفتی. و قطع مأخوذ در باب عقاید، قطع موضوعی صفتی است نه قطع موضوعی طریقی. لذا خبر واحد نمی‌تواند قائم مقام این قطع شود.

به نظر ما نه اشکال درست است و نه جواب درست است زیرا اولاً در باب عقاید، قطع موضوع تکلیف نیست بلکه متعلقی تکلیف است یعنی عقلاً یا شرعاً بر ما واجب است که قطع را تحصیل کنیم. و ثانیان این که ما می‌گوییم که

<sup>۱</sup> - مصباح الاصول ۲: ۲۷۷.

اماره قائم مقام قطع طریقی و قطع موضوعی طریقی می‌شود، این مطلب در مورد احکام شرعی است و در احکام عقلی و عقادی، اماره نمی‌تواند قائم مقام قطع موضوعی شود، کما این که نمی‌تواند قائم مقام قطع طریقی شود. اگر هم قبول کنیم که قطع موضوع است، فقط در دو اعتقادی که تحصیلش وجوب شرعی دارد اماره می‌تواند قائم مقام موضوع شود. اما در دو مورد اول که اعتقاد به رسالت و اعتقاد به توحید است، در جای خودش می‌گوییم که اماره قائم مقام قطع طریقی و قطع موضوعی نمی‌شود. بنابراین نه اصل اشکال درست است و نه جوابی که مرحوم آقای خویی داده است درست است. این تمام کلام در قسم اول - یعنی اعتقادی که تحصیل معرفت و قطع به آن بر ما واجب است - بود.

قبل از این که به بحث از قسم دوم بپردازیم، مسأله‌ای را که علمای ما به مناسبت بحث، مطرح کردند بیان می‌کنیم. و آن مسأله این است که تحصیل قطع مانند نماز و روزه نیست که تحصیل همه‌ی مقدمات آن در اختیار ما باشد. بعضی از مقدمات قطع به دست ما نیست. حال اگر کسی هرچه انجام دهد برایش قطع حاصل نشود، مثلاً کلام و فلسفه خواند و ادله را دید و فکر و تأمل کرد و برای او قطع به توحید یا قطع به رسالت نبی اکرم ۶ یا قطع به امامت و معاد جسمانی پیدا نشد، آیا باز هم عقلاً و شرعاً مکلف به تحصیل قطع است یا تکلیف از او ساقط است؟

مشهور فقهای ما فرمودند که تکلیف از این شخص ساقط است. در مقابل مشهور، بعضی ادعا کردند که تکلیف از او ساقط نیست. او دائماً قدرت بر تحصیل اعتقاد را دارد، منتهی وقتی که تحصیل تفصیلی اعتقاد برای او امکان نداشت، باید معتقد به اعتقاد اجمالی شود. مثلاً وقتی درباره‌ی توحید تحقیق کرد و اعتقاد تفصیلی به آن پیدا نکرد باید اعتقاد اجمالی به آن پیدا کند. یعنی بگوید که من معتقدم به آنچه که در واقع هست. این اعتقاد در واقع اعتقاد به توحید است اما خودش نمی‌داند که به توحید اعتقاد پیدا کرده است. یا وقتی که برای او تحصیل اعتقاد تفصیلی به رسالت امکان نداشت باید اعتقاد اجمالی به آن پیدا کند، یعنی بگوید که من معتقد به تمام پیامبرانی که خداوند متعال فرستاده است هستم. او در واقع به رسالت نبی اکرم ۶ اعتقاد دارد ولی خودش آن را نمی‌داند. امامت و معاد جسمانی نیز همین‌طور است. پس هیچ وقت باب اعتقاد منسد نیست.

این فرمایش تمام نیست. آنچه که در نظر فقهاء هست این است که شخص باید موحد و مسلمان و شیعه باشد و اعتقاد به واقع - اجمالاً - شخص را موحد و مسلمان و شیعه نمی‌کند. اگر کسی بگوید که «من معتقد هستم به هر چه که پیامبر اکرم ۶ فرموده است. اگر پیامبر اکرم ۶ فرموده است که حضرت علی ۷ امام است من به آن معتقدم و اگر چنین چیزی نفرموده است من به آن معتقد نیستم» چنین فردی شیعه محسوب نمی‌شود. پس اعتقاد اجمالی شخص را موحد یا شیعه نمی‌کند.

ثانیاً بر فرض قبول اعتقاد اجمالی، این اعتقاد برای فر شاک و مردّد خوب است. اما کسی که اعتقاد به خلاف دارد، یعنی برای او اعتقاد پیدا شد که عالم مبدائی ندارد یا برای او اعتقاد پیدا شد که خداوند رسولی ندارد یا برایش اعتقاد پیدا شد که پیامبر اکرم ۶ خلیفه‌ای را تعیین نکرده است، با وجود این اعتقاد، معنا ندارد که او اعتقاد به واقع داشته باشد چون واقع در نظر این فرد انکار عقاید صحیح است. بنابراین اعتقاد اجمالی محل کلام و بحث نیست و تمام کلام و بحث در اعتقاد تفصیلی به توحید و رسالت و امامت و معاد است. پس فرمایش مشهور فقهای ما درست است که وقتی شخصی از تحصیل اعتقاد عاجز بود، تکلیف نسبت به او عقلاً و شرعاً ساقط است؛ اما عقلاً ساقط است زیرا مراد از وجوب عقلی، وجوب عقل عملی - یعنی حسن - است و حسن فقط در افعالی محقق می‌شود که مقدور انسان باشد و کسی که از تحصیل قطع عاجز است عقلاً تحصیل قطع از او حسن نیست لذا تحصیل قطع به عقایدی که وجوبش عقلی است واجب نیست.

اما عقایدی که تحصیل قطع به آنها واجب شرعی است مانند وجوب اعتقاد به امامت و معاد، گفته شد که تکلیف حق تعالی نسبت به فرد عاجز از تحصیل قطع به این عقاید، تکلیف به قبیح است و صدور قبیح از حق تعالی محال است. پس تکلیف مشخص عاجز، به تحصیل اعتقاد به امامت یا معاد محال است.

در این جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا کسانی که عاجز از تحصیل اعتقاد به توحید یا رسالت یا امامت یا معاد هستند و یا تحقیق کردند و به نتیجه‌ای نرسیدند و یا به نتیجه‌ی عکس رسیدند در روز قیامت مستحق عقوبت هستند یا نیست؟

علمای ما فرمودند که چنین اشخاصی مستحق عقوبت نیستند زیرا عقوبت شخص عاجز قبیح است لذا اشاره گفتند که اکثر کفار و مسلمان غیر شیعه از عجزه هستند. مثلاً وقتی کودکی که هنوز به سن تمییز نرسیده است از پدر و مادر خود می‌شنود که حضرت موسی ۷ خاتم الانبیاء است برای او این اعتقاد پیدا می‌شود و با همین اعتقاد رشد می‌کند و از سن بلوغ می‌گذرد در حالی که جازم است بر این که حضرت موسی ۷ خاتم انبیاء است و احتمال این را نمی‌دهد که غیر حضرت موسی ۷ خاتم انبیاء باشد تا به یک زمانی می‌رسد که برایش تردید ایجاد می‌شود که آیا حضرت موسی ۷ خاتم انبیاء است یا نه؟ در این برهه مسلم است که اگر به دنبال تحقیق برود نمی‌تواند چیزی را بفهمد چون قبلاً در پی علم نرفته است. شاهد این است که اگر تحقیق نکند و ما بگوییم که او مقصر است باید اکثر مؤمنین و شیعیان مقصر باشند زیرا آنان هم دنبال تحقیق نمی‌روند چون احتمال خلاف نمی‌دهند.

در مقابل مشهور، مرحوم آخوند<sup>۱</sup> قائل شدند که این افراد مستحق عقوبتند و هیچ فرقی بین جاهل قاصر و جاهل مقصر، و بین قادر و عاجز وجود ندارد، و همان طوری که کافر مقصر مستحق عقوبت و خلود در نار است کافر قاصر هم مستحق عقوبت و خلود در نار است. ایشان فرمود که جهنم از آثار و تبعات کفر و عصیان است و کفر و عصیان نیز از تبعات شقاوت است و شقاوت امر ذاتی است نه اکتسابی. شقی و سعید در بطن مادرشان شقی و سعید هستند و همین گونه به دنیا می آیند. بنابراین نظریه ولو کفار مکلف به فروع هم نباشند مستحق خلود در آتش جهنم هستند و این برخلاف قول مشهور است.

بر این فرمایش فقط اشکال مبنایی وارد است. چون در ظاهر ایشان قائل به جبر است و این مربوط به بحث جبر و اختیار است. این تمام کلام در قسم اول بود.

قسم دوم عقایدی است که تحصیلش برانسان واجب نیست مثل صفات باری تعالی و تفصیل قیامت و برزخ. اگر خبری در مورد صفات حق تعالی یا در مورد خصوصیات قیامت و برزخ وارد شود، آیا این خبر حجت است یا نیست.

مرحوم آقای خویی<sup>۲</sup> فرمودند که ما می توانیم حجّیت خبر واحد را قبول کنیم، چه براساس مسلک ما باشد که قائلیم: «حجّیت عبارت از جعل طریقت و جعل علمیت است» و وقتی که می گوییم شارع مقدّس، خبر ثقه را حجّت قرار داده است، این به معنای (جعله علماً) است، و چه براساس مسلک مرحوم آخوند باشد که قائل است جعل حجّیت به معنای جعل منجزیت و معذرت است و وقتی که شارع مقدّس خبر ثقه را حجّت قرار می دهد، به معنای این است که آن را منجز و معذّر قرار می دهد. مرحوم آقای خویی فرمودند که مانعی ندارد که قلباً ما ملتزم به محتوای این گونه اخبار شویم.

ما با فرمایش مرحوم آقای خویی موافق نیستیم و گفتیم که حجّیت در اخبار از این نوع عقاید، بی معنا است. ما گفتیم که از اعتقاد به این گونه عقاید با از عدم اعتقاد به آن سؤال و جواب نمی شود. بحث ما در عقاید است نه اظهار عقاید. اگر کسی معتقد باشد که بهشت چنین خصوصیتی را دارد یا چنین خصوصیتی را ندارد و یا در مورد آن مردّد باشد، این ها از اموری نیستند که در مورد آن ها از مکلفین سؤال شود. اگر خبر ضعیفی هم در این جهت به ما برسد و ما به آن ملتزم شویم یا اگر خودمان آن را حدس بزنیم و به آن ملتزم شویم روز قیامت در مورد آن از ما سؤال نمی شود. مثلاً سؤال نمی شود که چرا معتقد بودید که جهنم هفتاد طبقه دارد؛ چون بحث از اعتقاد است و بحث اظهار عقیده

<sup>۱</sup> - الکفایه (الهامش): ۳۳۱.

<sup>۲</sup> - مصباح الأصول ۲: ۲۷۷.

نیست و صرف اعتقادات بدون اظهار، مورد سؤال و مؤاخذه قرار نمی‌گیرد. پس حجّیت خبر واحد را این‌گونه عقاید معنا ندارد.

جهت سوّم: حجّیت خبر در امور تکوینیه و تاریخیه

بسیاری از روایات ما متضمن حکم شرعی یا متضمن عقیده نیست بلکه راجع به خلقت عالم و راجع به زمین و آسمان و راجع به حیوانات و نباتات و راجع به مسائل طبی و نجومی است و هم‌چنین اخبار زیادی راجع به تاریخ انبیاء و امم گذشته و امم آینده است. پس بخش زیادی از روایات ما مربوط به احکام شرعیه یا عقاید نیست و اصطلاحاً می‌گوییم این اخبار در امور تکوینیه و تاریخیه وارد شده است.

سؤال این است که آیا خبر واحد در این‌گونه امور حجّت است یا نیست؟

مرحوم آقای خویی<sup>۱</sup> فرمودند که در این مسأله باید بین مسلک ما و مسلک مرحوم صاحب کفایه تفصیل دهیم. روی مسلک ما این اخبار حجّت است ولی روی مسلک صاحب کفایه حجّت نیست.

مرحوم صاحب کفایه معنای حجّیت یک خبر را جعل منجزیت و معذرت برای آن می‌داند ولی مرحوم آقای خویی معنای حجّیت یک خبر را جعل علمیت می‌داند یعنی امری که علم نیست شارع مقدّس آن را علم فرض کرده است.

مرحوم آقای خویی می‌فرماید: روی مسلک ما که حجّیت به معنای جعل علمیت است، وقتی خبری به این مضمون وارد شد که «از زمان حضرت آدم ۷ تا حضرت خاتم ۶ هفت هزار سال فاصله است.» «روی مسلک ما که شارع مقدّس خبر ثقه را علم اعتبار می‌کند، ما می‌توانیم مستقیماً از این مضمون خبر دهیم و بگوییم که فاصله زمانی خلقت حضرت آدم ۷ تا حضرت خاتم ۶ هفت هزار سال است. در شریعت هم کذب حرام است و هم اخبار بلاعلم حرام است. مثلاً اگر ندانیم که زید مدرسه هست یا نیستو بگوییم که «زید در مدرسه است» این قول در اصطلاح کذب نیست. بلکه اخبار بلاعلم است و این اخبار حرام است، اگر چه زید در مدرسه باشد. شارع مقدّس خبر ثقه را علم اعتبار کرده است و اگر ثقه‌ای به من بگوید که «زید در مدرسه است» من علم تعبّدی به وجود زید در مدرسه دارم، لذا می‌توانم بگوییم که «زید در مدرسه است.» و این اخبار، اخبار بلاعلم نیست، اگرچه من ظن به وجود زید در مدرسه نداشته باشم.

اما روی مسلک مرحوم آخوند که حجّیت به معنای جعل منجزیت و معذرت است، مضمون خبر باید حد نفسه قابل تنجّز و تعذر باشد تا دلیل اعتبار خبر بتواند آن را شامل شود و ما از آن مضمون خبر دهیم. مثل این که خبری بتواند

<sup>۱</sup> - مصباح الاصول ۲: ۲۷۷.

آن را شامل شود و ما از آن مضمون خبر دهیم. مثل این که خبری بگوید: «نماز جمعه واجب است» دلیل اعتبار شامل این خبر می‌شود؛ چون این خبر وجوب نماز جمعه را منجز می‌کند یا روایتی که می‌گوید: «نماز جمعه واجب نیست» دلیل اعتبار شامل این خبر هم می‌شود چون مضمون این خبر، نفی تکلیف است و وجوب نماز جمعه را معذّر می‌کند. بعد از این که دلیل اعتبار، این خبر را شامل شد، ما می‌توانیم خبر دهیم که در شریعت نماز جمعه واجب نیست. اما خبر (زید فی المدرسة) چون مضمونش قابل تنجز و تعذر نیست - چون تنجز و تعذر فقط در تکلیف معنا دارد - دلیل اعتبار شامل این خبر نمی‌شود.

بعد مرحوم آقای خویی فرمودند که با توجه به آن چه که گفته شد، اگر در روایات وارد شود که «کسی که ماه رجب را روزه بدارد در قیامت فلان ثواب را دارد» روی مسلک ما شخص می‌تواند مستقیماً مضمون این روایات را برای دیگران خبر دهد. اما روی مسلک مرحوم آخوند، شخص نمی‌تواند این گونه خبر دهد، بلکه یا باید تصریح کند که در روایات چنین آمده است و یا قرینه‌ای ذکر کند که این مطلب مضمون اخبار و روایات است.

ما با فرمایش مرحوم آقای خویی موافق نیستیم و دو اشکال بر فرمایش ایشان داریم.

اشکال اول این است که یک خلط و اشتباهی بین حقیقت حجّیت و لسان جعل شده است. در علم اصول حقیقت حجّیت عبارت از منجزیت و معذرت است و بحث دیگر لسان جعل است که بحث مهمی نیست. این که شارع مقدّس بفرماید: (خبر الثقة حجة) یا بفرماید: (خبر الثقة علم) یا (خبر الثقة منجز و معذّر) یا (اعمل بخبر الثقة) این تعابیر با یک دیگر هیچ فرقی ندارند. در طول دلیل اعتبار و امضاء ما می‌توانیم در دایره‌ی شریعت به خبر ثقة عمل کنیم لسان جعلش هر چه که می‌خواهد باشد. پس حقیقت حجّیت یک چیز است و مبانی مختلف نمی‌پذیرد و این طور نیست که حجّیت در مسلک مرحوم خویی با حجّیت در مسلک مرحوم آخوند دو تا باشد. اختلاف این دو مسلک فقط در لسان جعل است.

اشکال دوم: ثمره‌ای را که مرحوم آقای خویی ذکر کرده‌اند و فرمودند که روی مبنای ما اخبار مستقیم درست است و اگر در خبر ثقة‌ای آمد که فاصله‌ی زمانی بین حضرت آدم ۷ تا حضرت خاتم ۶ هفت هزار سال است، ما می‌توانیم مستقیماً به آن خبر دهیم. ولی روی مبنای مرحوم آخوند این گونه اخبار درست نیست و باید گفته شود که این مطلب در روایت آمده است و یا قرینه‌ای بر آن وجود داشته باشد. این ثمره درست نیست؛ چون روی مبنای مرحوم آخوند نیز می‌توانیم مستقیماً مضمون خبری را که حکم شرعی نیست خبر دهیم، به این بیان که در روایت دارد که اخبار بغیر علم حرام است و مراد از علم، مفهوم عرفی آن است و مفهوم عرفی علم سه مصداق دارد: مصداق اول آن قطع است. پس اگر من قطع داشته باشم که زید در مدرسه موجود است و بگویم: «زید فی المدرسة» درست است. مصداق دوم

آن اطمینان است، مثلاً من قطع ندارم که زید در مدرسه است ولی اطمینان به آن دارم. لذا می‌توانم به آن خبر دهم و این هم، اخبار به علم است. مصداق سوّم آن جایی است که من حجت عقلایی بر آن مضمون ندارم - حجت عقلاییه عبارت از امری است که اعتماد بر آن و احتجاج به آن عند العقلاء صحیح است. - مثل این که من به وجود زید در مدرسه قاطع و مطمئن نیستم ولی ثقه‌ای به من خبر دهد که زید در مدرسه است. این خبر در اصطلاح منجز و معذر نیست و عند العقلاء هم منجز نیست ولی عند العقلاء احتجاج به آن و اعتماد بر آن در مقام اخبار صحیح است. پس اگر ثقه‌ای گفت که «زید در مدرسه است». من می‌توانم مستقیماً خبر دهم که «زید در مدرسه است» و لازم نیست که بگویم ثقه‌ای به من چنین خبر داده است. در این مورد نیز اخبار، اخبار عن علم است.

پس ما قائلیم در مواردی که مضمون روایات، امور تکوینی یا تاریخی است اگر سند آن روایات ضعیف باشد نمی‌توانیم آن را مستقیماً خبر دهیم مگر این که قرینه‌ای بیاوریم که دلالت داشته باشد این مطلب مضمون یک خبر است. اما اگر روایت، خبر ثقه باشد. ما می‌توانیم مستقیماً مضمون خبر را بیان کنیم و در این جهت فرقی بین همه‌ی مبانی در لسان جعل نیست. این تمام کلام در حجّیت خبر واحد بود.

تا این جا از چهار اماره بحث کردیم که عبارتند از: ظهور و اجماع منقول و شهرت و خبر ثقه. عمده‌ترین این امارات ظهور و خبر ثقه است و ما حجّیت این دو را پذیرفتیم ولی حجّیت اجماع منقول و شهرت را نپذیرفتیم.

حجّیت ظهور مورد اتفاق همه است و حجّیت خبر ثقه فی الجمله مخالف دارد. اگر کسی حجّیت خبر ثقه را زیر سؤال ببرد و آن را قبول نکند، بحث انسداد باب علم مطرح می‌شود. لذا علمای اصول بعد از بحث از حجّیت خبر واحد، وارد بحث از دلیل انسداد باب علم می‌شوند.

ما قبل از بحث انسداد، بحث حجّیت اطمینان را مطرح می‌کنیم.

## اطمینان

بحث اطمینان آخرین بحث از بحث امارات است و با اتمام این بحث وارد بحث اصول عملیه می‌شویم. در بحث اطمینان در جهاتی بحث می‌کنیم.

جهت اول: معنای لغوی و اصطلاحی اطمینان



اطمینان در لغت به معنای استقرار و سکون است. وقتی می‌گوییم: «اطمأن الرجل» یعنی سکن و استقرار. در آیه‌ی شریفه‌ی «ألا بذكر الله تطمئن القلوب» کلمه‌ی اطمینان در همین معنا به کار رفته است. یعنی با یاد خداوند دله‌ها سکون و آرامش می‌گیرد و از اضطراب خارج می‌شود.

در اصطلاح، مراد علمای اصول از اطمینان، ظن در درجات عالیّه است. مثلاً اگر شما نود و نه، یا نود و هشت درصد احتمال یک مطلبی را دادید، گفته می‌شود که شما به آن مطمئن هستید.

توضیح مطلب این است که علمای اصول خصوصاً متأخرین آنان، برای احتمال چهار مرتبه قائل شدند که عبارتند از: احتمال وهمی و احتمال شکی و احتمال ظنی و احتمال جزمی.

احتمال وهمی، احتمالی است که زیر پنجاه درصد است، چه یک درصد باشد و چه چهل و نه درصد باشد. احتمال شکی احتمال مساوی است و به احتمال پنجاه درصدی احتمال شکی گویند. بعد از احتمال شکی، احتمال ظنی است. احتمال ظنی، احتمالی است که از پنجاه درصد بیش‌تر است و از صد درصد کمتر است چه پنجاه و یک درصد باشد و چه نود و نه درصد باشد. در مرتبه‌ی چهارم احتمال جزمی یا قطعی است. وقتی که احتمال صد در صد باشد، به آن احتمال جزمی گفته می‌شود.

دو احتمال از این چهار احتمال، قابل تشکیک نیست؛ یکی احتمال شکی است و دیگری احتمال جزمی است. در احتمال شکی اگر یک درجه احتمال از پنجاه درصد، کم یا زیاد شود از حالت شک خارج می‌شود. در احتمال جزمی هم، اگر یک درجه از صد درصد، کم شود از قطع خارج می‌شود.

دو احتمال از این چهار احتمال، قابل تشکیک نیست؛ یکی احتمال شکی است و دیگری احتمال خرمی است. در احتمال شکی اگر یکی درجه احتمال از پنجاه درصد، کم یا زیاد شود از حالت شک خارج می‌شود. در احتمال جزمی هم، اگر یک درجه از صد درصد، کم شود از قطع خارج می‌شود.

احتمال وهمی و احتمال ظنی قابل تشکیک است. در اصطلاح علمای اصول به احتمال ظن در درجات عالیّه‌اش اطمینان گفته می‌شود مثلاً اگر شما نود و هشت درصد احتمال یک مطلبی را بدهید، می‌گویید که به این مطلب مطمئن هستیم.

وجه تسمیه این احتمال زیاد به اطمینان این است که احتمال خلاف آن موجب تردید و اضطراب انسان نیست و اطمینان در نفس ما مانند قطع است و همان طوری که در حال قطع، هیچ تردید و اضطرابی نداریم. در صورت اطمینان نیز - ولو این که احتمال خلاف می‌دهیم اما - دچار تردید و اضطراب نیستیم.

مرحوم صاحب عناوین فقهیه فرمود: «ینبغی أن یعلم: أن مرادنا من (العلم) هو العلم العادی البرهانی الذی یحصل به الاطمئنان ویرتفع به التزلزل، لا العلم البرهانی الذی لایحتمل فیہ الخلاف عقلاً. و مراد ناب (الظن) ما یحتمل فیہ الخلاف احتمالاً واضحاً یعتنی به العقلاء، فلا یجامع هذا الظن مع الاطمئنان فی حال، فیصیر حکمه حکم الشک، فلذا جعلنا الکل فی محل واحد ولك أن تفرض العلم بمعنی: القطع الذی لایحتمل فیہ الخلاف اصلاً والظن: ما یحتمل فیہ وان کان بعيداً لایلتفت، لكن لایكون حکمه اذا حکم الشک، فینبغی التفصیل فی افراد الظن، ان کان مما یوثق به ولا یتزلزل فیہ النفس ولا یلتفت الی احتمال الخلاف، فهو کالعلم فی حصول التجیز ولا یضر بالعقد فی شیء، وان لم یکن کذلک فهو کالشک، فتدبر»<sup>۱</sup>.

ایشان فرمود که مراد از اطمینان، یک ظن است به مرتبه‌ای که نفس در آن تزلزل پیدا نمی‌کند و اطمینان حکم علم را دارد و اگر ظنی بود که در آن، نفس تزلزل پیدا کند، حکم این ظن، حکم شک است.

مرحوم آقای خویی<sup>۲</sup> راجع به اطمینان فرمود: «الاطمئنان یقین عقلائی ویطلق علیه یقین فی لسان اهل المحاوره و العامه کما انه یقین بحسب اللغة لأن یقین من یقن بمعنی سکن وثبت کما ان الاطمئنان بمعنی سکن واستقر فهو یقین لغه وعرفاً و ان کان بحسب الاصطلاح لایطلق علیه یقین».

مرحوم آقای صدر اطمینان را در اصطلاح چنین توضیح داده است: «وسائل الاحراز الوجدانی التي يقوم كشفها على حساب الاحتمال، تؤدي تارة الى القطع بالدلیل الشرعی واخرى الى قيمة احتمالية كبيرة، ولكن تناظرها في الطرف المقابل قيمة احتمالية معتد بها، وثالثه الى قيمة احتمالية كبيرة تقابلها في الطرف المقابل قيمة احتمالية ضئيلة جداً، وتسمى القيمة الاحتمالية الكبيرة في هذه الحاجة بالاطمئنان، وفي الحالة السابقة بالظن»<sup>۳</sup>.

کلمات نقل شده شواهدی است بر این که ظن در درجات عالیه اطمینان نامیده می‌شود. بعد از آن باید به دو امر توجه داشته باشیم.

۱- ۲: ۲۰۲.

۲- شرح العروة ۶: ۴۰۳.

۳- الدروس ۱: ۲۸۲.

امر اول این است که نسبت بین (ظن) و (اطمینان) عموم و خصوص مطلق است، یعنی ظن اعم مطلق و اطمینان اخص مطلق است. کما این که نسبت بین اطمینان و علم تباین است؛ چون علم عبارت از احتمال جزئی است و اطمینان عبارت از احتمال راجح در درجات عالیه است. این به حسب اصطلاح است.

باید توجه داشت که بین (اطمینان) و (ظن)، و بین (اطمینان و علم) نسبتی که بیان شد به حسب اصطلاح است و الاّ علمای ما قائلی شدند که اگر مفهوم عرفی این سه کلمه - یعنی علم و اطمینان و ظن - را در نظر بگیریم نسبت‌ها منقلب می‌شود - و لسان ادله نباید با اصطلاح اشتباه شود - یعنی علم اعم مطلق از اطمینان، و اطمینان اخص مطلق است، و نسبت بین اطمینان و ظن - به مفهوم عرفی آن‌ها - تباین می‌شود، یعنی ظن شامل اطمینان نمی‌شود و وقتی که ما با کلمه‌ی (علم) و (اطمینان) و (ظن) در آیات و روایات برخورد می‌کنیم، باید آ را بر مفهوم عرفی حمل کنیم. شاهد براین مطلب کلام مرحوم آقای خویی است. ایشان این تفکیک را انجام داد.

مرحوم آقای خویی<sup>۱</sup> در بحث طریقه‌ی اثبات عدالت مرجع تقلید به اطمینان فرمود: «لاشکال فی ثبوتها (العدالة) بالاطمئنان البالغ مرتبة العلم العادی الذی لا یعتنی العقلاء باحتمال الخلاف فیہ، لکونه موهوماً غایتہ، لجریان السیرة العقلائیة علی الاعتماد علیہ (الطمئنان) فی أمورهم من غیر ان یردع عنها فی الشریعة المقدسة ولا تشملہ الأدلة الناهیة عن العمل بالظن لخروجه عن موضوعها فی نظر العرف لأنه علم عندهم، و من هنا یعاملون معه معاملۃ العلم الوجدانی».

پس مفهوم عرفی (علم) شامل اطمینان می‌شود و مفهوم عرفی (ظن) شامل آن نمی‌شود و نباید بین اصطلاح و مفهوم عرفی قطعاً اطمینان و ظن اشتباه شود.

امر دوم این است که خود اطمینان نیز قابل تشکیک است و این طور نیست که اطمینان فقط یک درجه داشته باشد. علماء سقف و بالاترین درجه اطمینان را قطع می‌دانند اما پایین‌ترین درجه‌ی اطمینان را محدّد به درجه‌ی خاصی نکردند. منتهمی این گونه تحدید کردند که آن ظن باید در مرتبه‌ای از قوّت باشد که عقلاء به احتمال خلاف آن اعتنایی نکنند، یعنی هیچ‌گونه تردیدی و تزلزلی به‌خاطر آن احتمال کوچک خلاف برایشان پیدا نمی‌شود ظاهراً اطمینان نه تنها قابل تشکیک است، امر نسبی نیز هسته و این امر دومی است که در صدد بیان آن هستیم.

این که می‌گوییم: «اطمینان امر نسبی است» به این معناست که به حسب موارد متفاوت است. یعنی یک احتمال با درصدی خاص نسبت به یک امر اطمینان حساب می‌شود و همان احتمال با همان درصد نسبت به امر دیگر اطمینان

<sup>۱</sup> - شرح العروة ۱: ۲۴۳.

نیست. مثلاً فرض کنیم صد میلیون پول را می‌خواهیم نزد کسی امانت بگذاریم. آن را به شخصی می‌دهیم که به امین بودن او اطمینان داشته باشیم اطمینان ما نسبت به این شخص باید در درجات بسیار عالی باشد مثلاً باید نود و نه درصد اطمینان داشته باشیم و اگر درصد اطمینان از این مقدار کمتر شود مطمئن به امین بودن او نیستیم به‌خاطر اهمیتی که مبلغ فوق‌الذکر دارد. حال اگر مبلغ کمتر باشد - مثلاً ده میلیون - در اطمینان نسبت به امانت‌دار بودن او، احتمال نود و هشت درصد کافی است. و اگر بخواهیم یک میلیون نزد کسی به امانت بگذاریم، وقتی مطمئن به امین بودن او هستیم که احتمال نود و هفت درصد داشته باشیم و اگر مبلغ به هزار تومان برسد احتمال نود و چهار درصد امین بودن او در تحقق اطمینان ما کافی است. پس اطمینان به لحاظ متعلقش امری نسبی است. این تمام کلام در جهت اول بود.

#### جهت دوم: حجّیت اطمینان

معروف علمای ما قائل به حجّیت اطمینان شدند و مرحوم آقا ضیاء عراقی در این مسأله مخالفت خود را اظهار کرده است.

ایشان فرمود که حجّیت اطمینان ثابت نیست. مرحوم آقا ضیاء و در تعلیقه‌ی طریقه‌ی اثبات عدالت امام جماعت به اطمینان فرمود: «ومن الاكتفاء بالاطمئنان نظر لعدم ثبوت حجّيته خصوصاً فی الموضوعات»<sup>۱</sup>.

آن‌چه که مهم است بررسی دلیل حجّیت اطمینان است. اگر دلیل حجّیت اطمینان تمام باشد اطمینان حجّت است و اگر دلیل حجّیت اطمینان تمام نباشد، اطمینان حجّت نیست.

در مقابل مرحوم آقا ضیاء کسانی که قائل به حجّیت اطمینان شدند چهار دسته‌اند. ما این اقوال را یک به یک بررسی می‌کنیم.

قول اول: عده‌ای قائل شدند که حجّیت اطمینان ذاتی است مانند قطع که حجّیت آن ذاتی است.

مرحوم آقای صدر<sup>۲</sup> فرمود: «واما الاطمئنان فقد يقال بحجّية الذاتيّة عقلاً تنجيزاً وتغديرًا كالقطع، بمعنى أن حق الطاعة الثابت عقلاً، كما يشمل حالة القطع بالتكليف، كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف،

<sup>۱</sup> - العروة ۳: ۱۹۰.

<sup>۲</sup> - الدروس ۱: ۱۸۲.

کذلک لایشمل حاله الاطمئنان بعدمه، فان صحّت هذه الدعوى لم تكن بحاجة الى تعبد شرعى العمل بالاطمئنان مع فارق وهو امکان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم امکانه فى القطع».

### معنای ذاتی بودن حجّیت:

در بحث قطع گفتیم که ذاتی بودن حجّیت قطع سه معنا دارد و معنای درست آن، معنای سوّم است. ما حصل معنای سوّم این است که حجّیت قطع - به معنای تنجیز و تعذیر - مقتضای خود قطع است. در توضیح آن گفتیم که ما اموری داریم که واقعی هستند مثل مالیت. مالیت اشیاء بر دو قسم است: تاره مالیت یک شیء، به مقتضای خود آن شیء است. یعنی آن شیء فی نفسه مالیت دارد و تاره مالیت یک شیء در طول یک جعل و اعتبار است. مثلاً یک قطعه طلا یا فرش، مالیت ذاتی دارند ولی یک عدد اسکناس، مالیت آن در طول اعتبار است. و این گونه نیست که مالیت پول با مالیت طلا، دو تا مالیت باشد. منجزیت و معذرت از همین قبیل است یعنی امری واقعی است به این معنا که منجز عبارت از امری است که اگر به یک تکلیف تعلّق بگیرد، تکلیف را منجز می کند. تکلیف منجز تکلیفی است که مخالفتش استحقاق عقوبت دارد. و معذّر عبارت از امری است که اگر به عدم تکلیف تعلّق بگیرد، آن تکلیف را معذّر می کند یعنی عقوبت بر آن عقلاً قبیح است.

کسانی که قائل به حجّیت ذاتی قطع هستند، می گویند که حجّیت مقتضای خود قطع است، یعنی بدون هیچ تشریع و اعتباری قطع حجت است و عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع عقلاً قبیح نیست و عقوبت بر مخالفت تکلیفی که قطع به عدمش داریم عقلاً قبیح است بدون این که هیچ جعل و تشریعی در کار باشد. این معنای ذاتیت حجّیت در قطع است.

همین معنا از ذاتیت حجّیت در اطمینان مراد است. یعنی حجّیت اطمینان ذاتی است و نیاز به هیچ تشریع و جعل و اعتبار ندارد و عقوبت شارع مقدّس بر مخالفت تکلیف مطمئن به عقلاء قبیح نیست و عقوبت شارع مقدّس در مخالفت تکلیفی که عدم آن مطمئن به است عقلاً قبیح است.

سابقاً گفتیم که حجت بر دو قسم است: حجت عقلی و حجت شرعی. حجیت عقلی یعنی این که منجزیت و معذرت یک شیء، به مقتضای خود آن شیء است. و حجت شرعی - یا تشریعی - یعنی این که منجزیت و معذرت یک شیء احتیاج به تشریع و جعل دارد. فقهاء و علمای ما قائل اند که حجّیت قطع، ذاتی و عقلی است و هر حجتی غیر از قطع، حجت شرعی است و نیاز به تشریع و اعتبار دارد.

سؤال این است که آیا حجّیت اطمینان ذاتی است یا این که در طول یک تشریع و اعتبار، اطمینان، حجّیت پیدا می کند؟

همان طوری که گفته شد نظریه‌ی اوّل این است که حجّیت اطمینان، ذاتی است و همان طوری که مخالفت تکلیف مقطوع عقلاً، استحقاق عقوبت می‌آورد، و همان طوری که عقوبت شخص قاطع به عدم تکلیف عقلاً قبیح است، عقوبت مطمئن به عدم تکلیف نیز عقلاً قبیح است. این معنای ذاتیت حجّیت اطمینان است.

با توجه به این توضیح وارد نقد این نظریه می‌شویم. در بحث قطع گفتیم که حجّیت ذاتی قطع مبتنی بر این است که ما حسن و قبح عقلی را بپذیریم و اگر آن را انکار کنیم حجّیت ذاتی قطع معنا ندارد، و تمام حجج - حتی قطع - حجّیت آن‌ها شرعی می‌شود. لذا مرحوم محقق اصفهانی که قائل به حجّیت عقلایی برای قطع است به حسن و قبح عقلی و واقعی معتقد نیست. بنابراین نظریه اطمینان هم حجّیت ذاتی نخواهد داشت.

ما هم در مسأله‌ی حسن و قبح تابع مرحوم اصفهانی و حکماء شدیم، پس روی مختار ما حجّیت ذاتی برای اطمینان معنا ندارد.

سؤال این است که اگر ما حسن و قبح عقلی را بپذیریم آیا حجّیت اطمینان حجّیت ذاتی است یا شرعی است؟

در بحث قطع گفتیم که اگر کسی حسن و قبح عقلی و واقعی را پذیرفت لزوماً حجّیت قطع ذاتی نمی‌شود، چون مقدمات دیگری هم نیاز است که پذیرفته شود تا قائل به حجّیت ذاتی قطع شود. حال اگر ما قائل به حجّیت ذاتی قطع شویم آیا حجّیت اطمینان هم ذاتی است؟

ما معتقدیم که اگر حجّیت قطع ذاتی باشد، حجّیت اطمینان نیز ذاتی است.

توضیح مطلب این است که این که ما می‌گوییم اگر شارع مقدّس شخص قاطع عاصی را عقوبت کند قبیح نیست. و یا اگر شخصی قاطع به عدم تکلیف باشد و خداوند او را عقوبت کند، این عقوبت قبیح است، نکته‌اش این است که عبد در مورد قطع به تکلیف، ادب عبودیت را رعایت نکرده است و حرمت مولی را هتک کرده است و در مورد قطع به عدم تکلیف، عبد در مقام عبودیت، کوتاهی نکرده است و ادب بندگی را رعایت کرده است.

عین این سخن در شخص مطمئن نیز می‌آید. شخصی که مطمئن به تکلیف است و احتمال خیلی ضعیفی نسبت به عدم تکلیف دارد، اگر با تکلیف مطمئن به، مخالفت کند عقوبتش قبیح نیست زیرا او ادب عبودیت را رعایت نکرده و حرمت مولی را هتک کرده است، و اگر شخص اطمینان به عدم تکلیف داشته باشد. ولی در واقع تکلیف باشد، عقوبت او بر مخالفت تکلیف عقلاً قبیح است زیرا در این صورت، این شخص ادب عبودیت را رعایت کرده است.

عین این سخن در شخص مطمئن نیز می‌آید. شخصی که مطمئن به تکلیف است و احتمال خیلی ضعیفی نسبت به عدم تکلیف دارد، اگر تکلیف مطمئن به، مخالفت گند عقوبتش قبیح نیست، زیرا او ادب عبودیت را رعایت نکرده و حرمت مولی را هتک کرده است، و اگر شخص اطمینان به عدم تکلیف عقلاً قبیح است زیرا در این صورت، این شخص ادب عبودیت را رعایت نکرده است. پس اگر ما قائل به حجیت ذاتی قطع شدیم قائل به حجیت ذاتی اطمینان هم می‌شویم - ما قائل به حجیت شرعی هر دو قسم - مرحوم آقای روحانی<sup>۱</sup> نیز همین نکته را ذکر کرد که اگر کسی قائل به حجیت ذاتی قطع شد باید قائل به حجیت ذاتی اطمینان هم باشد.

در این جا دو اشکال مطرح است که به آن اشاره می‌شود.

اشکال اول: در مورد شخص قاطع که قطع به عدم تکلیف دارد، مثلاً قطع دارد که شرب تنن حرام نیست و در لوح واقع شرب تنن حرام باشد، شما در این مورد می‌گویید که عقوبت چنین شخصی قبیح است، چون این شخص به حرمت التفات ندارد چون قاطع به عدم حرمت، احتمال حرمت نمی‌دهد. اما در مورد اطمینان به عدم تکلیف - که در لوح واقع تکلیف باشد - چرا می‌گویید که عقوبت او هم قبیح است و حال این که او التفات دارد، یعنی احتمال می‌دهد که در واقع شرب تنن حرام باشد و این فرق اساسی بین قاطع و مطمئن وجود دارد. پس عقوبت قاطع به عدم تکلیف قبیح است چون او ملتفت به خلاف نیست ولی عقوبت مطمئن به عدم تکلیف قبیح نیست چون او ملتفت است.

جواب: شخص قاطع نیز می‌تواند ملتفت باشد، چون او کسی است که نفساً احتمال خلاف قطع خود را نمی‌دهد نه این که عقلاً هم احتمال خلاف آن را ندهد. یعنی شخص قاطع می‌تواند عقلاً احتمال دهد که قطعش به عدم تکلیف، خلاف واقع است و به مجرد این احتمال التفات نیز پیدا می‌شود.

اشکال دوم: این که شما می‌گویید: «اطمینان حجیت ذاتی دارد» آیا به حجیت ذاتی اطمینان قاطع هستید یا مطمئن هستید، اگر بگویید که مطمئن هستید، اشکال این است که حجیت اطمینان به اطمینان ثابت نمی‌شود، و اگر بگویید که به آن قاطع هستید، اشکال این است که حجیت اطمینان به حجیت قطع برمی‌گردد، پس حجیت اطمینان نمی‌تواند ذاتی باشد.

جواب: هر شق را که اختیار کنیم محذوری ندارد. اگر شق اول را مختار کنیم و بگوییم که به «حجیت ذاتی اطمینان مطمئن هستیم» محذوری ندارد، چون اگر محذوری داشته باشد به حجیت ذاتی قطع نقض می‌شود. وقتی شما می‌گویید که «قطع حجیت ذاتی دارد» از شما پرسیده می‌شود که به این حجیت ذاتی قطع، قاطع هستید یا قاطع

<sup>۱</sup> - منتقى الاصول ۴: ۱۸۶.

نیستید؛ اگر بگویید که به آن قاطع هستید، معنایش اثبات حجّیت ذاتی قطع به خود قطع است و اگر بگویید که به آن قاطع نیستید، لازمه‌اش عدم حجّیت ذاتی قطع است. هر جوابی که در این مسأله می‌دهید، در ما نحن فیه هم می‌آید. در اشکال مذکور بین ما بالذات و ذاتی خلط شده است. امر ذاتی به معنای بذاته، به چیز دیگر بر نمی‌گردد و اگر برگردد دیگر بذات نیست بلکه بالعرض است. مثلاً اگر گفتیم که شوری این آب از نمک است، شوری برای آب ما بالذات نمی‌شود بلکه ما بالعرض می‌شود. اما حجّیت ذاتی در اینجا به معنای عدم جعل و عدم تشریع است و اشکالی ندارد که به حجّیت عدم جعلی و عدم تشریعی اطمینان، قاطع باشیم. و اگر به آن قاطع بودیم، معنایش این نیست که حجّیت ذاتی دارد که عبارت است از قطع و اطمینان. و این ذاتی به معنای ما بالذات در مقابل ما بالعرض نیست، بلکه به معنای عدم جعلی و عدم تشریعی بودن است.

مخلص کلام این است که وقتی حجّیت ذاتی قطع را پذیرفتیم، باید حجّیت ذاتی اطمینان را هم بپذیریم و بعد از آن این بحث مطرح می‌شود که وقتی حجّیت اطمینان ذاتی شد، آیا شارع مقدّس می‌تواند در مخالفت با اطمینان ترخیص دهد یا نمی‌تواند؟

در بحث قطع نیز این مسأله مطرح شد که آیا شارع مقدّس می‌تواند در مخالفت تکلیف مقطوع ترخیص دهد؟ و دو نظر در آن جا مطرح شد؛ یک نظر این بود که شارع می‌تواند در آن ترخیص دهد و نظر دوم این بود که شارع نمی‌تواند در آن ترخیص دهد. اگر کسی در بحث قطع قائل به جواز ترخیص در مخالفت شد در این جا هم قائل به جواز ترخیص شارع در مخالفت تکلیف مطمئن به می‌شود. اما اگر در بحث قطع قائل به استحاله‌ی ترخیص در مخالفت با تکلیف مقطوع شدیم، در بحث اطمینان چه باید بگوییم؟

این که در تکلیف مطمئن به شارع مقدّس می‌تواند ترخیص در مخالفت دهد یا نه، مبتنی بر این است که مبنای ما در مسأله‌ی استحاله‌ی ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع چه باشد؟

در این باره دو مبنای معروف داشتیم.

گروهی مانند مرحوم آقای صدر قائل بودند که ترخیص در مخالفت با تکلیف مقطوع محال است از این باب که این ترخیص قابل ایصال به قاطع نیست، چون دائماً مکلف قاطع، این تکلیف را متوجه خودش نمی‌بیند.

گروهی دیگر مانند مرحوم آقای خویی قائل بودند که این ترخیص از باب قبح محال است، زیرا مخالفت تکلیف مقطوع عقلاً قبیح است و ترخیص در مخالفت مقطوع، ترخیص در قبیح است و ترخیص در قبیح، قبیح است و صدور قبیح از حق تعالی محال است پس ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع از حق تعالی محال است.



اگر مختار ما مبنای دوّم شد یعنی قائل شدیم که ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع قبیح است به همین خاطر این ترخیص محال است، این جا هم می‌گوییم که ترخیص در مخالفت تکلیف اطمینانی به همان نکته قبیح است. پس ترخیص محال است.

ما هیچ یک از دو مبنای مذکور را در اسحاله‌ی ترخیص در قطع نپذیرفتیم و جواب هر دو را در بحث قطع بیان کردیم و در بحث قطع گرفتیم که شارع می‌تواند در مخالفت تکلیف مقطوع ترخیص دهد پس در این جا می‌گوییم که شارع می‌تواند در مخالفت تکلیف مطمئن به ترخیص دهد.

محصل قول اوّل در حجّیت اطمینان این شد که اگر ما قائل به حجّیت ذاتی قطع شویم قائل به حجّیت ذاتی اطمینان می‌شویم اما چون حجّیت ذاتی را برای قطع قبول نکردیم با قول اوّل به لحاظ مبنا مخالفیم نه به لحاظ بناء. این تمام کلام در قول اوّل بود.

قول دوّم: مشهور فقهاء فرمودند: اطمینا مطلقاً حجّت است و حجّیت آن شرعی و عقلایی است نه ذاتی. یعنی در طول یک تشریع و اعتبار، اطمینان حجّت است - البته باید توجه داشت که حجّیت یک امر واقعی است مانند مالیت - نظریه‌ی مشهور این است که این اعتبار هم از ناحیه‌ی عقلاء آمده است و هم از ناحیه‌ی شارع مقدّس آمده است.

اگر گفتیم که حجّیت اطمینان شرعی است و شارع مقدّس اعتباری کرده است که در طول اعتبار او، حجّیت برای اطمینان ثابت شد، این احتیاج به دلیل دارد.

علمای ما دو مقدّمه بیان کردند و مدعی شدند که این دو مقدّمه قطعی و بدیهی هستند.

مقدّمه‌ی اوّل این است که در سیره‌ی عقلاء به اطمینان عمل می‌شود. به تعبیر روشن‌تر اطمینان عند العقلاء حجّت است و به تعبیر ادقّ در طول اعتبار عقلاء، برای اطمینان، حجّیت پیدا شده است.

مقدّمه‌ی دوّم این است که شارع مقدّس این سیره‌ی عقلاء را امضاء کرده است، یعنی اذن فرموده است که ما در دایره‌ی شریعت هم، به اطمینان عمل کنیم. در دایره‌ی شریعت احکام و موضوعات احکام وجود دارد. وقتی که ما مطمئن به تکلیف یا عدم تکلیف یا مطمئن به وجود موضوع تکلیف یا عدم موضوع تکلیف شدیم، می‌توانیم به این اطمینان عمل کنیم، یعنی این اطمینان منجزّ به معذّر است؛ در وجود تکلیف یا وجود موضوع تکلیف منجزّ می‌شود و در عدم تکلیف یا عدم موضوع تکلیف معذّر می‌شود.

علماء از این دو مقدّمه نتیجه گرفتند که اطمینان حجّت شرعی است.

در تأیید این که این مطلب را مشهور قائلند، عبارتی را از بعضی از علماء نقل می‌کنیم.

سابقاً کلامی را از مرحوم آقای خویی در این باره نقل کردیم و دوباره آن را تکرار نمی‌کنیم. ایشان در کلام دیگر خود چنین فرمودند: ۱ «الاطمئنان والمعبر عنه بالعلم العادی العقلائی الذی یکون احتمال خلافه موهوماً غایته ولا یعتنی به العقلاء والّا فهو حجة عقلائیة یعتمد علیه العقلاء فی جمیع امورهم و لم یردع عن عملهم هذا فی الشریعة المقدسة و معه لا مانع من الحکم بثبوت النجاسته به کما یثبت به غیرها من الامور. نعم الظن غیر البالغ مرتبة الاطمئنان الذی یعتنی العقلاء باحتمال خلافه - کما اذا کان تسعین فی المأة وتسعاً فی العشرة - لم یثبت حجية».

مرحوم آقای صدر ۲ فرمود: «والدلیل (على التبعيد الشرعی بالاطمئنان) هو السيرة العقلائیة الممضاه بدلالة السکوت و فی مقام الاستدلال على حجية الاطمئنان شرعاً بالسيرة العقلائیة مع سکوت الشارع عنها لابد من افتراض القطع بهذين الترتکین ولا یکفی الاطمئنان، والا کان من الاستدلال على حجية الاطمئنان بالاطمئنان».

مرحوم میرزای نائینی ۳ فرمود: «الاطمئنان هو طریق عقلایی یعتمد علیه العقلاء کما یعتمدون؟؟ العلم الوجدانی، ویکتفون بالاطمئنان فی کلّ ما یعتبر فيه الاحراز».

این که ایشان فرمود: «طریق عقلائی» معلوم می‌شود که در نزد او، حجّیت اطمینان ذاتی نیست بلکه عقلایی است و از ذیل عبارت ایشان استفاده می‌شود که اطمینان در مطلق امور حجّت است.

مرحوم سبزواری ۴ فرمود: «الاطمئنان حجة عقلائیة ولم یردع عنه الشارع و ما اشتمل من الکتاب والسنة على النهی عن اتباع بغير العلم، (لاتقف ما لیس لك به علم) و نحوه من التعبیرات یراد به غیر الاطمئنان العادی العقلائی وقد ضرح بذلك جمع من الفقهاء منهم صاحب الجواهر فی مواضع من کتابه».

پس نظر مشهور علماء این است که اطمینان در خصوصیت دارد: یکی این است که اطمینان طریق عقلایی است و دوّم این که اطمینان مطلقاً: یکی این که اطمینان طریق عقلایی است و دوّم این که اطمینان مطلقاً - به هر امری تعلّق بگیرد و از هر چه ناشی شود - حجّت است.

۱ - شرح العروة ۳: ۱۵۹.

۲ - الدروس ۱: ۲۸۲.

۳ - الفوائد ۱: ۵۴۸.

۴ - مهذب الاحکام ۱: ۲۳۹.

اشکال: این که فقهاء فرمودند: «اطمینان طریق عقلایی است» اگر مرادشان این باشد که عقلاء در امور معاش خود به اطمینان عمل می‌کنند، این را قبول داریم که عقلاء فی الجمله به اطمینان عمل می‌کنند، اما این به درد حجّیت نمی‌خورد، زیرا حجّیت به معنای منجزیت و معذرت است و آن امری است که دائماً بین عبد و مولی به آن احتیاج می‌شود - مولی به منجز احتیاج می‌کند و عبد به معذّر احتجاج می‌کن - و باید ببینیم که در سیره‌ی عقلاء به اطمینان احتجاج می‌شود یا نه؟ و اگر مرادشان این است که در سیره‌ی عقلاء در مقام احتجاج مولی یا عبد به اطمینان احتجاج می‌کنند، این را قبول نداریم، یعنی اگر از عبد سؤال شود که چرا فلان عمل را انجام دادی یا ندادی، و او جواب دهد که من به آن اطمینان داشتم، این جواب از او پذیرفته نمی‌شود.

مثلاً اگر از کارمند یا دانش‌آموزی پرسیده شود که چرا غیبت کردی و نیامدی، و او پاسخ دهد که من مطمئن بودم که تعطیل است، از او پذیرفته نمی‌شود. و یا از ما راجع به اجتهاد یا اعلیت یک شخصی سؤال شود و جواب دهیم که فلان کس مجتهد یا اعلی است چون به آن اطمینان داریم، این دلیل پذیرفته نمی‌شود. پس در سیره‌ی عقلاء به اطمینان عمل می‌کنند، ولی به آن احتجاج نمی‌کنند، بنابراین سیره بر حجّیت اطمینان قائم نیست، چون ما در دایره‌ی شریعت - یعنی احکام و موضوعات - به دنبال حجّت عقلایی هستیم که شارع با سکوت خودش آن را امضاء کرده باشد.

بر اشکالی که وارد کردیم، چهار اشکال وارد شده است به سه اشکال پاسخ می‌دهیم و اشکال چهارم را می‌پذیریم و نتیجه این می‌شود که حجّیت شرعی و عقلایی اطمینان را قبول داریم.

اشکال اول: در سیره‌ی عقلاء همان‌طوری که به اطمینان عمل می‌کنند به آنان احتجاج نیز می‌کنند. حجّت به معنای منجز و معذّر است. در بحث قطع گفتیم که قطع معذّر نیست. اطمینان هم معذّر نیست، جهل معذّر است، لذا اگر عبد بخواهد بر مولی احتجاج کند، نمی‌گوید که من اطمینان به عدم تکلیف داشتم، بلکه می‌گوید: «من جهل به تکلیف داشتم» این از ناحیه‌ی معذّر بود که در این ناحیه به جهل احتجاج می‌شود.

قطع و اطمینان فقط منجز است و در باب منجز اگر موالی عرفیه به قطع و اطمینان احتجاج نمی‌کنند به این خاطر است که به آن اطلاع ندارند و اگر عبدی به مولایش بگوید که من مطمئن بودم که تو تکلیف کردی آب بیاورم، در این جا خود مولی به اطمینان عبد احتجاج می‌کند و می‌گوید: «تو مگر مطمئن نبودی، پس چرا عمل نکردی؟» پس عدم احتجاج موالی به اطمینان - در باب منجزیت - به خاطر عدم اطلاع آنان به اطمینان عبد است.

جواب: این اطمینانی که برای عبد یا مکلف حاصل می‌شود، گاهی منشأ آن، امر عقلایی است و گاهی منشأ آن امر غیر عقلایی است. مثلاً دانش‌آموز یا کارمند به کتابی تفأل بزند و به تفأل خودش مطمئن باشد و براساس تفأل، اطمینان پیدا کند که مدرسه باز است، مدیر مدرسه یا اداره به این اطمینان که منشأ غیر عقلایی دارد احتجاج نمی‌کند. اما اگر منشأ آن، امر، عقلایی باشد مثلاً دولت اعلام کرده باشد که مدرسه باز است، در این مورد، مدیر احتجاج می‌کند که مگر مطمئن نبودى که مدرسه باز است. بنابراین مولی به مجرد اطمینان عبد احتجاج نمی‌کند.

اشکال دوم: در بین عقلاء به اطمینان احتجاج نمی‌کنند به این جهت که عقلاء ما فی الضمیر یکدیگر را مطلع نیستند و اگر به آن مطلع بودند به اطمینان احتجاج می‌کردند و چون خداوند به ما فی الضمیر انسان‌ها مطلع است می‌تواند به اطمینان عبد احتجاج کند.

جواب: اگر بپذیریم که عقلاء اگر مطلع به ما فی الضمیر یکدیگر بودند به اطمینان احتجاج می‌کردند، ما نمی‌توانیم بگوییم که خداوند در روز قیامت اطمینان را به عنوان حجت می‌پذیرد چون حجت دلیل امضاء می‌خواهد. ما از سکوت شارع در مقابل عملکرد خارجی عقلاء، امضای او را کشف می‌کنیم.

اشکال سوم: بر فرض این که بپذیریم اطمینان عند العقلاء حجت نیست. اما مردم به اطمینان عمل می‌کنند و بر اساس این ذهنیت و انسی که نسبت به عمل به اطمینان دادند در دایره‌ی شریعت نیز به آن عمل می‌کنند و اگر شارع راضی نیست که مردم در دایره‌ی شریعت به اطمینان عمل کنند باید آن را ردع کند کما این که قیاس را ردع کرده است تا مردم عمل به آن را در امور دینی تسری ندهند.

جواب: در دایره‌ی عقلاء هم وقتی به اطمینان عمل می‌کنند که مواخذه و احتجاجی در کار نباشد. مثلاً وقتی که می‌خواهیم چیزی - مثل خانه - و خرید و فروش کنیم بر اساس اطمینان عمل می‌کنیم چون مواخذه و احتجاج در کار نیست. اما در جایی که پای مواخذه و احتجاج به میان آمد به اطمینان عمل نمی‌کنیم مثلاً اگر کارمند بخواهد به اداره نرود، براساس اطمینان عمل نمی‌کند بلکه بر اساس امری عمل می‌کند که بتواند به آن استدلال کند.

اشکال چهارم: درست است که در سیره‌ی عقلاء وقتی به اطمینان عمل می‌کنند که مواخذه و احتجاج در کار نباشد، اما شریعت به گونه‌ای است که مربوط به عالم قیامت می‌شود. مردم در عمل در دایره‌ی شریعت از این ناحیه دچار غفلت و نسیان می‌شوند، اگر شارع مقدس راضی نیست که انسان در دایره‌ی شریعت به اطمینان عمل کند باید آن را ردع کند؛ چون مواخذه‌ی در روز قیامت مثل حضور و غیاب مدرسه نیست که اگر من امروز به مدرسه نروم باید فردا

جواب پدس دهم. در ما نحن فيه اگر انسان امروز کاری را انجام دهد باید روز قیامت پاسخ دهد و نوع مردم از این جهت غفلت می‌کنند. شاهد بر این غفلت، انکار فقهای ما در باب اطمینان است.

نتیجه‌ی این اشکال این است که در دایره‌ی شریعت، اطمینان حجت است ولو این که در دایره‌ی معاش، اطمینان را حجت نمی‌دانیم. بنابراین اطمینان در دایره‌ی شریعت - احکام و موضوعات - حجت جعلی دارد و این در جایی است که عقلاء در دایره‌ی اطمینان عمل می‌کنند. لذا اگر عبد در دایره‌ی احکام یا موضوعات احکام به اطمینان عمل کند حجت است ولی خواهیم گفت که عمل عقلاء به اطمینان سعه ندارد.

به قولی که اختیار کردیم یک قیدی را اضافه می‌کنیم و بعید نیست که مشهور هم این قید را قبول داشته باشند ولو به آن تصریح نکردند. آن قید این است که عمل به اطمینان نباید عن العقلاء مذموم باشد. مثل وقتی ده میلیون تومان پول داشته باشیم و بخواهیم آن را نزد کسی به امانت بگذاریم، آن را نزد کسی به امانت می‌گذاریم که انسان امینی باشد. اگر ندانیم که این شخص امین است یا نه، و به تفأل خود اعتقاد داشته باشیم حال اگر به قرآن تفأل بزنیم و از آن استفاده کنیم که این شخص، انسان امینی است و از آن برای ما اطمینان به امین بودن او پیدا شود و براساس این اطمینان پول را نزد او امانت بگذاریم این اطمینان که از تفأل ناشی شده است عمل به آن عند العقلاء امر مذمومی است، زیرا تعیین امین بودن شخص از راه تفأل غیر عقلایی و غیر متعارف است.

فقهاء در بعضی از موارد این قید را متعرض شدند، ما دو مورد را ذکر می‌کنیم:

یکی در باب اعتقادات است که فرمودند: اگر برای عامی، به یکی از اصول اعتقادی، علم یا اطمینان پیدا شود و منشأ آن علم و اطمینان نسبت به عامی یک امر عقلایی باشد و نسبت به او استدلال حساب شود ولو این که نسبت به علماء، این استدلال ناتمام است، این اطمینان حجت است. مثلاً اگر عامی بگوید که من از عظمت خلقت جهان به وجود خالق پی می‌برم و موحد شدم، امکان دارد کسی در فلسفه بگوید که این دلیل باطل است. اما فقهاء گفتند که ولو قبول کنیم که این دلیل دلالتی بر وجود خالق ندارد. ولی اگر عامی از این طریق عالم یا مطمئن به وجود خدا شود کافی است، چون برای عامی این طریق عرفی و عقلایی است. اما اگر عامی بگوید که من به خدا معتقد هستم، چون مادر بزرگم گفت که خدایی هست، این کافی نیست.

مورد دوم، فتوای فقیه است که گفتند که برای فقیه از طرق غیر متعارف، علم به یک حکم شرعی پیدا شود، مثلاً یک فقیه از فتوای مرحوم شیخ طوسی، یقین یا اطمینان به یک حکم شرعی پیدا کند، نمی‌تواند براساس این علم و اطمینانش فتوا دهد. استنباط احکام شرعی باید از طرق متعارف انجام گیرد.

علی ایحال قید که ما اضافه نمودیم مشهور نیز آن را قبول دارند و نکته‌اش این است که دلیل حجّیت اطمینان سیره است و دایره‌ی سیره بیش از این مقدار نیست.

این تمام کلام در قول دوم بود و ملخص این قول این است که ما می‌توانیم در دایره‌ی احکام شرعی و موضوعات احکام شرعی، به اطمینان عمل کنیم مشروط به این که عمل به آن در نزد عقلاء مذموم نباشد.

قول سوم: بعضی از متأخرین در تعلیقه بر عروه، قائل به تفصیل در حجّیت اطمینان شدند. مرحوم صاحب عروه در بحث طریقه‌ی تحصیل اجتهاد فرمود که: «یکی از طرق تحصیل اجتهاد، علم وجدانی است» بعضی از معلقین عروه فرمودند: «یکفی الاطمئنان اذا کان ناشئاً من المبادی العقلائیة»<sup>۱</sup>.

این تعلیقه بین اطمینان ناشی از مبادی عقلائیة و اطمینان ناشی از غیر مبادی عقلائیة تفصیل داده است. براساس این تفصیل اطمینانی که از غیر مبادی عقلائیة ناشی شود حجّت نیست.

برای این که ببینیم این تفصیل درست است یا نیست، باید احتمالات در مبادی عقلائیة را در نظر بگیریم.

در این جهت سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که مراد ایشان همان قیدی که ما گفتیم، باشد، یعنی عند العقلاء نباید عمل به آن اطمینان مذموم باشد. اگر مراد این باشد ما آن را قبول داریم ولی ظاهراً این معنا، تفصیل در مسأله نیست.

احتمال دوم این است که مراد ایشان از مبادی عقلائیة، امارات عرفیه و عقلائیة باشد، مثل اطمینانی که از خبر ثقه یا قول ذی الید یا سوق و امثال این‌ها ناشی شود. اگر مراد ایشان این است، این تفصیل در مسأله نمی‌شود بلکه انکار حجّیت اطمینان است، زیرا در این صورت آن امارات عقلائیة - یعنی خبر ثقه و ید و سوق - حجّت است.

احتمال سوم این است که مراد ایشان این است که باید اطمینان از حساب احتمالات ناشی شود. این احتمالات از این جهت است که این قائل در کتاب اصولی خود وقتی از اطمینان بحث می‌کند می‌فرماید: «اطمینان ناشی از حساب احتمالات حجّت است و اطمینانی که ناشی از غیر حساب احتمالات است حجّت نیست. لذا شاید مراد ایشان همان باشد که در اصول فرموده است. ولی این بعید از ذهن است چون اگر مرادشان این بود باید می‌فرمود: «من المنشأ العقلائی» نه «من المنشأ العقلائیة». اگر این احتمال سوم مراد ایشان باشد، همان اشکالی که بر قول چهارم وارد است بر این احتمال هم وارد است.

<sup>۱</sup> - تعلیقه السیستانی ۱: ۱۴.

قول چهارم: (آقای سیستانی در الرافد) اطمینانی که بر اساس حساب احتمالات باشد حجت است و اگر اطمینان براساس حساب احتمالات نباشد حجت نیست.

ایشان فرمود: «الاحتمال الواصل لدرجة يكون احتمال الخلاف احتمالاً وهمياً لا يعتنى به، وهذا هو المعبر عنه بالاطمئنان و الوثوق الشخصی، وهو حجة بنظرنا اذا كان ناشئاً عن دليل حساب الاحتمالات وتراكمها حول محور واحد، وهو الذي نصلح عليه باليقين الموضوعی (یعنی عین خارج از ذهن) فی مقابل یقین الذاتی الناشئ عن العواصِل المزاجیة و الشخصیة»<sup>۱</sup>.

ما با این قول موافق نیستیم. سابقاً در تعریف اطمینان گفتیم که اطمینان احتمالی است که متأخم و تریب به علم و قطع است. مراد از این احتمال، احتمال نفسی است که مانند قطع یک حالت روانی است و ربطی به عالم واقع و خارج ندارد. یک احتمال هم در حساب احتمالات داریم و مراد از این احتمال، احتمال عقلی است.

یکی از مباحث معرفت شناسی استقراء است و اساس استقراء حساب احتمالات است. لذا در بحث معرفت شناسی گفته شد که مراد از احتمال در حساب احتمالات کدام احتمال است؟ یعنی آیا این احتمال امری وابسته به ذهن من است (احتمال نفسی) یا این که وابسته ذهن ما نیست و ناظر به یک امر عینی و خارج از ذهن ما است. گفته شد که مراد از این احتمال، احتمال عقلی است. و این بحث در معرفت ذهن ما وابسته نیست بلکه ناظر به امر عینی و خرج است. احتمال عقلی در این جا به معنای امکان هم نیست.

بنابراین اطمینان یک احتمال نفسی است و احتمال در حساب احتمالات، احتمال عقلی است.

اطمینان و احتمال نفسی می تواند از احتمالات عقلی در حساب احتمالات ناشی شود. اما نقش تولد این اطمینان از احتمال عقلی در حساب احتمالات، بسیار نادر است، یعنی احتمال عقلی جزء العلة - و احیاناً تمام العلة - در احتمال نفسی و اطمینان است و مهم ترین علت در تولد اطمینان، دو امر است: یکی علایق و حالات ذهنی شخص است و دیگری حوادث و وقایعی است که ناخواسته سر راه شخص ایجاد می شود. این ها نقش بسیار مهمی در ایجاد اطمینان در افق ذهنی شخص مطمئن دارند.

فرض کنید که زید فضیلت شخصی - مانند عمرو - را خبر می دهد که شما بسیار به او علاقمند هستید و علت علاقه ی شما یک حادثه ی اتفاقی بوده است. مثلاً آن شخص پدر یا برادر شما است. در این جا برای شما اطمینان به فضیلت عمرو حاصل می شود و این اطمینان براساس حساب احتمالات نیست. اما اگر زید فضیلت شخصی - مثل خالد - را

<sup>۱</sup> - الرافد ۱: ۱۳۱.

خبر دهد که شما به او نفرت دارید، در این صورت نه تنها اطمینان، بلکه ظن به آن فضیلت برای خالد پیدا نمی‌کنید و این مربوط به آن امر وجدانی - یعنی علاقه یا نفرت - است و براساس حساب احتمالات نیست. این که در کدام خانواده و کدام محیط و کدام مقطع زمانی به دنیان آمده و رشد کنیم، نیز در باورهای ما نقش مهمی دارد.

یکی از باورهای ما، احتمال اطمینانی ما است. اما این که اطمینان ما براساس حساب احتمالات باشد، درست است، ما حساب احتمالات را فی الجمله قبول کردیم و این امر در اذهان ما خود بخود کار می‌کند، ولی این طور نیست که وقتی مجموع اطمینان‌های خود را کنار هم بگذاریم - که نوعاً آن‌ها متضارب هستند - همه‌ی آن‌ها از حساب احتمالات ناشی شوند، بلکه اقلیت این‌ها از حساب احتمالات ناشی می‌شود و اکثریت آن از ذهنیت ما یا شرایطی ناشی می‌شود که ما ناخواسته با آن‌ها مواجه هستیم.

بله قبول داریم که در برخی از موارد، اطمینان ما از حساب احتمالات نفسیه و عرفیه است نه حساب احتمالات عقلیه و ریاضیه ولی این موارد بسیار نادر است.

بنابراین عمده‌ترین اطمینان‌ها و باورهای ما از دو امر ناشی می‌شود: یکی ذهنیت ما - از قبیل علاقه و نفرت و مصالح و مفاسد شخصی - و دیگری شرایط خارجی است که ناخواسته برای انساس پیش می‌آید.

شاهد بیان ما این است که مراجع فتوا می‌دهند که مرجع تقلید باید اعلم باشد و تقریباً اکثر مقلدین مطمئن هستند که مرجع تقلید خودشان اعلم است، در حالی که حساب احتمالات نمی‌تواند نتایج مختلفی را در برداشته باشد به این معنا که این حساب احتمالات در یک شخص، اطمینان به علمیت زید را ایجاد کرده باشد و در شخص دیگر اطمینان به علمیت عمرو را ایجاد کرده باشد. بلکه براساس شرایط ذهنی افراد ای نتایج مختلف حاصل می‌شود مثل این که یک مرجع سهل الوصول تر است یا فتاوايش آسان است یا عقاید سیاسی او با عقاید سیاسی او با عقاید سیاسی مقلد موافق است و امثال ذلک. این‌ها نقش زیادی در اطمینان اشخاص به علمیت مرجع تقلید خودشان دارد.

در ابتدای بحث گفتیم که در مسأله‌ی حجّیت اطمینان چهار قول وجود دارد. در این جا دو قول دیگر را هم اضافه می‌کنیم.

قول پنجم: قولی از بعضی از متأخرین است. ایشان قائل شد که اطمینان نوعی حجّت است.



قائل این قول صاحب مذهب الاحکام است. ایشان فرمود: «إِنَّ الْبَيِّنَةَ توجب حصول الإطمئنان النوعی بمفادها وهو حجة عقلائیة کالعلم»<sup>۱</sup> ضمیر (هو) در عبارت به اطمینان نوعی برمی گردد.

از این عبارت دو مطلب استفاده می شود و هر دو خلاف نظر مشهور است، یکی این که اطمینان نوعی حجت است نه مطلق اطمینان، و نظر مشهور حجیت مطلق اطمینان است. و دوم این که نزد ایشان علم حجت عقلایی است و نظر مشهور حجیت ذاتی و عقلی علم است نه حجیت عقلایی.

ایشان توضیح صریحی راجع به مرادشان ندادند، لذا در اطمینان نوعی تفسیرهای متعددی می توان نمود. ولی برطبق قرائنی که در بعضی از تعبیرات ایشان وجود دارد بهترین تفسیر از کلام ایشان، تفسیری است که بیان خواهیم کرد.

ظاهراً مراد ایشان از اطمینان نوعی، اطمینان شخصی است به این شرط که این اطمینان شخصی، اطمینان نوعی باشد. وقتی شخصی به مطلبی اطمینان پیدا کرد این اطمینان، اطمینان شخصی آن فرد می شود. این اطمینان شخصی بر دو قسم است: تارةً اگر دیگران هم به جای این فرد بودند برای اکثر آنان این اطمینان پیدا می شد و تارةً اگر دیگران به جای او بودند برای اکثر آنان این اطمینان حاصل نمی شد. ایشان از اطمینان شخصی در قسم اول به اطمینان نوعی تعبیر می کند و مرادشان از قسم دوم اطمینانی است که حجت نیست. مثلاً فرض کنید که یک شخص، انسان بسیار خوش باوری است و هر خبری که می شنود برایش اطمینان پیدا می شود ول این که مخبر آن شخص کذابی باشد. حال اگر کذابی به او خبر داد و برای او اطمینان پیدا شد این اطمینان، اطمینان شخصی است ولی اطمینان نوعی نیست یعنی اگر دیگران به جای او بودند برای اکثر آنان از قول کذاب، این اطمینان پیدا نمی شد.

اطمینانی که براساس حساب احتمالات یا شیع یا بیند پیدا شود اطمینان نوعی است و این اطمینان حجت است. اما اگر یک اطمینان، اطمینان شخصی باشد و اطمینان نوعی نباشد مثل این که شخصی از طریق استخاره، به چیزی اطمینان پیدا کند یا انسان خوش باوری بوده و از خبر کذاب هم اطمینان پیدا کند این اطمینان منحصر به همین شخص است و چنین اطمینانی حجت نیست.

اشکال: انحصار حجیت اطمینان، در این اطمینان نوعی - با تفسیری که از آن بیان کردیم - درست نیست.

اطمینانی که در هر فرد پیدا می شود بدون علت نیست. عواملی که موجب اطمینان است از دو مورد خارج نیست: یا عامل بیرونی است و یا عامل درونی است.

<sup>۱</sup> - مذهب الاحکام ۲۷: ۷۱.

فرض کنیم که کتاب ما گم شده است و احتمال می‌دهیم که این کتاب سرقت شده باشد. ثقه‌ای خبر می‌دهد که خالد این کتاب را سرقت کرده است و ما هم نسبت به خادل اعتقاد سوئی داشتیم. در این جا برای ما اطمینان پیدا می‌شود که سارق کتاب ما خالد است. این اطمینان معلول دو علت است: یکی خبر ثقه و دیگری اعتقادی که ما نسبت به خالد داریم و آن اعتقاد این است که خالد سارق است. عامل بیرونی ایجاد این اطمینان خبر ثقه و عامل درونی آن اعتقاد سوء ما نسبت به خالد است.

بعد از روشن شدن این مقدمه می‌گوییم که معنای اطمینان نوعی این است که اگر دیگران به جای او بودند برای اکثریت این اطمینان حاصل می‌شد. حال اگر مراد از حصول اطمینان برای دیگران، دیگران با وجود عواملی بیرونی و درونی اطمینان باشد هر اطمینان شخصی اطمینان نوع می‌شود، و اگر مراد ایشان از دیگران، حصول اطمینان برای دیگران با وجود عوامل بیرونی باشد این درست نیست؛ بلکه عوامل درونی نیز در حصول آن‌ها نقش دارد. همان‌گونه که در مثال روشن شد، و به نظر ما عامل درونی در ایجاد اطمینان نقش بیش‌تری دارد.

قول ششم: (مرحوم صاحب عروه) ایشان اطمینان را با وجود دو شرط حجت می‌داند.

مرحوم صاحب عروه در بحث شرایط امام جماعت می‌فرماید که از شرایط امام جماعت عدالت است. ایشان در مسأله‌ی ۱۵ متعرض طریقه‌ی معرفت عدالت امام جماعت شده و می‌فرماید: «إذا أخبر جماعة غير معلومين بالعدالة بعدالته و حصل الاطمئنان كفي، بل يكفي الاطمئنان إذا حصل من شهادة عدل واحد و كذا إذا حصل من اقتداء عدلين به أو من اقتداء جماعة مجهولين به، والحاصل أنه يكفي الوثوق والاطمئنان للشخص من أي وجه حصل بشرط كونه من أهل الفهم والخبرة والبصيرة والمعرفة بالمسائل، لا من الجهال ولا ممن يحصل له الاطمئنان و الوثوق بأدنى شيء كغالب الناس».<sup>۱</sup>

از عبارت فوق استفاده می‌شود که اطمینان با دو شرط حجت است؛ یکی از دو شرط مذکور این است که شخص مطمئن اهل معرفت و بصیرت باشد. لذا مجتهدی، برایش اطمینان پیدا شد که نماز جمعه واجب است، می‌تواند براساس این اطمینان فتوا به وجوب نماز جمعه دهد، اما اگر عامی اطمینان پیدا کرد که نماز جمعه واجب است، نمی‌تواند براساس اطمینان خود عمل کند و باید به نظر مرجع خودش رجوع کند و اگر مرجع او فتوا به وجوب نماز ظهر داده باشد باید به همان عمل کند ولو این که خودش اطمینان به عدم وجوب نماز ظهر دارد - و شرط دوم این است که نباید سریع الاطمینان باشد به طوری که با أدنی شیئی برای او اطمینان حاصل شود.

<sup>۱</sup> - العروة ۳: ۱۹۰، م ۱۵.

مرحوم صاحب عروه، اطمینان را با این دو شرط حجت می‌داند و اکثر معلقین براین فرمایش تعلیقه نزدند و ظاهراً از عدم تعلیقه آنان، موافقت آنان با کلام مرحوم صاحب عروه استفاده می‌شود.

مرحوم آقای خویی در تعلیقه با هر دو شرط مخالفت کرده و فرمودند اطمینان مطلقاً حجت است. اما در کتاب استدلالی خود با مرحوم سید در شرط دوم موافقت، و با شرط اول مخالفت کردند، یعنی اگر شخصی سریع الاطمینان باشد اطمینان او حجت نیست. اما حجیت اطمینان نسبت به عالم و عامی فرقی نمی‌کند پس اگر عامی اطمینان پیدا کرد که نماز جمعه واجب است، این اطمینان حجت است و باید عامی به آن عمل کند و نمی‌تواند در این مسأله تقلید کند مگر این که بخواهد احتیاط کند. دلیل این امر، سیره‌ی عقلاء است. در سیره‌ی عقلاء اطمینان حجت است مگر این که شخص سریع الاطمینان باشد.

اشکال: اگر مراد مرحوم سید همان باشد که مشهور قائل‌اند یعنی اگر از طریق متعارف بین عقلاء، برای شخصی اطمینان پیدا شود و عمل به آن عن العقلاء مذموم نباشد این اطمینان حجت است کلام مرحوم صاحب عروه را می‌پذیریم. این که اکثر مردم به اطمینان عمل می‌کنند و عقلاء آنان را سرزنش نمی‌کنند به این خاطر است که اطمینان آنان از طریق متعارف در نزد خودشان است و عمل به آن عند العقلاء مذموم نیست. و اگر مرادشان این معنا نباشد - کما هو الظاهر - با آن موافق نیستیم زیرا در سیره‌ی عقلاء این دو قید دخالتی در حجیت اطمینان ندارند. شاهد این مطلب، کلام علماء در بحث عقاید است که فرمودند: «وقتی عامی به اصول اعتقادات خود اطمینان داشته باشد و یک دلیل عرفی هم بر آن داشته باشد - لازم نیست که حتماً دلیل فلسفی بر آن داشته باشد - مثل دلیل اعتقاد او به توحید این باشد که هیچ عاقلی باور نمی‌کند که وجود یک منزل بدون سازنده‌ی آن امکان پذیر نباشد اما این جهان بدون صانع امکان‌پذیر باشد، این یک دلیل عرفی است و همین مقدار کافی است، گرچه نزد فلاسفه ممکن است که این دلیل کافی نباشد».

بنابراین دو قیدی که مرحوم سید برای حجیت اطمینان ذکر کردند، ما قبول نداریم.

ماحصل بحث در جهت دوم این شد که اطمینان مطلقاً - چه در دایره‌ی احکام و چه در دایره‌ی موضوعات احکام - حجت است، به این شرط که عمل به آن عندالعرف و العقلاء ملوم و مذموم نباشد. این تمام کلام در جهت دوم بود.

جهت سوم: آثار اطمینان

در بحث قطع گفته شد که قطع به دو قسم قطع موضوعی و طریقی تقسیم می‌شود. سؤال مطرح شده است که آیا اطمینان قائم مقام قطع طریقی و موضوعی می‌شود یا نه؟

در جهت دوم گذشت که اطمینان حجت است و معنای حجیت اطمینان قائم شدن اطمینان مقام قطع طریق است؛ چون مراد از قیام اطمینان مقام قطع طریق این است که اطمینان هم مانند قطع طریق، منجز و معذر است. بنابراین هر که می‌گوید: «اطمینان حجت - یعنی منجز و معذر است» معنایش این است که اطمینان قائم مقام قطع طریق می‌شود.

کلام در قطع موضوعی است. در بحث شهادات بر حدود، جماعتی - لعل المشهور - از فقهاء فرمودند که شاهد باید قاطع به مشهود به باشد مثلاً کسی که می‌خواهد نزد قاضی، شهادت به زنا یا قذف یا شرب خمر یا سرقت یا امثال ذلک دهد باید قاطع به آن باشد و الاً شهادتش حرام است. بنابراین موضوع جواز شهادت بر حدود مثل شهادت بر شرب خمر، قطع شاهد به این فعل است. حال اگر کسی قاطع به شرب خمر زید نباشد ولی مطمئن به شرب خمر زید باشد آیا بر او جایز است که شهادت دهد؟

در مبحث قطع گفتیم که هیچ یک از امارات - من جمله اطمینان - قائم مقام قطع موضوعی نمی‌شوند لذا شاهی که مطمئن به شرب خمر زید است بر او جایز نیست که نزد حاکم شرعی، به آن شهادت دهد و فقط در موردی که قاطع به این افعال است می‌توان به آن شهادت دهد این تمام کلام در جهت سوم بود.

#### جهت چهارم: تقسیمات اطمینان

علمای ما برای اطمینان تقسیماتی را ذکر کردند. این تقسیمات به این جهت است که ببینیم آیا همه‌ی اقسام اطمینان حجت است یا نه؟

تقسیم اول، تقسیم اطمینان به حسی و حدسی است. این تقسیم به لحاظ منشأ اطمینان است که گاهی حسی و گاهی حدسی است.

گاهی ما از طریق حس، به چیزی اطمینان پیدا می‌کنیم، مثلاً دیدیم که قطره‌ی خونی افتاد و بر ما اطمینان پیدا شد که آن قطره‌ی خون بر روی فرش افتاد ولی یک درصد هم احتمال می‌دهیم که آن قطره‌ی خون به دیوار اصابت کرده باشد. به این اطمینان، اطمینان حسی می‌گویند.

اطمینان حدسی اطمینانی است که براسا حدس و اجتهاد است. مثلاً گاهی اطمینان پیدا می‌کنیم که زید فلان عمل را انجام داده است و این اطمینان از طریق حدس است، یعنی خودمان آن را ندیدیم و از روی قرائن و شواهد آن را حدس می‌زنیم و به آن اطمینان هم داریم.

چون دلیل حجّیت، سیره‌ی عقلاء است، عقلاء همان‌گونه که به اطمینان حسی خود عمل می‌کنند، به اطمینان حدسی خود نیز عمل می‌کنند پس هردو اطمینان حجّت است.

بله، بحثی در باب شهادت مطرح است که آیا در شهادت قطع به مشهود به لازم است، یا اطمینان کافی است؟

بعضی قائل به لزوم قطع و بعضی قائل به کفایت اطمینان شدند و بعضی قائل به تفصیل بین شهادت در باب حدود و شهادت در غیر حدود شدند و در باب حدود، قطع شاهد را لازم دانستند و در غیر حدود، اطمینان شاهد را کافی دانستند. کسانی که گفتند شهادت اطمینانی کافی است، این بحث را مطرح کردند که آیا در باب شهادت، اطمینان حدسی کافی است، یا این که اطمینان شاهد، حتماً باید اطمینان حسی باشد؟

تقسیم دوم اطمینان، تقسیم اطمینان به متعارف و غیر متعارف است. در واقع وصف متعارف و غیر متعارف برای منشأ اطمینان نیست بلکه برای شخص مطمئن است.

اطمینان متعارف یعنی شخص مطمئن سریع الظن و الاطمئنان نیست و اطمینان غیر متعارف یعنی شخص مطمئن سریع الظن و الاطمئنان است. اکثر افراد، اطمینانشان متعارف است.

واضح است که اطمینان متعارف حجّت است. کلام در اطمینان غیر متعارف است. گویا مرحوم صاحب عروه قائل است که اکثر مردم اطمینانشان غیر متعارف است.

دلیل حجّیت اطمینان سیره‌ی عقلاء است و در سیره‌ی عقلای کسی که اطمینانش غیر متعارف باشد، اطمینانش حجّت نیست. و اگر به اطمینانش عمل کند عند العقلاء مذموم است. ولی در مورد قطعاً، مشهور - به خاطر ذاتیت حجّیت قطع و عدم احتمال خلاف اطمینان از طرف شخص قطعاً - قائل به حجّیت قطع او شدند. با این حال، راجع به شخص سریع الظن و الاطمینان، مشهور قائل به عدم حجّیت چنین اطمینانی شده‌اند.

تقسیم سوم اطمینان، تقسیم آن به اطمینان شخصی و اطمینان نوعی است. شخص و نوعی در موارد مختلف، معانی متفاوت دارد. در ما نحن فیه مراد این است که اطمینانی که برای شخص حاصل می‌شود دارای سببی است. اگر این سبب، شأنش این باشد که از آن فی نفسه برای اکثر مردم اطمینان حاصل شود به آن اطمینان، اطمینان نوعی گفته می‌شود، و اگر اطمینان از سببی حاصل شود آن سبب افاده‌ی اطمینان برای اکثر مردم است به آن اطمینان، اطمینان شخصی گفته می‌شود. مثلاً اطمینان حاصل از شهرت یا شیاع یا تواتر را اطمینان نوعی می‌گویند؛ زیرا شأن این‌ها افاده‌ی اطمینان در اکثر افراد است، ولی اطمینان حاصل از خبر واحد اط شخصی است زیرا شأن خبر واحد این نیست که مفید اطمینان در اکثر افراد باشد، چون شأن خبر واحد افاده‌ی ظن برای اکثر افراد است. پس مراد از اطمینان

نوعی، اطمینان یک شخص است که به لحاظ سبب، این اطمینان از سببی حاصل می‌شود که شأن آن افاده‌ی اطمینان برای اکثر افراد است.

اطمینان شخصی بر دو قسم است. این تقسیم به لحاظ منشأ آن است. گاهی این منشأ - که لیس من شأنه أن یفید الاطمئنان - امر فی الجملة متعارفی است و افراد متعددی دارد و گاهی این منشأ امر غیر متعارفی است و افراد بسیار نادری دارد.

مثال اطمینان شخصی متعارف اطمینانی است که از خبر واحد ثقه حاصل می‌شود. درست است که این اطمینان، اطمینان اکثری نیست ولی دارای افراد زیادی است، یعنی افراد کمی نیستند که برایشان از خبر واحد اطمینان حاصل می‌شود.

مثال اطمینان شخصی غیر متعارف اطمینانی است که از قرعه یا تفأل یا امثال ذلک برای شخصی حاصل می‌شود. این اطمینان هم، اطمینان شخصی است اما غیر متعارف و غیر عقلایی است و افراد نادری است.

در حجّیت اطمینان نوعی بحثی نیست، این اطمینان قدر متیقن از حجّیت اطمینان است. اطمینان شخصی متعارف نیز در سیره عقلاء حجّت است. اما اطمینان شخصی غیر متعارف در سیره‌ی عقلاء حجّت نیست.

إن قلت: ما گفتیم که اطمینان شخصی متعارف حجّت است مثلاً اگر کسی از خبر واحد یا ظهور، برایش اطمینان حاصل شود، این اطمینان حجّت است. اشکال این است که ما سابقاً گفتیم که اطمینان شخص سریع الاطمینان حجّت نیست.

إن قلت: ما گفتیم که اطمینان شخصی متعارف حجّت است مثلاً اگر کسی از خبر واحد یا ظهور، برایش اطمینان حاصل شود، این اطمینان حجّت است. اشکال این است که ما سابقاً گفتیم که اطمینان شخص سریع الاطمینان حجّت نیست. حال اگر از اسبابی مثل خبر واحد یا ظهور برای کسی اطمینان حاصل شد مشخص می‌شود که او سریع الاطمینان است چون اطمینان شخصی متعارف اطمینانی است که شأنش افاده‌ی اطمینان برای اکثر افراد نیست و شخص سریع الاطمینان، اطمینانش حجّت نیست. بنابراین اطمینان شخصی متعارف نباید حجّت باشد.

قلت: این دو کلام با هم تنافی ندارد. گاهی اطمینان شخصی متعارف داریم و این اطمینان مربوط به این نیست که شخص سریع الاطمینان است، بلکه اطمینان او مربوط به عامل درونی است. مثلاً خبر واحدی آمد که شما از زید هزار تومان طلب دارید و این شخص به خاطر علایق زیادی که به مال دارد برایش اطمینان به این خبر حاصل می‌شود. این اطمینان مربوط به این نیست که انی شخص سریع الاطمینان است، بلکه مربوط به عامل درونی اوست. عامل

درونی - ذهنی و نفسی - در حصول اطمینان بسیار نقش دارد و نمی‌توان اطمینان را از عامل درونی آن جدا کرد. حالات درونی و نفسی انسان در استنباط احکام نقش زیادی دارد.

تقسیم چهارم اطمینان، تقسیم آن به اطمینان طریقی و اطمینان موضوع است.

اکثر مواردی که برای ما اطمینان به حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی پیدا می‌شود اطمینان طریقی است. اطمینان موضوعی که در موضوع دلیل اخذ شده است به نقل فتوا مثال زده شد یعنی نقل فتوا بر کسی جایز است که عالم به فتوا باشد. در این جا علم، جامع بین قطع و اطمینان است. اطمینان در نقل فتوا به نحو موضوعی اخذ شده است و اگر کسی به نحو ظنی، فتوا را نقل کند این نقل حرام است ولو این که نقلش درست هم باشد؛ چون این نقل از صغریات اخبار بغیر علم است. مثال دیگر اطمینان موضوعی، شهادت است. گفته شد که شهادت نزد قاضی باید عن علم باشد. این علم به نحو موضوعی در آن اخذ شده است و جامع بین قطع و اطمینان است. و اگر شهادت کسی به نحو اطمینان - یا قطع - نباشد، این شهادت حرام است ولو این که مطابق با واقع هم باشد.

جهت پنجم: حجّیت اطمینان در موضوعات

در جهت دوم گفتیم که اطمینان مطلقاً - چه در احکام شرعی و چه در موضوعات آن - حجّت است.

مرحوم آقا ضیاء<sup>۱</sup> در تعلیقه‌ی عروه کلامی دارد که از آن استفاده می‌شود که اطمینان مطلقاً - خصوصاً در موضوعات - حجّت نیست. ایشان فرمود: «فی الاکتفاء بالاطمئنان نظر، لعدم وعدم حجّیت آن در موضوعات اظهر است.

ایشان وجه اظهریت عدم حجّیت اطمینان در موضوعات را در این تعلیقه نفرمودند. اما ظاهراً ایشان به روایاتی نظر داشتند. که از عمل به غیر علم و غیر بینه در شبهات موضوعیه نهی کرده‌اند.

یکی از این روایات، روایت مسعده بن صدقه است سابقاً به آن اشاره شد. امام در ذیل روایت مسعده فرمود: «و الاشياء كلما علی هذا حتّی یستبین لک غیرذلک أو تقوم به البینه» یعنی همه‌ی اشیایی که برای ما مشکوک است - مثلاً نمی‌دانیم این زن که قصد ازدواج با او را داریم بر ما حلال است یا حرام است یا حرام است یا نمی‌دانیم این گوشت مذکی است یا غیر مذکی است یا غیر مذکی است یا این شیء پاک است یا نجس است - امام<sup>۷</sup> فرمود که احتیاط لازم نیست و همه‌ی اشیاء مباح و حلال است مگر در دو صورت: یکی استبانه‌ی خلاف آن و دیگری قیام ببیند برخلاف آن است.

<sup>۱</sup> - العروة ۳: ۱۹۰.

(استبانه) به معنای ظهور و وضوح است و مرحوم آقا ضیاء آن را به معنای قطع گرفته است. حال اگر خلاف اباحه و حلیت برای ما معلوم نشد و بینه برخلاف آن هم قائم نشد، ولی اطمینان پیدا کردیم که مثلاً این گوسفند غیر مذکی است، یا اطمینان پیدا کردیم که این زن خواهر یا عمه یا خالد رضاعی ما است یا اطمینان پیدا کردیم که مثلاً این شیء نجس است چون استبانه - یعنی قطع - و قیام بینه تحقق پیدا نکرده است، همه‌ی این‌ها مباح و حلال است. پس به مقتضای روایت مسعده اطمینان در موضوعات حجت نیست.

شاید مرحوم آقا ضیاء نظر به این دسته از روایات داشته باشد که فرمود: اطمینان مطلقاً - خصوصاً در موضوعات - حجت نیست.

اشکال: اگر روایت مسعده ۱ سنداً تمام باشد. اطمینان از تحت آن خارج نمی‌شود - یعنی در صورت اطمینان به خلاف، باید اجتناب کنیم، زیرا (استبانه) به معنای وضوح و مبین شدن است و مواری که ما اطمینان پیدا می‌کنیم که مثلاً این گوشت غیر مذکی است یا این زن حرام است یا این شیء نجس است، عرفاً (استبان له خلاف ذلک) صدق می‌کند، یعنی عرفاً صدق می‌کند که گفته شود: امر بر او واضح و روشن شد. پس استبانه همان‌طوری که صورت علم به خلاف را می‌گیرد، صورت اطمینان به خلاف را هم می‌گیرد.

بنابراین وجهی ندارد که مرحوم آقا ضیاء بفرماید اطمینان، خصوصاً در موضوعات حجت نیست. این تمام کلام در جهت پنجم بود.

جهت ششم: حجّیت اطمینان در اطراف علم اجمالی

اگر در اطراف علم اجمالی، اطمینان پیدا شد، آیا این اطمینان حجت است یا نیست؟

اطمینان در اطراف علم اجمالی بر دو قسم است: تارة این اطمینان واحداً فقط در بعضی از اطراف علم اجمالی است. مراد از اطمینان واحد یعنی اطمینان به تکلیف یا اطمینان به عدم تکلیف. مثلاً دو اناء داریم که هر دو پاک است؛ یکی اناء یمین و دیگری اناء یسار است. یکی قطره‌ی خون افتاد و علم اجمالی پیدا کردیم که این قطره‌ی خون یا در اناء یمین افتاد و یا در اناء یسار افتاده است اما به لحاظ موقعیت این دو اناء نود و نه درصد احتمال می‌دهیم که آن قطره در اناء یمین و یک درصد احتمال می‌دهیم که آن قطره در اناء یسار افتاده است. پس علم اجمالی داریم که این قطره‌ی خون یا در اناء یمین افتاد و یا در اناء یسار افتاد. در بحث علم اجمالی خواهد آمد که لازم نیست که احتمال در اطراف علم اجمالی برابر باشد مثلاً اگر دو طرف داشتیم لازم نیست که احتمال تکلیف در هر یک از دو طرف ۵۰



درصد باشد، ممکن است احتمال تکلیف در یک طرف علم اجمالی، نود و نه درصد و در طرف دیگر یک درصد باشد. در مثال، اناء طرف یمین نود و نه درصد احتمالاً نجس است و اناء طرف یسار یک درصد احتمالاً نجس است. ما در این جا دو اطمینان داریم. یکی اطمینان به نجاست اناء یمین و دیگری اطمینان به طهارت اناء یسار است.

اطمینان به تکلیف در یک طرف، آن هم در طرف اناء یمین است و اطمینان به عدم تکلیف هم فقط در یک طرف، آن هم در طرف اناء یسار است. اصطلاحاً به این مورد گفته می‌شود که اطمینان واحد - یعنی اطمینان به تکلیف یا اطمینان به عدم تکلیف - فقط در بعضی از اطراف علم اجمالی است.

قسم دوم جایی است که اطمینان واحد - یعنی اطمینان به تکلیف یا اطمینان به عدم تکلیف - در همه‌ی اطراف علم اجمالی است مثلاً ما صد اناء داریم و همه‌ی آن‌ها طاهر است. یکی قطره‌ی خون افتاد و ما یقین داریم که آن قطره روی یک از این صد اناء افتاد و احتمال وقوع قطره‌ی خون در هریک از آن‌ها علی حد سواء است. در این حال روی هریک از صد اناء که دست بگذاریم نود و نه درصد احتمال طهارت - یعنی احتمال عدم تکلیف - در آن وجود دارد و احتمال نجاست آن یک درصد است. پس احتمال عدم تکلیف در تمام اطراف وجود دارد و این احتمال مختص به بعضی از اطراف نیست و در هر انایی، اطمینان به طهارت آن اناء داریم. این قسم دوم است که اطمینان به تکلیف یا اطمینان به عدم تکلیف - یعنی اطمینان واحد - در همه‌ی اطراف علم اجمالی وجود دارد و علی حد سواء است.

قسم دوم خودش بر دو قسم است: تارة اطراف علم اجمالی محصور است مانند مثالی که گذشت و تارة اطراف علم اجمالی غیر محصور است مثل این که ما علم داریم که آرد یکی از نانوائی‌های شهر قم، غصبی است. حسب الفرض در شهر قم، صد نانوائی وجود دارد و احتمال این که آرد هر یک از نانوائی غصبی و حرام باشد یک درصد است و احتمال این که آرد هر نانوائی حلال باشد نود و نه درصد است. به اینعلم اجمالی، اصطلاحاً علم اجمالی در شبهات غیر محصوره گویند - در محصوره و غیر محصوره بودن علم اجمالی کمیت مطرح نیست. بلکه ضابطه‌ای دارد که در بحث علم اجمالی خواهد آمد. البته گاهی در مثال آن‌ها اختلافی وجود ندارد.

با توجه به آن چه که گفتیم اطمینان در اطراف علم اجمالی سه قسم دارد. در قسم اول، محل اتفاق است که اطمینان حجت است. قسم اول این بود که مثلاً قطره‌ی خونی در یکی از دو اناء - یمین و یسار - افتاده است و نود و نه درصد احتمال می‌دهیم که در اناء یسار افتاده باشد. مورد اتفاق علمای اصول است که اطمینان در این قسم حجت است و اثر این اطمینان این است که علم اجمالی را - حکماً نه حقیقتاً - منحل می‌کند. لذا باید از اناء یمین اجتناب کنیم و اجتناب از اناء یسار لازم نیست. دلیل حجّیت این اطمینان سیره‌ی عقلاء است.

در قسم دوم - یعنی قسم اول از قسم دوم - شکی نیست که اطمینان حجت نیست. مثالش این بود که صد اناء داشتیم و قطره‌ی خونی داخل یکی از آن‌ها افتاد. نسبت بر تک‌تک این اناء‌ها نود و نه درصد احتمال طهارت می‌دهیم یعنی به طهارت تک‌تک این اناء‌ها اطمینان داریم. در سیره‌ی عقلاء چنین اطمینانی حجت نیست و باید به علم اجمالی عمل شود یعنی باید احتیاط کرده و از هر صد اناء اجتناب کنیم، چون در ما نحن فیه یک علم اجمالی دیگری برای ما پیدا می‌شود و یقین داریم که یکی از این صد اطمینان، خلاف واقع است. در بحث امارات - که حجّیت آن‌ها به سیره ثابت است - گفته شده است که اگر علم اجمالی پیدا شود که یکی از امارات خلاف واقع است، در سیره‌ی عقلاء، همه‌ی آن امارات از حجّیت می‌افتد. مثلاً دو ثقة خبری دادند؛ زید خبر داد که «عمرو عادل است». و بکر خبر داد که «خالد عادل است» و خارجاً علم داریم که یکی از این دو خبر خلاف واقع است، زیرا از یک طریق، قطع پیدا کردیم که یکی از این دو نفر - یعنی عمرو و خالد - عادل نیست، چون خودمان دیدیم که یکی از این دو نفر، در خلوت، خدا را معصیت می‌کرد و تشخیص نداریم که آن عاصی، عمرو است یا خالد است. در این مورد، خبر هیچ یک از دو ثقة، یعنی زید و بکر، حجت نیست.

ما نحن فیه از این قبیل است. ما صد اطمینان داریم و علم اجمالی داریم که یکی از این صد اطمینان خلاف واقع است، چون قطعاً قطره‌ی خونی در یکی از این صد اناء افتاده است و آن اناء نجس است. در این حال هیچ یک از این صد اطمینان حجت نیست و به مقتضای علم اجمالی باید از هر صد اناء اجتناب کنیم. پس این قسم از اطمینان در اطراف علم اجمالی نیز محل نزاع نیست.

کلام در قسم سوم - یعنی اطمینان در اطراف شبهه‌ی غیر محصوره - است. مثالش این بود که ما علم اجمالی داریم که آرد یکی از صد نانوائی در شهر قم، غصبی است. بنابراین نسبت به آرد هر یک از این نانوائی‌ها اطمینان به حلال بودن آن داریم.

مرحوم آقای صدر این اطمینان را حجت می‌داند. ما این اطمینان را حجت می‌دانند. ما این اطمینان را حجت نمی‌دانیم ولی خوردن نان از هر صد نانوائی را حلال می‌دانیم.

این اطمینان حجت نیست به همان نکته‌ای که در قسم دوم گفتیم یعنی علم اجمالی داریم که یکی از این صد اطمینان خلاف واقع است ولی احتیاط لازم نیست و می‌توانیم از هر یک از صد نانوائی نان بخریم و آن را استفاده کنیم، زیرا در بحث علم اجمالی خواهیم گفت که اصول مؤمنه در اطراف شبهات غیر محصوره جاری می‌شود و اصل مؤمن در این‌جا اصل برائت و اصاله‌الحلّ است. تنها ضابطه‌ای که برای تشخیص شبهه‌ی محصوره و غیر محصوره قائلیم جریان و عدم جریان اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی است. این که چرا در اطراف شبهه‌ی محصوره اصول

مؤمنه جاری نمی‌شود و در اطراف شبهه‌ی غیر محصوره اصول مؤمنه جاری می‌شود در بحث علم اجمالی خواهد آمد. بنابراین در این سه قسم، فقط در قسم اول از اطراف علم اجمالی، اطمینان حجت است. اطمینان در قسم دوم و قسم سوم حجت نیست. در قسم دوم به مقتضای عدم جریان اصول مؤمنه باید احتیاط کنیم ولی در قسم سوم به خاطر جریان اصول مؤمنه در شبهات غیر محصوره احتیاط لازم نیست.

این تمام کلام در اطمینان بود.

## ظن

تا این جا راجع به اماره بحث شد که عبارتند از : ظهور و شهرت و اجماع منقول و خبر واحد و اطمینان.

مورد ششم ظن است. عده‌ای از علمای اصول قائل شدند که ظن مانند اطمینان، مطلقاً - من ائی سبب حصل - حجت است. اگر ما ظن به تکلیف پیدا کردیم آن ظن حجت است - یعنی منجز است و اگر ظن به عدم تکلیف پیدا کردیم آن ظن معذر است.

مراد از (ظن) احتمال راجع است که به حد اطمینان نرسد این ظن هم قسیم قطع و هم قسیم اطمینان است.

قائلین به حجّیت ظن، برای اثبات نظر خود، به وجوهی استدلال کردند. یکی از این وجوه که اتقن و اشهر آنها است وجهی است که به دلیل انسداد معروف نشده است، زیرا این دلیل تشکیل از مقدماتی است که یکی از این مقدمات انسداد باب علم به احکام است.

مرحوم شیخ در رسائل و مرحوم آخوند در کفایه، وقتی به بحث (ظن) رسیدند، متناسب با کتابشان، ادله‌ی قائلین به حجّیت (ظن) را متعرض شدند، یکی از آن ادله، دلیل انسداد است. اما متأخرین - مانند مرحوم آقای صدر - از میان آن ادله، فقط یک دلیل را متعرض شدند، و آن دلیل، دلیل انسداد است، زیرا اولاً این دلیل اتقن و اشهر آن ادله است و ثانیاً اگر این دلیل نقد و ردّ شود، ادله‌ی دیگر هم ردّ شده است، زیرا آن ادله در بعضی از مقدمات با دلیل انسداد اکتفاء می‌کنیم.

ما هم به تبع متأخرین فقط به ذکر دلیل انسداد اکتفاء می‌کنیم و به نقد و بررسی آن می‌پردازیم و بقیه‌ی ادله را متعرض نمی‌شویم.

## دلیل انسداد

این دلیل مشتمل بر پنج مقدمه است. بعد از مرحوم آخوند سعی شد که مقدمات را به ترتیب کلام ایشان ذکر کنند. این پنج مقدمه به ترتیبی که مرحوم آخوند ذکر کرد، عبارتند از:

مقدمه‌ی اول این است که ما علم اجمالی به سقوط تکالیف فعلیه در دایره‌ی شبهات داریم. مراد از شبهات در این جا، شبهات حکمیه است نه شبهات موضوعیه. ما در دایره‌ی شریعت و احکام، یا قاطع به وجود تکلیف یا عدم تکلیف هستیم و یا غیر قاطع به آن هستیم. مثلاً ما قطع داریم که نماز در شریعت واجب است یا قطع داریم که شرب خمر در شریعت حرام است یا قطع داریم که شرب ماء حرام نیست. امثال این امور، امور مقطوعه هستند غیر از امور مقطوعه، داخل در شبهات است. مثل این که آیا در شریعت مقدسه سیگار کشیدن یا تریاک کشیدن حرام است یا نه؟ و آیا انفاق به کسی که مضطر است واجب است یا نه؟ و امثال ذلک در دایره‌ی این شبهات ما علم اجمالی داریم که شارع مقدس در آن، تکالیفی - یعنی واجبات و محرماتی - دارد.

مقدمه‌ی دوم این است که نسبت به اکثر تکالیف فعلی در دایره‌ی شبهات، باب علم - یعنی قطع - و باب علمی - یعنی امر غیر قطعی که قطع به حجّیت آن داریم - بر ما منسد است.

بعضی از این مقدمه به انسداد باب علم تعبیر می‌کنند و بعضی دیگر به انسداد باب علم و علمی تعبیر می‌کنند. مراد از هر دو تعبیر یکی است و هر دو تعبیر درست است.

مقدمه‌ی سوم این است که ما مکلفینی هستیم که نسبت به اکثر تکالیفی که در شبهات وجود دارد، نمی‌توانیم آن‌ها را اهمال و رها کنیم و ترک امتثال آن‌ها جایز نیست و در روز قیامت نسبت به این تکالیف مورد سؤال هستیم.

مقدمه‌ی اول ناظر به فعلیت تکالیف و مقدمه‌ی سوم ناظر به تنجز تکالیف است.

مقدمه‌ی چهارم این است که ما در موارد شبهات نمی‌توانیم به اصول و قواعدی که در علم اصول گفته شد - مثل استصحاب و براءت و احتیاط و قرعه - اخذ کنیم و به آن اکتفاء کنیم.

مقدمه‌ی پنجم این است که با توجه به عدم امکان و عدم لزوم احتیاط در تمام موارد شبهات، ما نمی‌توانیم در دایره‌ی شبهات به تکالیف مروهوم اخذ کرده و تکالیف مظنون را رها کنیم - زیرا در این صورت ترجیح مرجوع بر راجح پیش می‌آید - بلکه باید به تکالیف مظنون اخذ کنیم و تکالیف موهوم را رها کنیم.

اگر این مقدمات را در کنار هم بگذاریم، نتیجه‌اش این می‌شود که بر ما لازم است که به ظن عمل کنیم، زیرا اگر ما به تکلیف مظنون علم نکنیم یا باید تکالیف را در تمام شبهات اجمال کنیم در حالی که مقدمه‌ی سوّم آن را نفی می‌کند. و یا اگر تکالیف را اجمال نکنیم باید در همه‌ی شبهات احتیاط کنیم در حالی که مقدمه‌ی چهارم آن را نفی می‌کند. و یا باید به تکالیف موهوم عمل کنیم که مقدمه پنجم آن را نفی می‌کند. بنابراین هر پنج مقدمه تمام بوده و ظن حجت است و باید به ظن عمل کنیم.

بعد از ذکر مقدمات انسداد، به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم. اما مقدمه‌ی اوّل: این مقدمه تمام نیست. ما در کتب روایی، احادیثی داریم که از ثقات نقل شده است. خبر ثقة غیر از خبر معتبر است. خبر ثقة یک امر تکوینی است و به خبری اطلاق می‌شود که راوی آن ثقة باشد. ثقة به کسی گفته می‌شود که از دروغ متجنب است. خبر معتبر خبری است که عند الشارع حجت است. ما نگفتیم که در کتب روایی اخبار معتبر داریم، بلکه گفتیم که در کتب روایی اخبار ثقات داریم، اعم از این که بگوییم این اخبار ثقات حجت است یا نگوییم که این اخبار حجت است. بنابراین در کتب روایی، روایات زیادی را داریم که روات آن در تمام طبقات ثقة هستند و علم اجمالی داریم که تعداد زیادی از این روایات مطابق با واقع هستند یعنی مضامین آن را امام ۷ فرموده است.

شبهات، تکالیف فعلیه‌ای را داریم - با این علم اجمالی (که به آن علم اجمالی صغیر هم گویند) سنجیده شود، منحلّ می‌شود. چون معیار انحلال این است که باید عدد معلوم بالاجمال در علم اجمالی اوّل، نسبت به عدد معلوم بالاجمال در علم اجمالی دوّم بیش تر نباشد. در این جا اصطلاحاً انحلال علم اجمالی پیدا می‌شود و علم اجمالی اوّل تأثیری ندارد یعنی موجب احتیاط نمی‌شود.

این معیار در ما نحن فیه محقق است، چون ما قطع داریم که در دایره‌ی شبهات تکالیف الزامیه وجود دارد و از طرف دیگر قطع داریم که در دایره‌ی اخبار ثقات، تکالیف الزامیه وجود دارد، چون قطع داریم که در میان اخبار ثقات، اخبار مطابق با واقع هست. و عدد معلوم بالاجمال در دایره‌ی شبهات بیش تر از عدد معلوم بالاجمال در دایره‌ی اخبار ثقات نیست. پس علم اجمالی اوّل (یا کبیر) منحلّ به علم اجمالی دوّم (یا صغیر) می‌شود و نتیجه‌اش این می‌شود که باید در دایره‌ی اخبار ثقاتی که بر تکالیف الزامیه قائم شد، احتیاط کنیم و در دایره‌ی علم اجمالی اوّل احتیاط لازم نیست.

اما مقدمه دوّم: این مقدمه هم ناتمام است. اما این که باب علم و قطع به تکالیف منسد است، این را قبول داریم. ما در اکثر احکام، قاطع به تکلیف نیستیم و فقط در موارد نادری، قطع به تکلیف داریم. بله در عصر حضور معصوم که امکان دسترسی به او وجود داشته باشد، باب قطع به تکالیف منسد نیست، چون در شبهات، به او مراجعه نموده و حکم مسأله را از او می‌پرسیم. ولی در عصر غیبت، باب علم و قطع منسد است. اما اگر باب علمی بخواهد منسد باشد

باید حجّیت ظهور و خبر ثقه را نپذیریم. اگر گفتیم که نه ظهور حجّت است و نه خبر ثقه حجّت است باب علمی هم منسّد است زیرا عمده دلیل ما ظهور و خبر ثقه است. اما این که یک حکمی را از کتاب مجید - که سندش قطعی است - به طور قطعی - یعنی به صورت نصّ و صریح - استفاده کنیم، ما چنین چیزی را نداریم. و یا اگر گفتیم که ظهور حجّت است و خبر ثقه حجّت نیست، در این صورت هم، باب علمی منسّد است زیرا ما نمی توانیم معظم فقه را از ظواهر کتاب مجید استفاده کنیم. و یا اگر گفتیم که خبر ثقه است و ظهور حجّت نیست، در این صورت هم باب علمی منسّد است، چون روایاتی که صریح در احکام فقهی باشد، ما در معظم فقه، چنین روایات را نداریم. پس در هر سه صورت باب علمی منسّد می شود.

منتهی در مباحث گذشته، ما قائل به حجّیت ظهور و خبر ثقه شدیم و باب علمی را منسّد نمی دانیم و تنها کسانی انسدادی می شوند که حداقل یکی از ظهور و خبر ثقه را حجّت ندانند. پس مقدّمه دوم نزد ما تمام نیست.

اما مقدّمه ی سوم: در این مقدّمه گفته شد که اجمال تکالیف در دایره ی شبهات جایز نیست. اگر مراد این باشد که ما نمی توانیم در تمام موارد شبهات، اصل براءت را جاری کنیم، باید آن را بررسی کنیم.

برائت بر دو قسم است: برائت عقلیه و برائت شرعیه. راجع به برائت عقلیه می گوئیم که تارة ما منکر برائت عقلیه می شویم - قائلین به حق الطاعة و قائلین به احتیاط، منکر برائت عقلیه هستند - برائت عقلیه تعبیر دیگری از قاعده ی قبح عقاب بلا بیان است و مشهور می گویند که مراد از بیان، علم است - اعم از علم تفصیلی و علم اجمالی - و مرحوم آخوند فرمود که در ظرف انفتاح باب علم، مراد از (بیان) علم است و در ظرف انسداد باب علم، (ظن) به جای علم می نشیند. روی مسلک مرحوم آخوند در این جا قاعده ی قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود، زیرا در فرض انسداد باب علم، (ظن) بیان است و با وجود ظن، قاعده ی قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود.

روی مسلک مشهور هم برائت عقلیه جاری نمی شود، چون در ما نحن فیه علم اجمالی وجود دارد و مشهور قائل اند که در اطراف علم اجمالی برائت عقلیه جاری نمی شود، زیرا (بیان) در نزد مشهور عبارت از علم است و علم اعم از علم تفصیلی و علم اجمالی است. بنابراین بنا بر همه ی مبانی، برائت عقلیه جاری نمی شود.

برائت شرعیه هم در دایره ی شبهات جاری نمی شود، چون مستند برائت شرعیه یا اخبار است و یا کتاب است. اگر مستند آن اخبار - مثل حدیث رفع - باشد فرض ما این است که باب علمی منسّد است و اخبار برائت شرعیه اخبار آحادند و اخبار آحاد حجّت نیستند و اگر مستند آن آیات شریفه باشد، بعضی از بزرگان - مانند مرحوم آقای صدر - قائل اند که برائت شرعیه از آیه ی شریفه ی (وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا) به دست می آید. سند آیه ی شریفه

قطعی است و دلالت این آیه بر برائت شرعیه به ظهور است و بنا بر قول به انسداد و عدم حجّیت ظهور، دلالت آیه بر برائت شرعیه تمام نیست و اگر ظهور را حجّت دانستیم دلالت آیه بر برائت شرعیه تمام نیست و اگر ظهور را حجّت دانستیم دلالت آیه بر برائت شرعیه تمام است ولی در ما نحن فیه به خاطر علم اجمالی نمی‌توانیم به برائت شرعیه تمسّک کنیم، چون می‌دانیم که در این موارد، تکالیف الزامیه وجود دارد.

حاصل بحث این شد که ما قبول داریم که در تمام شبهات دست ما از برائت - به هر دو قسمش - کوتاه است. مضافاً به این که ما به این توضیحات نیازی نداریم، چون ما یقین داریم که در تمام موارد شبهات برائت جاری نمی‌شود، زیرا معنای اجرای برائت در تمام شبهات، مخالفت با تمام تکالیف - غیر قطعی - است. و این خلاف مذاق شریعت است زیرا شریعت تکالیف را آورده است تا به آن عمل شود. پس شارع مقدّس قطعاً راضی به اجرای برائت در تمام شبهات نیست. بنابراین مقدّمه‌ی سوّم تمام است.

اماّ مقدّمه‌ی چهارم: مرحوم شیخ<sup>۱</sup> این مقدّمه را پذیرفت و آن را مدّلّ کرد. ایشان فرمود: قاعده نفی عسر و حرج دلیل این مقدّمه است. یک مقدم این است که اگر قرار باشد که ما در تمام موارد شبهات احتیاط کنیم و هر جا که احتمال وجوب دادیم محتمل را اتیان کنیم و هر جا که احتمال حرمت دادیم محتمل را ترک کنیم بلااشکال در زندگی دچار عسر و حرج می‌شویم. مثلاً اگر احتمال دهیم که در شریعت خوابیدن زیاد حرام باشد و خوردن زیاد حرام باشد و تکلم زیاد حرام باشد و کشیدن سیگار و خوردن چای و قهوه حرام باشد و شنیدن صدای نامحرم حرام باشد و غیر ذلک از مواردی که قطع به حکم آن نداریم، و بخواهیم در همه‌ی این موارد احتیاط کنیم در زندگی دچار عسر و حرج می‌شویم. مقدّمه‌ی دوّم این است که قاعده عسر و حرج از قواعد قطعیه است، زیرا نص کتاب شریف است که می‌فرماید: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» نتیجه‌ی دو مقدّمه‌ی مذکور این است که در شریعت احتیاط واجب نیست.

مرحوم آخوند<sup>۲</sup> به مرحوم شیخ اشکال کرده و فرمودند که قاعده‌ی عسر و حرج قاعده‌ی مسلم و قطعی است ولی نمی‌تواند وجوب احتیاط بر بردارد، چون وجوب احتیاط حکم عقلی است نه حکم شرعی، تا وضع و رفع آن به ید شارع باشد.

<sup>۱</sup> - الفرائد: ۱: ۴۰۴.

<sup>۲</sup> - الکفایه: ۳۱۳.

متأخرین اشکال مرحوم آخوند را نپذیرفته و گفتند این که ایشان فرمود شارع مقدّس نمی‌تواند وجوب عقلی احتیاط را بردارد، آیا مرادشان اشکال ثبوتی است یا اشکال اثباتی است. هر کدام مراد باشد، درست نیست.

اگر مراد ایشان اشکال ثبوتی باشد به این معنا که در اختیار و قدرت شارع مقدّس نیست که بخواهد وجوب عقلی احتیاط را بردارد کما این که در اختیار و قدرت شارع مقدّس نیست که بتواند وجوب عقل نظری - مثل استحاله‌ی تناقض و ضرورت وجود معلول عند وجود علت - را بردارد، اگر این معنا مرادشان باشد، این درست نیست و شارع مقدّس می‌تواند وجوب احتیاط را بردارد، زیرا شارع می‌تواند در موضوع آن تصرّف کند به این صورت که در بعضی از اطراف علم اجمالی - نزد مشهور - یا در تمام اطراف آن - روین مختار ما - ترخیص دهد موضوع وجوب احتیاط عدم ترخیص شارع در اطراف علم اجمالی است و حکم عقل به وجوب احتیاط معلق بر عدم ترخیص شارع در بعضی از اطراف علم اجمالی یا تمام اطراف آن است.

و اگر مراد ایشان اشکال اثباتی باشد، یعنی آیه‌ی شریفه‌ی (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) یا روایت (لاضرر) ناظر به احکام شرعی است و ناظر به احکام عقلی نیست و در بین ألسنه معروف است که وقتی حاکمی حکمی می‌دهد این حکم ناظر به حکم خودش است نه احکام موالی دیگر، پس مراد از آیه و روایت این است که من که شارع هستم در دین من و در احکام من حرج و ضرر وجود ندارد و این متفاهم عرفی نیز هست که وقتی ما تبصره‌ای را برای حکمی بیان می‌کنیم ناظر به احکام خودمان است نظیر معلمیم که در ابتدای سال تحصیلی دستوراتی می‌دهد و بعد می‌گوید که اگر دستورات مشکل بود لازم نیست که آن را انجام دهید. این ناظر به دستورات خودش است. اگر این مراد مرحوم آخوند باشد، این هم درست نیست. این که می‌گوییم «ایجاب احتیاط، عقلی است» معنایش این نیست که عقل هم یکی از موالی و یکی از حکام است و چنین حکمی را دارد. کار عقل ادراک است و وقتی عقل شبهات و علم اجمالی و تکالیف را می‌بیند، می‌گوید که وظیفه‌ی عبد - اگر بخواهد به وظیفه‌اش عمل کند - در این گونه موارد، احتیاط است. مثل این که عقل ادراک دارد که اگر مریض بخواهد درمان شود تنها راهش استفاده از دارو است. در این جا عقل حکم نمی‌کند که مریض باید دارو بخورد. و از آیه‌ی شریفه‌ی (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) استفاده می‌شود که شارع مقدّس کاری نمی‌کند که عبد در مقام عبودیت و انجام وظیفه‌ی خود، دچار عسر و حرج شود و معنایش این است که شارع مقدّس در موارد شبهات - بعضاً یا کلاً ترخیص داده است.

بنابراین فرمایش مرحوم شیخ تمام است و به خاطر قاعده‌ی نفی عسر و حرج احتیاط واجب نیست. در نتیجه مقدّمه‌ی چهارم نیز تمام است.



اماّ مقدّمه‌ی پنجم: مقدّمه‌ی پنجم این بود که اگر امر دائر شد بین این که عمل به مظنون کنیم یا به موهوم عمل کنیم، عقل می‌گوید که ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است بنابراین باید به مظنون عمل کنیم. این مقدّمه نیز تمام است.

ما حصل بحث این شد که از میان پنج مقدّمه‌ی دلیل انسداد مقدّمه‌ی اوّل و دوّم ناتمام، و مقدمات سوّم و چهارم و پنجم تمام است. و وقتی دو مقدّمه از مقدمات انسداد ناتمام شد ما می‌توانیم از این مقدمات پنج‌گانه وجوب عمل به ظن را استفاده کنیم

برفرض تنزل و تسلّم بر این که هر پنج مقدّمه تمام است، نتیجه‌ی مقدمات دلیل انسداد، چه نحوه‌ای از حجّیت ظن است؟.

عده‌ای از علمای ما حجّیت ظن را به نحو کشف و عده‌ای دیگر حجّیت ظن را به نحو حکومت دانستند. باید ببینیم تفسیر حجّیت ظن به نحو کشف و به نحو حکومت چیست؟

در حجّیت ظن به نحو کشف یک تفسیر بیش‌تر نداریم. معنای کشف این است که اگر این پنج مقدّمه تمام باشد ما کشف می‌کنیم که ظن در حال انسداد، عند الشارع حجّت است. به عبارت دیگر که ظن در حال انسداد، عند الشارع حجّت است. به عبارت دیگر شارع مقدّس ظن را در ظرف انسداد حجّت قرار داده است مثل حجّیت خبر ثقه و ظهور که شارع آن را حجّت می‌داند. منتهی این حجّیت ظن را از کتاب و سنّت استفاده نکردیم بلکه عقل ما از این مقدمات پنج‌گانه کشف می‌کند که شارع مقدّس در فرض انسداد، ظن را حجّت قرار داده است. پس عقل حجّیت شرعیه ظن را در فرض انسداد کشف می‌کند.

در مقابل آن، حجّیت ظن علی نحو الحکومه است. در این وجه، عقل حکم به حجّیت ظن می‌کند و حجّیت شرعی ظن ثابت نمی‌شود.

در معنای حجّیت ظن علی نحو الحکومه سه تفسیر وجود دارد. تفسیر اوّل از مرحوم آخوند<sup>۱</sup> و تفسیر دوّم از مرحوم میرزای نائینی و تفسیر سوّم از مرحوم آقای خویی<sup>۲</sup> است. تفسیر مرحوم آخوند و تفسیر مرحوم آقای خویی را متعرض می‌شویم ولی تفسیر مرحوم میرزای نائینی را متعرض نمی‌شویم، چون عبارت ایشان بسیار مضطرب و مشوش است

<sup>۱</sup> - الکفاية: ۳۲۱.

<sup>۲</sup> - المصباح: ۲: ۲۵۶.

مرحوم میرزای نائینی تفسیر جدای از حجّیت ظن علی نحو الحکومه داشت، زیرا تفسیر مرحوم آخوند را نپذیرفت. مرحوم آقای خویی معتقد است که تفسیر مرحوم میرزا همان است که او می‌فرماید:

اما تفسیر مرحوم آخوند: معنای حجّیت ظن علی نحو الحکومه این است که حجّیت ظن در حال انسداد عین حجّیت قطع در حال انتفاع است. حجّیت قطع در فرض انتفاع حجّیت عقلی و ذاتی است نه شرعی، پس حجّیت ظن هم در حال انسداد عقلی و ذاتی است نه شرعی. و این معنای حجّیت ظن علی نحو الحکومه است.

بعد از مرحوم آخوند، مدرسه‌ی مرحوم میرزای نائینی بر این تفسیر اشکالاتی وارد کردند که هیچ‌یک از آن‌ها وارد نیست و در ضمن بحث‌های آینده آن را ذکر می‌کنیم.

تفسیر مرحوم آقای خویی: معنای حجّیت ظن به نحو حکومت تبعیض در امتثال است. یکی از مقدمات انسداد، علم اجمالی به وجود تکالیف در دایره‌ی شبهات است و علم اجمالی موجب احتیاط در همی‌ی شبهات است و احتیاط در همه‌ی شبهات واجب نیست.

عقل می‌گوید حال که احتیاط تام واجب نیست، وظیفه‌ی تو احتیاط فی الجمله یعنی احتیاط در دایره‌ی مظنونات است، یعنی اگر در دایره‌ی مظنونات احتیاط کردی یقین داشته باش که در روز قیامت عقاب نمی‌شوی ولو این که به‌خاطر ترک احتیاط در دایره‌ی مشکوکات و موهومات در مخالفت با تکالیف متعدّدی واقع شوی.

بعد از روشن شدن این تفاسیر سه نکته را متعرض می‌شویم.

نکته‌ی اوّل: این که قائل به حجّیت ظن به نحو کشف شویم یا قائل به حجّیت ظن به نحو حکومت شویم، آیا این به اختیار ما است یا مقتضای تقریر مقدمات پنجگانه است؟ به تعبیر دیگر منشأ اختلاف بین کشف و حکومت چه می‌باشد؟

نکته دوم: وقتی فهمیدیم که منشأ اختلاف چیست، آیا باید قائل به کشف شویم یا باید قائل به حکومت شویم؟

نکته‌ی سوم: اگر قائل به حکومت شدیم، آیا باید تفسیر مرحوم آخوند را بپذیریم یا تفسیر مرحوم آقای خویی را بپذیریم؟

اما نکته‌ی اوّل: این که ما حجّیت کشفی را به دست می‌آوریم یا حجّیت حکومتی را به دست می‌آوریم، تماش می‌مربوط به تقریر مقدمه‌ی چهارم است که آن را می‌توان به دوگونه تقریر کرد، براساس یک تقریر نتیجه‌اش حجّیت کشفی و براساس تقریر دیگر نتیجه‌اش حجّیت حکومتی می‌شود.

مقدمه چهارم این بود که احتیاط تام واجب نیست. عدم وجوب احتیاط تام دارای دو تقریب است.

تقریب اول این است که احتیاط تام واجب نیست یا به این خاطر که اصلاً احتیاط تام مقدور مکلف نیست و یا به این خاطر که اگر چه مقدور مکلف است ولی دارای عسر و حرج است. نتیجه‌ی این تقریر حجّیت ظن به نحو حکومت است، زیرا بعد از این که احتیاط تام واجب نشد عقل حاکم به حجّیت ظن به یکی از دو تفسیر ذکر شده - یعنی تفسیر مرحوم آخوند یا تفسیر مرحوم آقای خویی - است.

تقریب دوم این است که در شبهات، احتیاط واجب نیست به این جهت که احتیاط به معنای امثال اجمالی است و امثال اجمالی در شریعت جایز نیست. امثال اجمالی یعنی این که دو عمل - یا بیشتر - را انجام می‌دهیم و می‌دانیم که یکی از این دو عمل - یا چند عملی - مصداق واجب است ولی نمی‌دانیم کدام یک، مصداق واجب است. مثلاً دو نماز - یکی به طرف یمین و دیگری به طرف یسار - می‌خوانیم و نمی‌دانیم که نماز طرف یمین مصداق واجب است یا نماز طرف یسار مصداق واجب است. این امثال اجمالی است که جایز نیست، زیرا اجماع داریم که امثال اجمالی در دایره‌ی همه‌ی شبهات شرعاً جایز نیست زیرا امثال اجمالی مستلزم این است که ما هیچ وقت قصد وجه و قصد تمیز نداشته باشیم. نتیجه‌ی این تقریب کشف است زیرا وقتی امثال اجمالی به خاطر اجماع جایز نباشد و اهمال کلی و اجرای براءت در همه‌ی شبهات هم جایز نباشد هیچ راهی نمی‌ماند جز این که شارع مقدّس در حال انسداد باب علم و علمی، اماره‌ای داشته باشد که ما باید بر طبق آن اماره، امثال تفصیلی انجام دهیم. بعد به برهان سبر و تقسیم یقین پیدا می‌کنیم تنها امری که در حال انسداد علم و علمی می‌تواند حجّت باشد ظن است چون تقدیم شک و وهم بر ظن، ترجیح مرجوح بر راجح است که عقلاً قبیح است. این منشأ اختلاف بین حکومت و کشف شده است.

نکته‌ی دوم: ما باید قائل به حجّیت ظن علی نحو الحکومه شویم چون تقریب کشف متوقّف بر وجود اجماع بر عدم جواز امثال اجمالی است و اجماعی که موجب علم به رأی معصوم باشد محقّق نیست بنابراین ما قائل به حکومت هستیم.

نکته‌ی سوم: ما قائلیم که حجّیت حکومتی یک معنا و یک تفسیر بیش‌تر ندارد و تفسیرهایی که از مرحوم آخوند و مرحوم میرزای نائینی و مرحوم آقای خویی ذکر شده است، لوازم همان معنای واحد است و نزاع این‌ها نزاع لفظی است.

برای توضیح این مطلب باید دو امر ذکر شود.

امر اوّل در فارق بین حجّت شرعی و حجّت عقلی است. در لسان علماء مشهور است که ما دو حجّت داریم: حجّت شرعی که گاهی به حجّت عقلایی هم تعبیر می‌شود، و حجت عقلی، گفته شد که یک حجّت عقلی بیشتر نداریم و آن هم عبارت از قطع است و تمام حجج و امارات دیگر، حجّت‌های شرعی هستند. مانند ظهور و قول لغوی و حجّیت اطمینان و خبر ثقه و بینه.

برای توضیح حجّیت شرعی و عقلی مقدّمه‌ای را ذکر می‌کنیم. گفته شد که هر شیئی را در نظر بگیریم از چهار قسم خارج نیست؛ یا آن شیئی امر موجود است یا امر واقعی است یا امر اعتباری است و یا امر موهوم است. امر موجود مانند این درخت و زید و باری تعالی. امّا شیء دوّم که امری واقعی است ولی وجود ندارد مانند ملازمه بین علّت و معلول و استحاله‌ی تناقض و استحاله‌ی تضاد و وجود باری تعالی انتزاعات - مثل فوقیت و عالمیت در قسم دوّم داخل‌اند. قسم سوّم امور اعتباری هستند یعنی واقعیت آن‌ها در عال اعتبار است مانند ملکیت که علقه‌ی اعتباری بین مالک و مملوک است یا طهارت شرعیه که امری اعتباری است یا زوجیت که علقه‌ی اعتباری بین رجل و مرأه است. قسم چهارم امر موهوم است که عبارت از هر امری است که موجود و واقعی و اعتباری نباشد مثل عنقاء و عدم باری تعالی و وجود شریک الباری.

حال که روشن شد همه‌ی امور از این چهار قسم خارج نیست این سوال مطرح می‌شود که حجّیت از کدام قسم است؟ حجّیت امر واقعی است. بله عناوینی داریم که هم در واقعیات به کار برده می‌شود و هم در اعتبارات به کار برده می‌شود مثل طهارت که یک طهارت واقعی داریم که به معنای نظافت است و یک طهارت اعتباری داریم. امّا حجّیت همیشه امر واقعی است. وقتی می‌گوییم «قطع حجّت است» خود قطع عبارت از یک حالت موجود در نفس است امّا حجّیت آن امر واقعی است و فرقی در واقعیت‌دار بودن حجّیت بین حجّیت شرعیه و حجّیت عقلیه نیست.

حجّیت به معنای منجزیت و معذریّت است و این دو امری واقعی هستند. منجزیت یعنی اگر منجز به تکلیف تعلّق گرفت تکلیف را منجز می‌کند و معذریّت یعنی اگر معذّر به تکلیف تعلّق گرفت آن را معذّر می‌کند. تکلیف امر اعتباری است و دارای دو فرد است که عبارتند از: وجوب و حرمت. وجوب منجز یعنی وجوبی که عقوبت بر مخالفتش قبیح است. پس تمام حجّیت‌ها به قبح و عدم قبح منتهی می‌شوند و قبح و حسن امور واقعی هستند. وقتی می‌گوییم: «قطع حجّت است» یعنی عقوبت خداوند بر تکلیف مقطوع الوجود قبیح نیست و عقوبت خداوند بر تکلیف مقطوع الوجود قبیح نیست و عقوبت خداوند بر تکلیف المقدم قبیح است.

یا وقتی می‌گوییم: «خبر ثقه حجّت است» یعنی عقوبت خداوند بر ترک تکلیفی که قام علیه خبر الثقه قبیح نیست و عقوبت خداوند بر ترک تکلیفی که قام خبر الثقه علی عدمه قبیح است.

اگر حقیقت حجّت این است چرا حجّت را به عقلی و شرعی تقسیم کرده‌اند؟

سابقاً گفتیم که امور واقعی بر دو قسم‌اند: تارّه امور واقعیّه در طول یک اعتبار هستند مثلاً مالیت - ما بازائه ببذل مال - امر واقعی است و بردو قسم است: تارّه مالیت در طول یک اعتبار نیست مثل مالیت طلا و زمین و امثال ذلک، و تارّه مالیت در طول یک اعتبار است مثل مالیت اسکناس. یک قطعه اسکناس با یک قطعه طلا در اصل مالیت تفاوی ندارند منتهی مالیت در قطعه‌ی طلا در طول یک اعتبار نیست ولی مالیت اسکناس در طول اعتبار است، یعنی اسکناس در طول یک اعتبار واقعاً مالیت پیدا می‌کند. احترام (یا تعظیم) و تحقیر نیز همین‌گونه است. اگر کسی جلوی دیگری کلاهش را بردارد، احترام است و احترام امری واقعی است. و اگر کلاهش را برندارد، عدم احترام است. این احترام بودن برداشتن کلاه و عدم احترام بودن برنداشتن کلاه در طول یک اعتبار است ولی خود احترام واقعی است.

در حجّیت همین مطلب گفته می‌شود. حجّیت حجج - یعنی منجزیت منجز و معذریّت معذر - بر دو قسم است؛ تارّه این حجّیت در طول یک اعتبار نیست مثل حجّیت قطع نزد مشهور، و تارّه در طول یک اعتبار است مثل حجّیت خبر ثقه و امثال آن. حجّیت خبر ثقه مانند مالیت اسکناس است. همان‌طوری که مالیت اسکناس با مالیت طلا در خود مالیت تفاوت ندارد، حجّیت خبر ثقه با حجّیت قطع در حجّیت تفاوت ندارد و هر دو امر واقعی هستند. منتهی حجّیت خبر ثقه در طول یک اعتبار است بخلاف حجّیت قطع. و اگر شارع مقدّس حجّیت را برای خبر ثقه اعتبار نمی‌کرد این امر واقعی محقّق نمی‌شد.

پس فرق بین حجّت عقلی و حجّت شرعی در اصل حجّیت نیست چون هر دو حجّیت، واقعی هستند. فرق آن‌ها در مبدأ حجّیت است. حجّیت عقلی از اعتبار ناشی نمی‌شود بخلاف حجّیت امارات شرعی که از اعتبار ناشی می‌شود.

امر دوم: اگر ما هم پنج مقدّمه‌ی دلیل انسداد را قبول کنیم، این سؤال مطرح می‌شود که آیا عقوبت بر مخالفت تکلیف مظنون قبیح است یا قبیح نیست؟ از دو حال خارج نیست؛ یا می‌گویید که «قبیح است» یا می‌گویید که «قبیح نیست» چون سؤال بین سلب و ایجاب است. اگر گفتید: «قبیح است» معنایش این است که در فرض انسداد قاعده‌ی قبح عقاب بالبیان - یعنی برائت عقلیه - را جاری کردید و این خلف فرض مقدّمه‌ی سوم است، زیرا مقدّمه‌ی سوم این بود که ما نمی‌توانیم در شبهات، برائت عقلیه و شرعیه را جاری کنیم. و اگر گفتید: «قبیح نیست» معنایش حجّیت

ظن است، زیرا گفتید که معنای حجّیت، عدم قبح عقوبت بر مخالفت تکلیفی است، زیرا گفتید که معنای حجّیت، عدم قبح عقوبت بر مخالفت تکلیفی است که بر آن، حجّت قائم شده است. حجّت منحصر در حجّت عقلی و حجّت شرعی است. اگر گفتید: «ظن حجّت شرعی است» معنایش این است که حجّیت ظن از باب حکومت است. معنای حجّیت شرعی این است که این حجّیت با تداخلی و اعتباری از شارع برای ظن حاصل شده است و معنای حجّیت عقلی ظن این است که در حال انسداد ظن، بدون هیچ تداخل و اعتباری از شارع، حجّت است. حجّیت ظن وقتی شرعی می‌شود که از مقدّمه‌ی چهارم استفاده کنیم که امثال اجمالی جایز نیست. در این صورت شارع مقدّس حتماً باید امری را حجّت و اعتبار کرده باشد و آن امر دائر بین ظن یا شک یا وهم است و احتمالش نیست که شارع شک یا وهم را حجّت اعتبار کند و ظن را حجّت اعتبار نکند. اما اگر در مقدّمه‌ی چهارم نگفتیم که امثال اجمالی جایز نیست، بلکه گفتیم که امثال اجمالی جایز است و احتیاط تام - به‌خاطر تعذر یا تعسر آن - واجب نیست، در این حالت که احتیاط تام واجب نیست و اهمال کلی هم به مقتضای مقدّمه‌ی سوّم جایز نیست، لامحاله در ما نحن فیه ظن حجّت است، چون اگر شک یا وهم حجّت باشد، ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید که عقلاً قبیح است. بنابراین نتیجه‌ی مقدمات دلیل انسداد حجّیت ظن می‌شود اگر یک حجّیت به تداخلی از طرف شارع باشد حجّیت آن شرعی بوده و به آن حجّیت ظن علی نحو الکشف تعبیر می‌کنند و اگر این حجّیت نیز به تداخل از طرف شارع نداشته باشد به آن حجّیت عقلی یا حجّیت ظن علی نحو الحکومه گفته می‌شود و این متوقّف بر تقریر مقدّمه‌ی چهارم است، اگر در این مقدّمه بگوییم که امثال اجمالی جایز نیست به نحو کشف است و اگر بگوییم که احتیاط تام واجب نیست نتیجه‌اش حجّیت عقلیه ظن در حال انسداد می‌شود. و در این حال فرقی نمی‌کند که تعبیر مرحوم آخوند را به کار ببریم که فرمود: «حجّیت ظن در این حالت مانند حجّیت قطع - یعنی عقلی - است» و یا تعبیر مرحوم آقای خویی را به کار ببریم که تبعیض در امثال است به‌خاطر این که عقوبت بر مخالفت تکلیف مظنون قبیح نیست ولی عقوبت بر تکلیف مشکوک و موهوم قبیح است. همه‌ی این‌ها لازمه‌ی حجّیت ظن در حال انسداد است. پس نزاع در بحث حجّیت ظن علی الحکومه نزاع لفظی است. بحث امارات در این جا به پایان رسید.